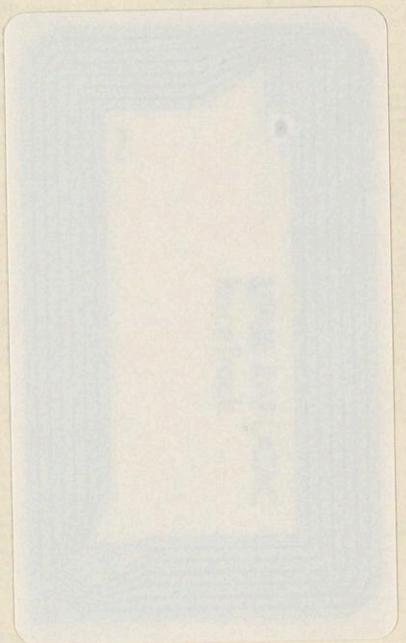


N11< 30018026 021

UB Tübingen

R. Schelfhausen
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1

1046

426

M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1

38. Jahrgang
Januar 1984

Lutherbilanz

Interview — Der Politiker und seine Kirche. Ein Gespräch mit Erwin Teufel

Theologie — Gott, die Kirche und die Frauen – Neubesinnung auf die Erbsünde

Religion — Deutsche, die Muslime werden

Politik — Winter in Polen

Gesellschaft — Zwischenbilanz Kernenergie

Kultur — Olivier Messiaens Franziskus von Assisi

Länder — Argentiniens Kirche auf dem Weg zum Volk?

UB TÜB
21020 18. JAN. 1984
Kb 190 4°
2 D

Inhalt

1 Lutherbilanz (Ulrich Ruh)

Vorgänge

4 Rückkehrökumene

4 Freimaurerschelte

5 Sexualerziehung

5 Würzburg II?

6 Vergebungsbitte

Entwicklungen

7 Deutsche bekehren sich zum Islam

8 Französischer Schulstreit mit vertauschten Rollen

10 Englands Bischöfe und die Nato-Nachrüstung

Zeitgeschehen

12 Winter in Polen. Wird er hart auch für die katholische Kirche? (Dieter Bingen)

Interview

15 Der Politiker und seine Kirche. Ein Gespräch mit Erwin Teufel

Dokumentation

20 Charta der Familienrechte. Ein Dokument des Apostolischen Stuhls

Diskussion

24 Neubesinnung auf die Erbsünde? Zu einer Tagung der katholischen Akademie Freiburg (Ulrich Ruh)

26 Zwischenbilanz Kernenergie. Zu einem Kolloquium in der Evangelischen Akademie Tutzing (Johannes Weiß)

Theologie

29 Gott, die Kirche und die Frauen. Was will feministische Theologie? (Klaus Nientiedt)

Kultur

33 Zwischen Glaube und Vogelkunde. Olivier Messiaen und sein Franz von Assisi (Renate Braunschweig-Ullmann)

Länder

35 Schwierige Jahre unter der Diktatur. Argentiniens Kirche auf dem Weg zum Volk? (Gabriele Burchardt)

38 Stabilität mit Fragezeichen. Kenia nach den Wahlen (Cordelia Seng)

42 **Kurzinformationen**

Der Papst bei den Lutheranern in Rom – Die Position des Vatikan in der Abrüstungsfrage – Die erste Pressekonferenz des neuen Jesuitengenerals – Reformierte Proteste gegen eine Errichtung des Bistums Genf – Offener Brief an die evangelischen Gemeinden zur Abendmahlspraxis – Die Friedensfrage auf Synodaltagungen verschiedener Landeskirchen in der DDR – Scharfe Kritik der philippinischen katholischen Bischöfe an Präsident Marcos – Beratungen der US-Bischofskonferenz in Washington – Zeichen der Entspannung in Nicaragua

45 **Bücher**

Alois Schifferle: Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche; Otto Hermann Pesch: Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie; Ökumene-Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen; Matthäus Kaiser: Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten; Arno Baruzzi: Recht auf Arbeit und Beruf? Sieben philosophische Thesen

47 **Zeitschriften**

48 **Notizen**

Verlag:

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

Schriftleitung:

David A. Seeber
(Chefredakteur)
Ulrich Ruh

Ständige Mitarbeiter:

Gabriele Burchardt (Bonn)
Fritz Csoklich (Graz)
Roland Hill (London)
Hans Georg Koch (Stuttgart)
Klaus Nientiedt (Luzern)
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 11.30 DM, im Abonnement 10.90 DM (für Studenten 8.70 DM) zuzüglich Versandspesen;

Österreich: Einzelheft 89.– S, im Abonnement 85.50 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

38. Jahrgang 1984

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

Inhaltsverzeichnis des 38. Jahrgangs

Leitartikel

Lutherbilanz (Ulrich Ruh) 1– 3
Kontrastgesellschaft (David Seeber) 49– 51
Alternativ leben (Klaus Nientiedt) 97– 99
Was Bildung nottut (Ulrich Ruh) 149–151
Selbstverwirklichung (David Seeber) 197–199
Familie – nüchterne Hoffnung (David Seeber) 245–247
Der Sonntag (Klaus Nientiedt) 297–299
Katholikentagskatholizismus (David Seeber) 345–347
Endlichkeit als Chance (David Seeber) 393–395
Das Lehramt und die vielen Theologien (Ulrich Ruh) . 441–443
Politik aus Lebensgefühl (David Seeber) 493–495
Unfähig zu warten (Klaus Nientiedt) 541–543

Vorgänge

Rückkehrökumene: Kardinal Ratzingers Äußerungen zu ökumenischen Fragen (ru) 4
Freimaurerschelte: Erklärung der Glaubenskongregation über „freimaurerische Vereinigungen (lb) 4– 5
Sexualerziehung: Leitlinien der römischen Unterrichtskongregation (se) 5
Würzburg II ?: Der Vorschlag für eine neue gemeinsame Synode (se) 5– 6
Vergebungsbitte: Österreichs Bischöfe wenden sich an die aus der Kirche Ausgetretenen (un) 6
Überreaktion: Ärger wegen des Song-Buch 2 der KJG (go) 52
Neue Akzente: Zur Spiritualität der Laien im pastoralen Dienst (ru) 52– 53
Zu einfach: Das ZdK zum Thema Widerstand (se) . . . 53– 54
Kompromiß: Rom und die französische Katechetik (ru) 54
Betroffenheit: Keine gemeinsame Ausbildung von Priester- und Laientheologen in der Schweiz (we) 54– 55
Verkannt: Schlechte Presse für den polnischen Primas (un) 55
Glashaus?: Johannes Paul II. und die Medien (ru) . . . 100
Versöhnung: Österreichische Erinnerungen an 1934 (ra) 100–101
Geste: Dank für katholische Teilnahme am Lutherjahr (ru) 101
Wegdefiniert: Wann ist ein Volk fremdenfeindlich? (se) 101–102
Realpolitik: Der Bundeskanzler in Israel (se) 102
Marienweihe: Frömmigkeit im Wandel (ru) 152
Kleinlich: Einstellungshindernis Taufschein (ru) 152–153
Grämlich: Der 6. Jugendbericht (se) 153
Ausreisen: Deutsch-polnische Euphorie (se) 153–154
Nein II: Kein Wehrersatzdienst in der Schweiz (nt) . . 154
Testfall: Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie (ru) 200
Eingeebnet: ZdK-Erklärung zu Glaube und Politik (ru) 200–201
Unterschätzt: Die Grünen als Bewegung etabliert (se) . 201
Vorstoß: Schulgebet in den USA (nt) 201–202
Ungeniert: Lateinamerikanische Schuldenprobleme (bu) 202
Gescheitert: Neuer Vorstoß in Sachen § 218 (se) 248
Euthanasie: Der Fall Hackethal (se) 248–249
Nahostsorgen: Papst zu Jerusalem und Libanon (ru) . . 249–250
Einladung: Papstbesuch in der ČSSR (un) 250
Weltbischof: Pastoraler Zentralismus (se) 300
Genfbesuch: Der Papst beim ÖRK (ru) 300–301
Sahel-Stiftung: Schwierige Geburt (go) 301–302
Europawahlen: Denkzettel (se) 302
§ 218: abgewiesen (se) 348
Bischofsrhetorik: Katholikentagsbeobachtungen (se) . 348–349
FDP am Ende? (ko) 349–350
Ungebetene Gäste: Nachlese zum Schweizbesuch des Papstes (we) 350
Weltbevölkerung: Die Weltbevölkerungskonferenz in Mexiko City und die Position des Vatikans (se) . . . 396
Priesterpolitiker: Strikte Absage des Papstes an die Übernahme politischer Ämter durch Geistliche (se) . 396–397
Klerusbesoldung: Das neue kirchliche Selbstversorgungssystem in Italien (go) 397–398
US-Wahlkampf: Religion und Moral als Wahlkampfthema (nt) 398–399
Olympia: Der Leistungssport und die Medien (nt) . . . 399
Absage: Der Papst und die Sowjets (se) 444
Unmut: Köln und das Opus Dei (se) 444–445
Ein Jahr danach: Die Friedensbewegung Herbst 84 (nt) 445–446
Sinneswandel: Französischer Schulstreit entschärft (nt) 446
Fragwürdig: Zurück zur „tridentinischen Messe? (ru) . 496
Bedenklich: Kardinal Höffner und die Befreiungstheologie (bu) 496–497
Rechthaberei: Rückschläge in der Polenpolitik (bn) . . 497–498
Nachhilfe: Perus Bischöfe in Rom (ru) 498
Attentate: Jerzy Popieluszko und der Papst (üb) 544
Affären-Theater: Bonn und die Kirche im Flick-Skandal (se) 544–545
Datenschutz: Übertreibung des Guten und Notwendigen (go) 545–546
CAJ-Kreuzweg: Ein anstößiger Versuch (se) 546

Entwicklungen

Deutsche bekehren sich zum Islam (H. V.) 7– 8
Französischer Schulstreit mit vertauschten Rollen (K. N.) 8– 10
Englands Bischöfe und die Nato-Nachrüstung (H. S.) . 10– 12
Johannes Paul II: Bilanzen und Mahnungen zu Weihnachten (U. R.) 56– 57
Mehr Philosophie im Theologiestudium (D. S.) 57– 59
Nervosität in Nicaragua (G. B.) 59– 61
Holland: Der neue Erzbischof bezieht Position (U. R.) 103–104
Empfängnisverhütung: eine Datenerhebung (D. S.) . . 104–106
Französischer Schulstreit: Man spricht miteinander (K. N.) 106–107
Arbeitslosigkeit“ Aufruf zu einem Solidaritätspakt (D. S.) 155–157
Italiens neues Konkordat (D. S.) 157–159
Gerüchte um Verbindungen Vatikan-China (E. U.) . . 159–161
Personalveränderungen in Vatikan und Kurie (D. S.) . 203–204
Staatskirchenverträge in Nordrhein-Westfalen (U. R.) 205–206
Katholisch-Lutherische Überlegungen zur Kirchengemeinschaft (U. R.) 206–208
Der Streit um die Befreiungstheologie (U. R.) 251–252
Die zweite Asienreise Johannes Pauls II. (U. R.) 252–254
Wachsender Druck auf die katholische Kirche Vietnams (P. D.) 254–256
Neue Etappe im katholisch-orthodoxen Dialog (U. R.) 303–304
Fünfzig Jahre Barmer theologische Erklärung (U. R.) . 304–306
Tübinger Symposium über Theologie und Literatur (K. N.) 306–308
Ein neuer Generalsekretär für den ÖRK (U. R.) 351–352
El Salvador: Die Kirche als geduldiger Vermittler (G. B.) 352–354
Katholische Schulen in der Schweiz gefährdet? (R. W.-Sp.) 355–357
Österreich: Die Gefahr einer „schweigenden“ Kirche (F. C.) 400–401
Nicaragua: Ist der Bruch noch vermeidbar? (G. B.) . . . 401–403

Kb 190.4°

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Auf dem Weg zu einem afrikanischen Konzil? (I. F.) . . 403–405
Der Papst in Kanada (U. R.) 447–448
Zukunft der Volkskirche: eine EKD-Umfrage (U. R.) . 448–450
Religion in Amerika: eine Gallup-Stude (K. N.) 450–453
Die Kirchen Europas: auf der Suche nach dem einen Glauben (R. W.-Sp.) 499–500
Der Papst in der Karibik: „dabeisein" (G. B.) 500–502
England: Bischöfliche Kritik an der Regierung (U. R.) . 502–504
Kardinal Ratzingers restauratives Manifest (U. R.) . . 547–548
Zwischenbilanz der Liturgiereform (U. R.) 548–550
Ökumene auf evangelischen Synoden (M. Z.) 551–552
Zwanzig Jahre „Pro Oriente" (L. R.) 552–554

Brennpunkte

Innerislamische Entwicklungen. Aufbruch oder Rückzug auf sich selbst? (Hans Vöcking) 108–112
Zweischneidige Loyalität. Deutsche Mittelamerikapolitik im Schatten der USA (Gabriele Burchardt) 161–165
Zwischen Provokation und Kompromiß. Die aktuelle Lage in Polen (Dieter Bingen) 208–211
Organe des Staates zur Kontrolle der Kirchen. Die Religionsaufsichtsbehörden in kommunistischen Staaten (Otto Luchterhandt) 263–268
Lutheraner in Budapest. Die siebte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (Ulrich Ruh) 405–408
Deutsch-polnische Aggressionen? Kirchliche und nationale Probleme in einer nach wie vor schwierigen Beziehung (Reinhold Lehmann) 453–457

Interviews

Der Politiker und seine Kirche. Ein Gespräch mit Erwin Teufel 15– 20
Brauchen wir eine natürliche Theologie? Ein Gespräch mit Professor Christian Link 69– 74
Ganzheitlich etwas in Bewegung bringen. Ein Gespräch mit Norbert Herkenrath 112–117
Die „winterliche" Kirche und die Chancen des Christentums. Ein Gespräch mit Karl Rahner 165–171
Leidensverherrlichung, Leidensverdrängung, Leidensbewältigung. Fragen aus Anlaß von „Salvifici doloris" an Erwin Ringel, Magdalena Manstein, Rudolf Kautzky und Dietrich Wiederkehr 211–220
„Der Mensch ist kein Computer auf Beinen." Ein Gespräch mit Professor Klaus Haefner 269–273
Ist die Kirche noch im Dorf? Ein Gespräch mit Pfarrer Walter Friedberger 313–317
Gesicht und Aufgabe einer Glaubensbehörde. Ein Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger über die römische Glaubenskongregation 360–368
Wozu ist heute der Mythos gut? Ein Gespräch mit Professor Wolfgang Frühwald 408–414
Die „neue" Armut hat viele Gesichter. Ein Gespräch mit dem Frankfurter Sozialdezernenten Karl H. Trageser 457–463
Die Antworten werden kaum bei der Kirche gesucht. Ein Gespräch mit Hochschulpfarrer Erhard Weiher . 511–516
Zwischen Annäherung und neuer Fremdheit. Ein Gespräch mit Professor Norbert Klaes über den Stand des interreligiösen Dialogs. 561–567

Dokumentation

Charta für Familienrechte. Ein Dokument des Apostolischen Stuhls 20– 23
Der christliche Sinn des menschlichen Leidens. Das päpstliche Rundschreiben „Salvifici doloris" 117–134
Nichteheliche Lebensgemeinschaften und christliche Ehe. Der Fastenhirtenbrief des Bischofs von Mainz . 171–175
„Erfahrungen eines Theologen". Karl Rahner über Möglichkeiten und Grenzen der Theologie 224–230
Zur Situation der Alleinerziehenden. Eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken . . . 273–279
„In Verantwortung vor Gott". Die Rede des Bundespräsidenten bei seiner Vereidigung 368–374
Anthropozentrik der Welt. Zur gegenwärtigen theologisch-ökologischen Auseinandersetzung um das Verhältnis Mensch-Natur (Alfons Auer) 414–420
Friede ist trotz allem möglich. Ein ungewöhnliches Bischofswort zum Nordirlandkonflikt 516–522
Neue Armut in Frankreich. Eine Erklärung der Bischofskonferenz für soziale Fragen 567–571

Diskussion

Neubesinnung auf die Erbsünde? Zu einer Tagung der katholischen Akademie Freiburg (Ulrich Ruh) 24– 26
Zwischenbilanz Kernenergie. Zu einem Kolloquium in der Evangelischen Akademie Tutzing (Johannes Weiß) 26– 28
Bisher zu sehr auf den inneren Kurs konzentriert. Folgerungen aus dem Österreichischen Katholikentag (Fritz Csoklich) 61– 65
Erneuerungswillig und konservativ. Welche Werte die französische Gesellschaft prägen (Alfred Frisch) . . 65– 68
Muß ein Jude Zionist sein? Das Reformjudentum und der Staat Israel (Jakob J. Petuchowski) 74– 79
Papst und Ökumene. Zu einer Tagung in München (Helene Maria Reischl) 279–281
„Ausgelernt-angeschmiert". Zu einer Pädagogentagung in Kiel (Klaus Nientiedt) 281–283
Wie von der Schuld reden? Zu einer Tagung der katholischen Akademie Freiburg (Ulrich Ruh) 322–325
Der Hunger als moralische Herausforderung. Zum Streit über das Ausmaß der Hungerkatastrophe in Afrika (Hildegard Rapin) 420–424

Zeitgeschehen

Winter in Polen. Wird er hart auch für die katholische Kirche? (Dieter Bingen) 12– 15
Die geistigen Fronten in Bewegung. Österreich nach Kreisky (Fritz Csoklich) 256–259
Die Hispanics: Eine Minderheit beunruhigt die USA (Gabriele Burchardt) 259–263
Eine erstaunliche Entwicklung. Ökumene in Österreich (Christine Gleixner) 308–312
Auf dem Weg zum Sakrament? Zur Abendmahlserneuerung im deutschen Protestantismus (Ulrich Ruh) 357–360
Rückkehr zum Liberalismus? Neue französische Strömungen (Alfred Frisch) 504–508
Seit der Fristenregelung in Österreich. Was hat sich geändert, was beginnt sich erst zu ändern? (Leonore Rambosek) 508–511
Johannes Paul II. und der italienische Episkopat. Übereinstimmungen, Gegensätze, Spannungen (Lorenzo Prezzi) 554–558
Wahlen, aber keine Lösung. Zur Situation in und um Nicaragua (Gabriele Burchardt) 559–561

Gestalten

Helfer im Glauben. Zum Tod von Karl Rahner (David Seeber) 220–224

Dossiers

Arbeitslosigkeit und Arbeitszeitverkürzung
– Durch Arbeitszeitverkürzung aus der Beschäftigungskrise? Unterschätzte Probleme und überschätzte Lösungen (Georg Koch) 79– 82
– Was die Kirche gegen Jugendarbeitslosigkeit tut. Praktische Initiativen und Beispiele (Hans-Günter Frey) 82– 86
Der Papstbesuch in der Schweiz
– Freimütige Eidgenossen – ein charmanter und harter Papst. Der Besuch Johannes Pauls II. in der Schweiz (Rolf Weibel-Spirig) 329–333
– Katholisch auf Schweizer Art. Der Papst als unbequemer Gast in einem unbequemen Land (Klaus Nientiedt) 333–336

– „Vertiefung der eigenen Identität". Die Ansprache des Papstes an die Schweizer Priester 336–341
Der 88. deutsche Katholikentag in München
– „Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt". Der 88. deutsche Katholikentag in München (Ulrich Ruh) 374–378
– Fromm und unverbindlich. Von der Schwierigkeit, vier Tage München auf einen Nenner zu bringen (Klaus Nientiedt) 378–381
Befreiungstheologie im Widerstreit 463–464
– Absage an „gewisse Formen" der Befreiungstheologie. Die Instruktion der Glaubenskongregation . . . 464–475
– Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche „Ort" der Befreiungstheologie (Peter Hünermann) 475–480
– Rom urteilt zu undifferenziert. Etappen eines noch ungelösten Konflikts (Gabriele Burchardt) 480–487

Theologische Zeitfragen

Gott, die Kirche und die Frauen. Was will feministische Theologie? (Klaus Nientiedt) 29– 32
Theologie zwischen Erster und Dritter Welt. Situationsbeschreibung einer neuen Entwicklung (Georg Evers) 175–180
Zeichen neuer Lebendigkeit. Zu einem theologischen Sammelwerk aus Frankreich (Ulrich Ruh) 283–286
Die Heiligen – ein altes und ein neues Thema der Ökumene. Auf dem Weg zur Entschärfung der Kontroverse (Gerhard L. Müller) 522–527

Religiöse Zeitfragen

Orte schöpferischer Spiritualität. Moderne Hindu-Ashrams (Martin Kämpchen) 381–386
An einem Wendepunkt. Die Arbeit der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" (Wolfgang Wunden) 572–575

Kirchliche Zeitfragen

Der wahre Gott in der Verkündigung aller. Zur Österreichischen Pastoraltagung „Verkündigung und Evangelisierung" (Leonore Rambosek) 87– 89
Rahmenrecht oder Einheitsgesetz? Der neue Codex beginnt sich auszuwirken (Ulrich Ruh) 134–138
Auf einer schwierigen Wegstrecke. Zur Situation der niederländischen Kirche (Ulrich Ruh) 230–234
Eine neue Form des Kircheseins. Basisgemeinden in der Weltkirche (Klaus Nientiedt) 424–428
Die neuen Medien: Hilfe für die Kirche? Zu einer Homiletiker-Tagung in Ludwigshafen (Klaus Nientiedt) 531–534

Gesellschaftliche Zeitfragen

Herausforderung Bevölkerungswachstum. Zu einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing (Ulrich Ruh) 180–183
Was hält die junge Generation von der Ehe? Ergebnisse einer Emnid-Untersuchung (Max Wingen) 317–322
Die emanzipierte Generation. Eine kirchliche Studie über den Bewußtseins- und Rollenwandel der Frau (David Seeber) 527–531
Entpolitisierung als Heilmittel. Die umstrittene UNESCO (Alfred Frisch) 575–580

Kulturelle Zeitfragen

Zwischen Glaube und Vogelkunde. Olivier Messiaen und sein Franz von Assisi (Renate Braunschweig-Ullmann) 33– 34
Dem Menschen Flügel machen. Zu Ingmar Bergmans „Fanny und Alexander" (Klaus Nientiedt) 187–189
Vom süßen Gift der Unfreiheit. Zu Esther Vilars „Die amerikanische Päpstin" (Klaus Nientiedt) 238–240

Länder

Schwierige Jahre unter der Diktatur. Argentiniens Kirche auf dem Weg zum Volk? (Gabriele Burchardt) . 35– 38
Stabilität mit Fragezeichen. Kenia nach den Wahlen (Cordelia Seng) 38– 42
Land des Hungers. Eindrücke von einer Reise durch Bangladesch (Jürgen Hoeren) 89– 92
Im Umfeld religiöser Spannungen. Die katholische Kirche Indiens (Peter Drews) 139–142
Perus Demokratie gefährdet. Die Guerilla-Organisation „Leuchtender Pfad" (Gabriele Burchardt) . . . 142–145
Kirche im Aufschwung. Vor der Reise des Papstes nach Südkorea (Peter Drews) 183–187
Ein Faß ohne Boden? Tansanias Talfahrt (Cordelia Seng) 234–238
Eigener Weg mit Verunsicherungen. Der Schweizer Katholizismus vor dem Papstbesuch (Rolf Weibel-Spirig) 287–292
Die christlichen Kirchen in der Volksrepublik China. Eindrücke einer Reise (Georg Evers) 325–329
Hoffnung auf Demokratie. Die Philippinen nach den Parlamentswahlen (Peter Drews) 387–389
Kanadas gesellschaftlicher und kirchlicher Pluralismus. Ein Situationsbericht vor dem Papstbesuch (Julien Harvey) 429–435
Am Rande der Gesellschaft. Die katholische Kirche in Pakistan (Peter Drews) 534–537
Gescheitertes Experiment mit der Demokratie. Nigeria nach dem Ölboom (Cordelia Seng) 580–583

Forum

„Kontrastgesellschaft". Eine Antwort an David Seeber (Gerhard Lohfink/Norbert Lohfink) 189–192

Kurzinformationen

Der Papst bei den Lutheranern in Rom 42
Die Position des Vatikans in der Abrüstungsfrage . . . 42– 43
Die erste Pressekonferenz des neuen Jesuitengenerals . 43
Reformierte Proteste gegen eine Errichtung des Bistums Genf 43
Offener Brief an die evangelischen Gemeinden zur Abendmahlspraxis 43
Die Friedensfrage aus Synodaltagungen verschiedener Landeskirchen in der DDR 43– 44
Scharfe Kritik der philippinischen katholischen Bischöfe an Präsident Marcos 44
Beratungen der US-Bischofskonferenzen in Washington 44
Zeichen der Entspannung in Nicaragua 44
Würzburg II: Höffner verweist auf das Kirchenrecht . 92
Diplomatische Beziehungen Vatikan-USA 92– 93
Frauentagung zum Autoritätsproblem 93
Caritas und Selbsthilfebewegung 93
Simbabwes Bischöfe kritisieren die ideologisch-politische Entwicklung in ihrem Lande 93– 94
Keine „Untergrundkirche" in der Tschechoslowakei . . 94
Ökumenischer Arbeitskreis fordert mehr Verteilungsgerechtigkeit bei Arbeit und Einkommen 145
Feiern zum Zwinglijubiläum in der Schweiz 145
Kardinal Lustiger entwickelt neue pastorale Perspektiven für Paris 145–146
Streit über die ökumenischen Beziehungen in Ungarn . 146
Verstärkte Unterdrückung der chinesischen Christen . 146
Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Altötting 192
Statistik der EKD über das kirchliche Leben im Jahr 1982 192
Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe zum bevorstehenden Papstbesuch 192–193
Auseinandersetzungen über die kirchliche Trauung Geschiedener in der Kirche von England 193

Spannungen zwischen Kirche und Staat in Chile 193
Die Bischöfe Venezuelas für eine moralische Erneuerung 193–194
Eine weitere Etappe im französischen Schulstreit . . . 194
Papstschreiben an die Ordensleute zum Abschluß des Heiligen Jahres 240
Die Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft zur Europawahl am 17. Juni 240–241
Perspektivenreiche Landwirtschaftsdenkschrift der EKD 241
Österreichische Bischöfe fordern Maßnahmen zum Schutz der Ungeborenen 241
Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen in der DDR vorläufig gescheitert 241
Bericht von Amnesty International über Ausmaß und Methoden der Folter 242
Gesellschaftspolitische Themen auf der Vollversammlung des ZdK 292
Die italienischen Bischöfe richten eine Botschaft an die Gläubigen 293
Gesamtdeutsches Wort zur Barmer Erklärung 293
Neue Zahlen zur Religionszugehörigkeit in Österreich 293
Bayerns Bischöfe zum Entwurf des Landesmediengesetzes 293–294
Das Verhältnis der Deutschen zur Justiz im Spiegel einer Allensbach-Umfrage 294
Parlamentsentscheidung im französischen Schulstreit . 294
Imprimaturentzug für amerikanischen Erwachsenenkatechismus 294
Päpstliche Stellungnahme zur Weltbevölkerungskonferenz 341
Vatikanisches Dokument über Mission und Dialog . . 341
Dekret zur Anwendung von „Sapientia Christiana“ auf die theologischen Fakultäten in Österreich 342
„Forum der christlichen Gemeinschaften“ in Lyon . . . 342
Kardinal Martini über seine Erfahrungen als Erzbischof von Mailand 342
Stellungnahme eines chilenischen Bischofs zum Pinochet-Regime 342
Johannes Paul II. verteidigt die katholische Schule . . . 389
Neuer Vorstand der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände 389
Sechster „Gemeindetag unter dem Wort“ 389–390
EKD-Studie zum Weltbevölkerungswachstum 390
Neue Stellungnahme der amerikanischen Bischöfe zur US-Rüstungspolitik 390
Der Papst bekräftigt erneut „Humanae vitae“ 435
Leonardo Boff muß sich einer Kommission der Glaubenskongregation stellen 435
Eine neue Denkschrift aus der EKD über die „Menschengerechte Stadt“ 436
Evangelische Theologiestudenten in der Bundesrepublik im letzten Jahrzehnt verdreifacht 436
Kongreß „Kirche in Not“ in Königstein über Osteuropa und Dritte Welt 436
Kardinal Glemp und die Deutschenseelsorge in Polen . 436–437
Kardinal Hume widerspricht Warnock-Kommission zur Frage der künstlichen Befruchtung 437
Vatikanische Statistik über die Entwicklung der Priesterzahlen in der Weltkirche 488
Tod des ukrainischen Großerzbischofs Joseyf Kardinal Slipyj 488
„Nationaler Eucharistischer Kongreß“ in Jugoslawien . 488
Kritische Stellungnahme des Reformierten Bundes zu den Lima-Erklärungen 488–489
Vorblick des New Yorker Erzbischofs auf den Wirtschaftshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe . . . 489
Noch keine kirchlichen Sanktionen gegen die Priester-Minister in Nicaragua 489
Die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischöfe in Fulda 537
Der Kalabrienbesuch Johannes Pauls II. 537–538
Die Synode der DDR-Protestanten in Greifswald . . . 538
Die französischen Bischöfe über „Neue Armut“ in Frankreich 538
Die Kirche als Verhandlungsvermittlerin zwischen den Bürgerkriegsparteien in El Salvador 538
Besuch Johannes Pauls II. an den Wirkungsstätten des heiligen Karl Borromäus 584
Jesuitengeneral Kolvenbach vertritt differenzierte Position im Streit um die Befreiungstheologie 584
Herbstvollversammlung der österreichischen Bischöfe . 584
Justitia-et-Pax-Tagung über internationales Bankensystem und Schuldenprobleme 584–585
Die italienischen Bischöfe geben sich ein neues Statut . 585
Französische Bischofskonferenz billigt veränderten Katechismus 585
Erster Entwurf des Wirtschaftshirtenbriefes der US-Bischöfe 585–586

Bücher

Alois Schifferle: Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche 45
Otto Hermann Pesch: Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie 45
Ökumene-Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen 45– 46
Matthäus Kaiser: Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten 46
Arno Baruzzi: Recht auf Arbeit und Beruf? Sieben philosophische Thesen 46
Edmund Schlink: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge 94
Otto F. Walter/Silja Walter: Eine Insel finden. Gespräche 94
Elmar Klinger/Klaus Wittstadt (Hg.): Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner 146
Claude Geffré (Hg): Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris 194
Elisabeth Gössmann: Die streitbaren Schwestern. Was will die feministische Theologie? 194
Reinhard Frieling (Hg.): Die Kirchen und ihre Konservativen. „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen 242
Neil Postman: Das Verschwinden der Kindheit 242
Clodovis Boff: Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung 390
Bruno Forte: Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes – Gott der Geschichte 437
Klaus Lüdicke: Eherecht. Canones 1055–1165 438
Norbert Herkenrath/Wolfgang Schoop/Hans Zwiefelhofer: Misereor im Widerstreit der Meinungen. Informationsschwerpunkt Südafrika – Überlegungen zur Rolle der kirchlichen Entwicklungsarbeit 438
Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.): Der Islam in der Gegenwart 438
Bernd Jaspert (Hg.): Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung 489–490
Christof Bäumler: Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten 490
Helga Oberloskamp: Haager Minderjährigenschutzabkommen. Erläuterungen für die Praxis 490
Walter Strolz: Heilswege der Weltreligionen. Band I: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam . . . 586
Fulbert Steffensky: Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag 586

Zeitschriften

47 95 147 195 243 295
343 391 439 491 539 587

Notizen

48 96 148 196 244 296
344 392 440 492 540 588

Sachregister

A

Abendmahl 43 47 94 146 192 407
–, Erneuerung 357 ff.
–, -sgemeinschaft 376
Aberglauben 433
Abrüstung 11 f. 346 500 506 542 573 ff. 576
–, Vatikanische Position 42 f.
–, US-Bischöfe 390
–, einseitige 587
Abschreckung 10 f. 16 43 390 446 538
Abtreibung 22 38 42 64 192 239 241 248 275 341 377 380 392 433 448 530
– in Österreich 258 400 508 ff. 584
–, Bundesverfassungsgerichtsurteil 348
–, Methode der Geburtenregelung 390 396
– in den USA 398 f.
– in Spanien 501
– in Italien 540 556 f. 585
– in Dänemark 540
Advent 543
Adveniat 37 61
Adventisten 92 186
Afrikanisierung 179
Agnostizismus 170
Akademiker 18 449 512 f.
Aktion Sühnezeichen 588
Alleinerziehende 273 ff. 377 461 568
Alte Menschen 334 372 f. 449 458 f. 567
Altenarbeit 20 328
Altes Testament 87 176 567
–, Gottesvorstellung 29 f.
–, Sühne 47
–, erfahrungsbezogene Theologie 70
–, Leiden 118 ff. 215
–, Talionsformeln 195
–, Lebensfreude 218 f.
–, Eschatologie 243
–, Sündenverständnis 324
–, Schöpfungsgeschichte 417 ff. 585
–, Sündenfall 585
–, Exodus 466
–, Wundergeschichten 515
–, Menschenrechte 539
Altkatholiken 293
– in Österreich 309 ff.
Altorientalische Kirchen 309 310
–, Pro Oriente 310 552 ff.
Amnesty International 143 242
Amt, kirchliches 47 194 230 234 285 306 331 340 366 472 486
– und Frau 93 331 366 435 528
– Stärkung des Amtes 136
– und theologische Lehre 206
– und Ökumene 207 279 291 344 391 392 489 523
–, Österreichische Bischöfe 241
– und Basisgemeinden 425
– und Volk 471
–, Studentenpfarrer 511 f. 515
Anglikaner 96 139 159 161 186 193 244 281 309 327 f. 392 437 499 574 f.
–, Runcie in China 325
–, Dialog mit Reformierten 392
–, Dialog mit Lutheranern 407
– in Kanada 429 ff. 448
–, Kritik an der Regierung Thatcher 502 ff.
–, Anrufung der Heiligen 527
– in Neuseeland 539
– in Südafrika 539
– in Schottland 539
–, Desmond Tutu 540
Angst 20 53 307 369 377 413 513 542 546
–, Zukunftsangst 52 67 95 370 377 381
Animismus 582
Anonymes Christentum 223 227 547
Anthropologie 26 46 70 147 220 229 410
–, theologische 45 223 523 527
–, materialistische 473
–, Luthers 539
Anthropozentrik 98 391 414 ff.
Antiamerikanismus 164 f. 579
Antifaschismus 6
Antiklerikalismus 64 434
Antimilitarismus 67 445
Antisemitismus 76 f. 408 454 f.
Apartheid 48 406 438 540 588
Apokalyptik
– jüdische 87
Apostolat 132 179 434
Apostolischer Stuhl 6 20 342 440 465 489 492
–, Güterverwaltung 203 f.
Arabische Liga 109
Arbeit 46 65 87 178 195 198 201 343 371 375 f. 405 417 569 f.
–, Umverteilung von 79 145 155 346
– und Freizeit 272 297 f.
–, Stellenwert der 281 ff.
– und Kapital 434
Arbeiter 18 556
– und Kirche 212 375 449 492
Arbeiterseelsorge 514
Arbeitgeberverbände 80 82
Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände Deutschlands 346 389
Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden (AGG) 511 516
Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Hilfswerke (CIDSE) 113
Arbeitskampf 587
Arbeitslosigkeit 23 42 79 ff. 82 ff. 97 f. 192 233 240 269 293 346 375 377 f. 380
– in Brasilien 113
–, Studie der Ruhrstiftung 155 ff.
– in den USA 260 539 586
– und Pädagogik 269 281 ff.
– in Frankreich 295 568 f.
– auf den Philippinen 387
– in Kanada 430 447
– in der Bundesrepublik 458 ff. 494 539
–, Folgen der 491
– in Großbritannien 502 f.
– in Nordirland 520 f.
– in Italien 538
– in Österreich 584
Arbeitszeitverkürzung 79 f. 587
Arme 254 332 383 470 ff. 480 f. 484 486 497 567 ff. 586
–, Kirche der Armen 402 471 492
–, Option für die Armen 468 478 482 498 501 584
Armut 406 575 583
– in Polen 12
– in der Dritten Welt 19 113 177 252 386 387 423 f. 464 480 483
–, evangelische Räte 240 405 466
– in Kanada 430
– in der Bundesrepublik 457 ff.
– neue 457 ff. 538 567 ff.
–, christlicher Sinn der 471 474 492

– in Großbritannien 503
– in Frankreich 538 567 ff.
– in den USA 539
– in Nicaragua 561
Ashram-Bewegung 138 381 ff.
Askese 99 187 189 242 382 f. 386 588
Atheismus 170 177 413 415 469 548
Auferstehung 47 122 ff. 243 277 299 308 503 523 546
Aufklärung 74 169 307 374 411 437 525 548
Ausländer 23 83 101 f. 292 330 334 372 375 380 461 f. 492 584
Ausländerpolitik 20 200 335 346 440
Autonomie 65 175 295 418
Autorität 66 93 239 f. 366 452 491 516 548

B

Bahai 536
Baptisten 139 185 f. 333 398 430 f.
–, Baptistischer Weltbund 440
Barmherzigkeit
– Gottes 8 121
Basisbewegung
– in den Niederlanden 233
Basisgemeinden 41 93 424 ff. 513
– in den Niederlanden 104 233 426
– auf den Philippinen 388
– in Kanada 433
– in Lateinamerika 424 ff. 442 445 481
– in Pakistan 535
Basisgemeinschaften 424 ff.
– in Kenia 41
– in Tansania 237
– in Brasilien 251 485
– in den USA 262
– in Lateinamerika 262
– in Afrika 405
– in Ungarn 492
Basisgruppen 178 f. 424 ff. 474
– in Ungarn 148 436
– in Frankreich 342
Bedürfnis 541
–, religiöses 2 379 439
–, materielles 17
– nach Identität 566
Beerdigung 432 449
–, von Laien geleitet 549
Befreiung 35 295 341 348 f. 384 464 ff. 480 f. 484 520 584
–, ganzheitliche 501
Befreiungsbewegungen 115 466
Befruchtung, künstliche 437
Behinderte 22 f. 328 377 449 459 567 584
Beichte 300 326 331 359
Bekehrung 121 341 467
Bekenntnis(se) 207
Benediktiner 228 382 f.
Bergpredigt 195 375 380
Beruf 46
Berufung 191 339 ff. 453
Beschäftigungspolitik 114 155 ff. 282 462
Betroffenheit 32
Bevölkerungspolitik 247 341 421
–, Weltbevölkerungskonferenz 180 183 341 396 422
Bevölkerungswachstum 180 ff. 371 396 465 576
–, EKD-Studie 390
– in Kenia 392
– in Afrika 422
Bewegungen 18 45 346 f.
–, religiöse 7 190 253 290 330 342 407 433 436 511 555 ff.
–, synkretische 562
Beziehung 323 372 542
Bibel 1 29 33 69 99 191 f. 196 277 328 343 365 391 395 404 449 452 f. 466 515 525 535 542
– und feministische Theologie 31
– und Zwingli 145
– Gottesbild 217
–, kritisches Korrektiv 240
– und Literatur 307
–, Lutherbibel 392 552
–, Mensch und Natur 414 ff.
–, Einheitsübersetzung 552
Bilderverbot 73 491
Bildschirmtext 392 531 ff.
Bildung 149 ff. 184 196 260 265 294 314 346 f. 392
–, theologische 59
–, Allgemein- 149
– und Medien 242
– und Informationstechnologien 269 ff.
– und Arbeit 281 ff.
– und Reformation 311
–, religiöse 343
– in Lateinamerika 476
– in der DDR 538
– und Armut 570
— -politik 576
–, ökumenische 588
Bindung 173 f. 213 f. 239 246 f. 320 372 529
–, soziale 514
Bischof 43 300 304 337 342 486
– Kollegialität 44 95 137 280 300 331 337
– und Priester 337
Bischöfe
–, deutsche 4 10 16 f. 57 99 243 248 347 348 375 463 511 f. 515 f. 532 f.
–, österreichische 6 48 62 136 241 400 509 f. 584
–, englische 10 ff.
–, französische 10 99 567 ff.
–, US-amerikanische 10 16 f. 44 93 148 162 243 540 555
–, polnische 14 266
–, argentinische 35
–, philippinische 44
– Nicaraguas 44 60 392 401 f. 561
– der Schweiz 55 136 192 f. 287 290
– von Simbabwe 93 f.
– von Haiti 96
–, niederländische 136 331 498
–, peruanische 142 200 251 482 485 498
–, ungarische 148 436
– der Slowakei 148
–, italienische 157 ff. 554
– Venezuelas 193 f.
– Tansanias 237
– der DDR 244
– von Papua-Neuguinea 253
– Taiwans 159 254
– Vietnams 254
– Bayerns 296 299
– El Salvadors 403
– lateinamerikanische 427 481 ff. 501 540
– von Québec 433
–, kanadische 434 447
–, brasilianische 435 555
– von Mosambik 440
–, spanische 500 501
–, nigerianische 583
Bischofskonferenz 337 362 f. 550
–, deutsche 6 48 52 53 60 92 100 135 f. 138 192 196 206 f. 244 245 248 344 359 361 363 436 454 ff. 511 527 546 551
–, französische 10 54 135 145 204 296 492 538 567 585
–, englische 11 244 437
–, schottische 11 f.
–, polnische 12 14 209 f. 344 453
–, argentinische 35
–, chilenische 37
–, brasilianische 37 251 484 f.
–, kenianische 41
–, US-amerikanische 44 48 93 259 f. 398 405 585 f.
– Nicaraguas 60 402 f. 489 561
–, österreichische 64 135 310 f. 342 509 f.
–, niederländische 103 230 ff. 344
–, italienische 135 203 293 540 554 ff. 585
– der Schweiz 135 287 ff. 329 331 ff. 350
–, indische 140
–, peruanische 144 482 498
–, ungarische 146
–, Südliches Afrika 148 196
–, südafrikanische 148
–, taiwanesische 159 f.

–, südkoreanische 185 253
–, vietnamesische 255
–, bayerische 293 f.
–, chinesische 327
– von El Salvador 353
–, philippinische 388
–, kanadische 405 448
–, piemontesische 427
–, spanische 427
–, litauische 444
–, Berliner 540
–, jugoslawische 588
Bischofskonferenzen 21 465
–, Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) 204 405 499 f.
–, Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft 240 f.
–, ostafrikanische 427
–, englischsprachige 550
Bischofssynode 95 100 176 337 f. 448
– 1980 20 f. 95 338 510
– 1983 44 56 175 322 337 f. 404 558
– 1971 114 338 467 540
– 1967 134
– und neues Kirchenrecht 137
– 1986 296
– 1974 428 467
Brauchtum 167 298 314 316 432 556
Brüderlichkeit 50 235 253 312 432 471 474 484 553 569 f.
Buddhismus 24 90 113 176 184 186 253 284 309 312 430 572 ff.
–, Ashrams 381 ff.
– und Christentum 562 564
– und moderne Welt 566
Bund 285
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 52 84 86 375 546 588
Bundeswehr 392
Buße 6 121 207 309 322 331 392 537 554 585 587
–, Bischofssynode 1983 338
Bußpraxis 56
– in der Schweiz 135 287 290 f.
– in Kanada 433

C

Calvinisten 327
Caritas 38 145 215 340 567
Catechesi tradendi 428
CELAM (lateinamerikanischer Bischofsrat) 176 202 204 403 405 482 485
–, Medellin 1968 35 262 427 467 f. 478 481
–, Puebla 1979 35 37 402 427 467 f. 474 476 478 482 484 497 501
–, Glaubenskommission 482
–, Treffen mit Johannes Paul II. 500 f.
Chancengleichheit 150
Charismatiker 51 185 195 242 433 555
Charismatische Erneuerung 233 290
Charismen 88 315 340
Christen für den Sozialismus 178 484 497
Christentum 24 566
– und Feminismus 29
– in Kenia 41
–, biblisches 50
– und nichtchristliche Religionen 71 547 561 ff. 572 ff.
– in Indien 139 ff.
– in Europa 166 176
– und Judentum 195 312 375 492 586
– und Leiden 217
– und Marxismus 221 426
– in Tansania 237 f.
– und Sonntag 299
– in Pakistan 344 534 ff.
– und Hinduismus 383 563 f.
–, Anthropozentrik 414 ff.
– in Kanada 429 ff.
– und Islam 440 586
–, Heiligenverehrung 523
– und Buddhismus 564
Christlich-Demokratische Union 5 15 ff. 163 ff. 198 201 236 245 248 273 302 305 347 348 349 f. 379 544
– und Kirche 18
–, Neue Soziale Frage 457
– und die Grünen 493 ff.
Christlichdemokratische Volkspartei der Schweiz (CVP) 290
Christliche Arbeiterjugend (CAJ) 375 546
Christlich-Soziale Union 19 163 165 201 248 302 305 347 348 349 f. 379
– und die Grünen 493
Christologie 71 f. 176 f. 195 223 285 f. 303 346 365 f. 395 437 439 523 539 554
Christsein
– und Politik 15
CIDSE (Internationale Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Hilfswerke) 237
Club of Rome 392
Codex iuris canonici 4 f. 134 ff. 168 191 362 438 492 585
– und Ökumene 587
Communio 147
Comunione e Liberazione 290 336 344 389 482 555 ff.
Concilium 137
Cursillo 434 555

D

Datenschutz 545 f.
Demokratie 19 47 66 372 f. 411 495 517
– in Argentinien 37
– in Nicaragua 116 559
– auf den Philippinen 389
–, direkte 494
– in Pakistan 537
– in Nigeria 581 583
Dependenztheorie 476
Deutsche Bischofskonferenz 6 48 52 53 60 92 100 135 f. 138 196 244 245 248 344 363 380 436 f. 454 ff. 527 546
–, der Vorsitzende 92 175 248 348 348 f. 496 f. 588
–, Kommission Wissenschaft und Kultur 57
–, Umweltdiskussion 99
–, Kirchenrecht 135 f. 138
–, Frühjahrsvollversammlung 192
–, Erwachsenenkatechismus 192 343 375
–, „Gerechtigkeit schafft Frieden“ 192 375
–, Medienpolitik 192 532 f. 588
–, neues Kirchenrecht 192
–, und KJG 192
– lutherisch-katholischer Dialog 206 f. 359
–, Sahel-Stiftung 301 f.
–, Lehrverfahrensordnung 361
– und Studentengemeinden 516
–, Herbstvollversammlung 537
– und EKD 551
Deutscher Caritasverband 84 f. 93 278 346 440
Deutscher Evangelischer Kirchentag 379 389
–, Hannover 1983 2 357
–, Düsseldorf 1985 148
–, Nürnberg 1979 357 f.
–, Hamburg 1981 357 377
Deutscher Gewerkschaftsbund 5 17 79 ff. 145 296 458 460 546
Diakonat 241
–, Ständiger 135 146 278 288 315 340 f. 537
–, Zulassung der Frau 292 376
Diakonie 15 45 389 449 534 571
–, gesellschaftliche 62 103
–, politische 332
Dialog 197 254 296 341 360 367 376 471 499
–, lutherisch-katholischer 3 45 206 ff. 244 296 407 527 551
–, islamisch-christlicher 8 176 564
–, interreligiöser 112 176 179 499 561 ff. 572 ff. 586
– mit dem Hinduismus 141 176 563 f.
–, herrschaftsfreier 150
–, mit dem Buddhismus 176 564
–, jüdisch-christlicher 195 312 375
– methodistisch-katholischer 296
–, orthodox-katholischer 303 f. 552

–, reformiert-katholischer 310
–, reformiert-anglikanischer 392
– in der Kirche 403 487
–, marxistisch-christlicher 406
–, interkonfessioneller 407
–, lutherisch-orthodoxer 407
–, lutherisch-anglikanischer 407
–, lutherisch-methodistischer 407 588
–, lutherisch-reformierter 407
–, baptistisch-katholischer 440
–, theologischer 448
–, anglikanisch-orthodoxer 527
–, evangelisch-katholischer 551
–, anglikanisch-katholischer 553
–, Kirche-Welt 558
– mit Stammesreligionen 562
Diaspora 290 311 317 338 554
–, jüdische 76 78
– der Muslime 109 111
Dichtung 228
– und Frau 30
Dienst 53 490
Diözesanpastoralrat 137
Diözesansynode 148 392
Dives in misericordia 467
Dogma 24 64 207 365 f. 437 439 442 486 515 542 548
Dogmatik 284 ff. 433
–, Erbsündenlehre 24 ff.
–, ökumenische 94
Dogmatismus 187
Dogmengeschichte 221
Dominikaner 228 403
Dorf 313 ff. 384 569
Dreifaltigkeit/Trinität 71 88 103 146 219 285 303 330 437 523 586
Drittes Reich 6 15 18
Dritte Welt 19 27 35 81 98 113 f. 145 195 233 241 295 378 379 f. 435 436 465 475 477 567 f.
–, Kirchen in der Dritten Welt 138 168 204
–, ländliche Entwicklung 147
–, Theologie in der Dritten Welt 175 ff. 441 ff. 473 480
–, Bevölkerungswachstum 180 ff. 390
–, Verschuldung 202 584 f.
–, Lutheraner 405 408
–, Hunger 420 ff.
–, marxistische Analyse 468
–, Menschenrechte 539 578
–, Priestermangel 549
– und Sowjetunion 561
–, interreligiöses Gespräch 564
–, UNESCO 576 ff.
–, Weltinformationsordnung 577
Dritte-Welt-Bewegung 30 426
Drogen 293 452 502 585

E

Egoismus 67 241 502 507
Ehe 5 21 46 171 ff. 198 231 246 276 338 363 372 433 435 502 509 f. 542
– im Judentum 78
–, konfessionsverschiedene 138 207 291 311 333 ff. 588
–, Verzicht auf die 168
–, christliche 171 ff.
– ohne Trauschein 171 f. 318 ff.
–, Afrikanisierung 179
– und Jugend 317 ff.
– des Priesters 331
– und Frau 529
Ehelosigkeit 5 240 386
Ehepastoral 537 584
Eherecht 46 319
–, islamisches 111
–, kirchliches 135 138 158 438
– in Italien 157 f.
Ehescheidung 23 38 46 165 172 239 319 331 376 f. 392 433 461
– im Judentum 78
– im Islam 111
–, Alleinerziehende 274
– in Italien 556
Eheschließung 66 319 ff. 432 f. 537
Eigentum 23 83 87 202 371 381 395
Einheit
–, kirchliche 1 3 279 ff. 303 312 337 352 359 366 376 392 403 407 485 499 501 f. 555 565 588
– der Lehre 337 366
–, spirituelle 385
– im Glauben 442
– der Christen 448
– mit den Verstorbenen 523
– des christlichen Volkes 556
– zwischen den Religionen 565
Einwanderung 23 430 f.
Ekklesiologie 47 138 169 285
– und Ökumene 206 ff. 279 ff. 303 f. 391
–, Fall Boff 485
–, Heiligenverehrung 523 525 527
– des Zweiten Vatikanischen Konzils 550
Elite 149 f. 166 506
Elternrechte 389
Emanzipation 30 150 175 178 245 f. 416
– der Frau 67 153 528 ff.
– im Judentum 77 f.
Embryologie 437
Empfängnisverhütung 22 104 ff. 182 341 366 396 433 435 448 508 510
Endlichkeit 393 ff.
Engel 103 229 524 ff.
Entmythologisierung 489
Entspannung 369 f.
Entwicklung 22 148 253 475 480 575
– in Bangladesh 90 ff.
– und Kultur 439
–, UNESCO 576
Entwicklungshilfe 112 ff. 140 346 348 f. 390 455
– in Korea 185
–, kirchliche 422 434 438 440 449
Entwicklungsländer 113 ff. 202 236 422 ff. 435 568 576 579
–, Bevölkerungswachstum 182 341 396 422
–, Hunger in Afrika 420 ff.
Entwicklungspolitik 18 f. 112 ff. 163 f. 201 235 ff. 241 380 422 439
Erbsünde 24 ff. 103 123
Erfahrung 232 286 534
–, religiöse 376 384 413 564
–, Lebens- 515
–, mystische 567
Erkenntnistheorie 468
Erlösung 8 24 f. 56 94 122 ff. 177 190 218 240 252 466 472 479 543 586
–, Jahr der 117 f.
Erneuerung 223
– der Kirche 6 492
–, geistliche 48
– der Liturgie 550
Erstes Vatikanisches Konzil 138 280 f.
Erwachsenenbildung 151 174 297 346
Erwachsenenkatechumenat 537 585
Erwählung 191 218
Erziehung 8 19 22 f. 37 132 153 198 273 389 501 f. 529
–, islamische 111
–, religiöse 232 452 530
–, Alleinerziehende 273 ff.
– und Arbeit 281 ff.
–, Papst in Fribourg 330
–, christliche 389
– in Afrika 404
–, UNESCO 576 579
Erziehungswesen 3 328 431 446
Eschatologie 45 49 99 219 f. 243 284 ff. 375 525 527
Ethik 371 456 465 474
–, politische 2 305
–, christliche 48 285 f. 295
–, Gen-Forschung 391
–, Umwelt- 414 ff.
– der Liebe 433
– und Marxismus 470

– und Religion 512
– der Technik 514
Ethnologie 177 410
Ethos
–, christliches 5
Eucharistie 47 101 139 226 231 279f. 315 330 339f. 366 392 404 407 433 491 515 549 554f.
– und Ökumene 303f. 332f. 344 439 489 527
– und christliche Weltverantwortung 358
– in Basisgemeinden 425
– und Klassenkampf 470f.
–, Theologie der Befreiung 472
–, Gottes- und Menschengemeinschaft 526f.
–, indische Form 563
– und Armut 571
Europäisches Parlament 195 240f. 293 302f. 349 397 491
Euthanasie 585
Evangelii nuntiandi 428 467 481
Evangelikale 242 389 503
Evangelische Kirche
–, Lutherjubiläum 1ff. 101 551f.
– in der DDR 1 3 43f. 241 267 344 538
–, Besuch des Papstes in römischer Gemeinde 42
–, Abendmahlspraxis 43
– in der Bundesrepublik 96 152f. 196 205f. 344 351 392 440 448ff. 551f. 588
– in Österreich 308ff. 509
–, Heiligenverehrung 524
–, Neue Medien 531ff.
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 48 192 196 344 351 357 392 436 551ff. 574 588
–, Lutherjubiläum 2 551f.
–, Friedensdenkschrift 16 243
–, Brief an den Papst 100
–, Landwirtschaftsdenkschrift 241
–, zur Barmer Erklärung 293 304ff.
–, Bevölkerungswachstum 390
–, Entwicklungsarbeit 422
–, Menschengerechte Stadt 436
–, Rundfunkwesen 440
–, Volkskirche 448ff.
–, Synode 551f.
– und Deutsche Bischofskonferenz 551
–, Medienpolitik 533 488
Evangelische Räte 240
Evangelische Sozialethik 18f.
Evangelisierung 87 104 167 179 194 253 339 404f. 407 428 440 448 467f. 471 473 481 501 555
Evangelium 43 123 144 145 190 253 281 301 330 333 339f. 356 365 389 402 408 428 464f. 478 486 497 513 534 555f.
– und politische Ordnung 2
–, Leben nach dem 52 201
–, seine Verkündigung 337
– und Rassismus 406
–, Freiheitsbotschaft 416
–, seine Ideologisierung 479
–, Freiheit des Evangeliums 490
Evolution 25
Ewiges Leben 122f. 147 230 523
Exegese 191 221 392
–, feministische 31 194
–, historisch-kritische 441 547
–, rationalistische 472
–, protestantische 490
Existenzialismus 198 223 228

F

FABC (Rat der asiatischen Bischofskonferenzen) 176 179 405 427
Familiaris consortio 20 95 273 276f. 448 571
Familie 17 19 95 153 172 191 202 231 245ff. 262 298 339 341 371f. 380 384 389 433 448 452 502 509f. 575
–, Charta der Familienrechte 20ff.
– in Frankreich 65f. 508
–, christliche 253
–, Alleinerziehende 273ff. 377
– und Jugend 317ff.
–, Bischofssynode 1980 338
– in Italien 343
–, Mietmütter 344
– und Mönchtum 382
–, künstliche Befruchtung 437
– und Frau 529
–, Kernzelle des Glaubens 536
– und Armut 569ff.
– und Arbeitslosigkeit 584
Familienbund der deutschen Katholiken 5 346 389
Familienpastoral 537 540
Familienplanung 104 115 140 181f. 341 392 502
–, natürliche 182
Familienpolitik 19f. 23 192 200 245 247 317f. 322 346 458
– in Österreich 509
– in Frankreich 567
FAO (Organisation der Vereinten Nationen für Ernährung und Landwirtschaft) 404 421
Faschismus 505
Fastenordnung 537 585
Fastenopfer der Schweizer Katholiken 287 289
Feiertage, kirchliche 158 584
Feminismus 29ff. 153 178 434f.
– und Christentum 29 292
Feministische Theologie 29ff. 178 194 239 376
Fernsehen 65 147 298f. 371 433 453
–, religiöses 433
Fernstehende 63 533
Fest 191 262 298 308
–, Katholikentage 345 379 381
– und Gottesdienst 358
Film 64 408 534
–, Ingmar Bergman 187ff.
Firmung 135 232 290 300 303 537 585
Flexibilität 82 156 299 587
Flüchtlinge 23 115 244 253 260 332 335 392 404 421 573
Focolarini 290 332 336 350 555
Folter 57 96 242 342 478
Fortschritt 5 20 24 120 270 370 377 391 411 415 474 494 541 569 588
–, sozialer 507
–, technologischer 343 393ff. 447 452 507
– und Christentum 564
Franziskaner 228 435 485
Frau 18 245 290 324 347 372 375ff. 382 386 575
– und Kirche 29 44 48 93 330 332 334 342 375f. 434 515 528 530
– und Christentum 29
– in Ehe, Familie, Beruf 194
–, Würde der 276
–, Priestertum der 285 366 435
–, Weltgebetstag 312
–, Diakonat der 292 376
–, Ordinierungen 436
– und Armut 461
– und Schwangerschaftsabbruch 508ff.
–, Bewußtseinswandel 527ff.
– im Islam 536
–, liturgischer Dienst der 549
Frauenbewegung 29 32 426
Frauenforschung 29
Freie Demokratische Partei (FDP) 149 163 165 201 302 349f. 493
– und die Kirchen 440
Freiheit 10f. 16 45 47 56 58 67 151 164 198 228 243 245 291 295 299 321f. 325 332 334 338 341 360 373 394 411 416 447 450 456 464 468 473 476f. 479 491
–, religiöse 21
–, der Kirche 157
–, und Leiden 216
–, Angst vor der 238ff.
–, individuelle 340 507
–, Schutz der 369
–, der Wissenschaft 371 391
–, innere 384
–, Bevölkerungspolitik 396
–, Dialog in der Kirche 403
–, evangelische 434 490
–, sexuelle 452

–, christliche 466
–, befreiende 491
–, des Geistes 501
–, und Sozialismus 505 f.
–, und Dogma 548
– der Information 577
– des Individuums 578
Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) 64 256 ff. 400
Freiheitsethos 223
Freikirchen 186 292
Freimaurer 4 f.
Freizeit 65 191 246 f. 272 283 297 ff. 495
Fremdenfeindlichkeit 101 f.
Frieden 2 f. 11 15 ff. 20 26 61 99 148 164 178 194 237 241 253 f. 293 295 330 333 341 347 352 369 f. 378 379 404 407 448 456 f. 474 495 499 f. 506 575
–, Vatikanische Position 43 465
–, Evangelische Kirchen in der DDR 43 f. 538
–, Gemeinsames Wort der Kirchen 48
–, Weltfriedenstag 56 f.
–, deutsche Bischofskonferenz 192 375
–, niederländische Bischöfe 233
–, ökumenische Friedensethik 243
–, Katholikentag 1982 375
–, US-Bischöfe 489
–, Anglikanische Kirche 502
–, Achtung vor dem Leben 510
–, Nordirlandkonflikt 516 521 f.
–, Papst Johannes Paul II. 516 518
–, Machbarkeit 542
–, Religionen für den 564 572 ff.
– und Menschenrechte 572
–, UNESCO 576
Friedensbewegung 10 30 34 47 68 375 392 426 445 f. 449 494 511 574 587 588
Friedensdiskussion 2 147 200 305 446
Friedenserziehung 372 573 575 576
Friedensethik 17
Friedensforschung 574
Friedensnobelpreis 38 540
Friedenspolitik 587
Frömmigkeit 33 45 74 224 262 311 345 358 389
–, protestantische 3 450
–, Schwund an 104
–, Vorrang der Gottesfrage 170
–, eucharistische 360
– und Politik 512
–, Heiligenverehrung 523
Fundamentalismus 195 224 242
– im Islam 90 108 f. 112 141 f. 270 585
– im Hinduismus 141
– bei den Sikhs 142
– in den USA 201 262 398 451 f.
–, biblischer 223
– in Kanada 432 f.
– in Pakistan 536 f.
Fundamentaltheologie 222

G

Gaudium et spes 18
Gebet 3 8 43 103 139 171 223 277 295 327 339 341 345 356 405 433 448 451 f. 499 573 586
– in US-Schulen 201 f.
– Heiligenverehrung 523 ff.
Geburtenkontrolle 172
Geburtenregelung 64 90 390
Geburtenrückgang 180
Gefängnisseelsorge 158 312 488
Gefühl 32 150 530
Gegenreformation 6 308 f. 429 491
Gehorsam 240 341 548
Geistesgeschichte 169
Geisteswissenschaften 374
Geistliche Berufe 253
–, Nachwuchsmangel 356
–, Pastoral der geistlichen Berufe 404
Gemeinde 18 50 f. 148 167 178 191 232 369 375 f. 380 389 449
–, Konzentration auf die 347
–, Erneuerung aus dem Abendmahl 357
–, Basisgemeinde 427
–, kirchliche Praxis 490
–, Studentengemeinde 511 ff. 516
– angesichts der Medien 534
Gemeindereferenten 53
Gemeinsame ökumenische Kommission 551
Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 5 f. 15 20 135 f. 273 276 375 381 392 449
–, eine neue 92 137 148 293
–, „Unsere Hoffnung" 322 526
Gemeinschaft 8 18 21 50 119 218 235 262 317 340 389 490
– im Abendmahl 43
–, Kirche als 376
–, Lebensweise 382 f.
–, Gott und Mensch 526
– der Geheiligten 526
–, sakramentale 527
– -sleben 570
Gemeinschaften 276 426 506
–, christliche 41 51 145 166 ff. 278 340 342 347 427
Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik 392 533
Gemeinwohl 17 373 396 440 583
Generalabsolution, sakramentale 135
Genetik 22
Genossenschaftsbewegung 113
Gen-Technologie 241 244 296 391 440 537
Genugtuung 218 f.
Gerechtigkeit 10 21 56 226 252 295 332 341 352 404 434 456 464 ff. 486 495 502 507 536 538
–, soziale 16 151 177 237 245 293 353 406 447 497 575 584
–, weltweite 19
–, Bischofssynode 1971 338
–, politische 517 ff.
Gesamtschule 150
Geschichte 1 8 150 f. 285 f. 327 369 391 411 433 537 566 569
–, marxistische Auffassung 470 f.
–, Theologie der Befreiung 472
– des Christentums 537
– des Glaubens 556
Geschichtlichkeit 221 479
Geschlechtserziehung 22
Gesellschaft 18 45 51 150 190
– und Familie 21
–, pluralistische 42 557
– -liche Verantwortung 286 438 556
–, neue 384 f.
Gesellschaft Katholischer Publizisten 5
Gesellschaftslehre, christliche 200
Gesellschaftspolitik 17
Gesetz 147 490
– und Evangelium 4
– Gottes 8
Gesundheit 113 218
Gewalt 241 390 433 440 465 502 585
– aus dem Glauben 354
–, Videofilm 371
–, Nordirland 518 ff.
Gewaltfreiheit 44 185 386 446 478
Gewerkschaften 27 97 99 140 153 185 375 458 570
– und Frau 30
– und Kirche 145 156 375
– in Venezuela 193
– in Österreich 259 584
–, christliche 290
Gewissen 21 538
Glaube 2 4 33 45 51 58 64 f. 69 147 151 189 207 279 303 338 345 361 470 f. 489 f. 515
– und Wirklichkeit 70
– und Theologie 95
–, katholischer 103 343
– an die Selbstmitteilung Gottes 170
–, soziale Dimension 200
– und Vernunft 222 543
– und Wissenschaft 296
–, Primat des Glaubens 367
– und Mythos 412
– und Literatur 413

– und Politik 441 522
– und Kultur 537 584
–, Geheimnischarakter 543
– und Marxismus 547
–, Glaubenskrise 547
Glaubensbekenntnis 33 196 343 375 392 408 439 478
– von Konstantinopel 499f.
Glaubenslehre 136 192
Glaubensschwund 104
Glaubensvermittlung 378 401 433 450
Gleichheit 68 245f. 420 491 506f.
Gleichnis 73 515
Glück 67 197 218f. 340 529
Gnade 24f. 45 94 227 252 253 308 372 433 464 466f. 471 523f. 567
Gnadentheologie 223 228
Gott 4 8 24f. 30f. 33 50 58 64 69f. 87f. 94 95 99 103 145 150 169 173 196 207 223 239 277 293 299 305 313 332 338ff. 368 373f. 383f. 386 417ff. 439 451f. 470 503 519 522ff. 547 587
– Gottes Wille 8 108 414f. 451
– Weltlichkeit Gottes 72
– Israels 74ff.
– und das Leiden 120ff. 211 215ff.
–, Verantwortung vor 166
–, universaler Heilswille Gottes 167 191
–, Auferweckungstat 218
–, Unbegreiflichkeit Gottes 225ff.
–, Selbstmitteilung Gottes 226f.
–, Wort Gottes 305 309 312 337 341 360 391 468 489
– in der Literatur 307
–, Schöpfer 343 394 414 547 586
– in Schulprogrammen 391
–, trinitarischer 437
– des Bundes 466
–, menschgewordene 472 484
– der Hoffnung 502
– und die Heiligen 523
–, nichtchristliche Religionen 562
–, Richter 586
Gottebenbildlichkeit 200 415 417ff. 465 473
Gottesbild 148 188 217 343
Gottesdienst 3 23 207 277 356 456 499
– und Fest 358
– und Leben 407
–, ökumenischer 439 552
–, geistiger 491
–, nichteucharistischer 491
–, von Laien geleiteter 549
– anderer Kirchen 586
Gottesdienstbesuch 195 291 297 338 449f. 489
– EKD-Statistik 192
– in den Niederlanden 103 232
– der Hispanics 262
– in Österreich 311
– Stadt-Land 313
– in China 325f. 329
– in Kanada 433
– in den USA 450ff.
Gottesfrage 87 170 491
Gotteshaus 587
Gotteskomplex 212 394 542
Gotteslehre 94 284f. 294 499
Groß-Pönitentiarie 203
Grundgesetz 53 373
Grundrechte 17
Grundwerte 16f. 20
Grünen, Die 163f. 198 201 246 302 493ff.
Gymnasium 149f.

H

Handwerk 191 384
Häresie 328 361 483 503 566
Hauskirche 278 328
Heil 196 281 338 433 466 468 481 501 524 543 586
– und Kirche 587
Heilige
–, Franz von Assisi 33f.
– und Ökumene 522ff.
Heiligenverehrung 244 523ff.
Heiliger Geist 72 88 196 207 338f. 366 439 466 473 486 523
Heiliger Stuhl 148 157 296 333 342 367 401 454 467
–, Vertrag mit Nordrhein-Westfalen 205
–, Nahostpolitik 249
–, Nuntius in Deutschland 440
Heilige Schrift 118f. 145 146 176 190 227 229 281 285 304 306 312 332 408 435 500 566
–, politische „relecture“ 472
–, und Heilige 523
–, Buch der Kirche 547
Heiliges Jahr 56f. 100 117 152 240 344
Heiliges Land 75f. 78
Heiliges Offizium 169
Heiligsprechung 253
Heilsgeschichte 94 470
Heimat 68 150 369 456 490
Hermeneutik 285f. 468 472 484 566
Herrenmahl 490
– in der Ökumene 207
Herrlichkeit 71
Herrschaft 190 415
Herrschaftsfreiheit 50 490
Hilfswerke 301 332 346 438
Hinduismus 24 90ff. 113 116 139ff. 176 182 430 534 572 574f.
–, Ashrams 381ff.
– und Christentum 562ff.
–, Fanatismus 565f.
– und moderne Welt 566
Hochschule
–, private 149
– in Frankreich 506
Hochschulseelsorge 312 511ff.
Hoffnung 171 243 295 470 502f. 525 546
Homosexualität 5 52 239 292 433
Humanae vitae 104 396 433 435 448
Humani generis 229
Humanismus 171 195 223 226f. 273 325
Humanwissenschaften 58f. 468
Hunger 38 115 119 241 293 332 371 406 455 467 585
–, Afrika 420ff. 440
–, spiritueller 433
– in Frankreich 567
– in den USA 586

I

Identität 150 262 513f. 556
–, weibliche 32
–, westliche 109
–, islamische 112
–, katholische 331 345
– des Priesters 338
–, deutsche 369
–, lutherische 407f.
– und Beschäftigung 491
–, kollektive 506
–, Nordirland 517f.
–, Verlust der 562
–, nationale 563
–, Bedürfnis nach 565
Ideologie 58 151 372 389 476 478 481 505 579
–, kommunistische 52
–, zionistische 75
–, und Befreiungstheologie 200 365 464f. 468f. 486
–, marxistische 404 468f. 484
–, atheistische 475
–, nationale Sicherheit 476
– und Glauben 502
–, sozialistische 507
–, liberal-radikale 547
–, konsumistische 584
Indianer 395
– in Nicaragua 60f.
– in Kanada 431 434 447

Individualismus 65 f. 103 f. 247 433 506 508 529 547 568 f.
Individuum 45 245 505 f. 578
Industrialisierung 166
Industriegesellschaft 97 ff. 242 414 439 541
– und Freizeit 297 f.
Industrieländer 465 477 542
–, Rückgang der Geburten 396
– und Weltwirtschaft 423
Informatik 269 282
Information 6 151 294 407
–, Bildschirmtext 392
–, Freiheit der 577
Informationstechnik 269 ff. 539
Initiative Kirche von unten 380 426 512
Inkarnation 31 176 392 442 564
– des Christentums in einer Kultur 565
Inkulturation 41 139 176 186 194 327 337 404 425 535 547 549 563 f. 583
–, liturgische Sprachen 549
Innerlichkeit 409 f. 433
Institution 470 546 586
Integralismus 73 107
Integrierte Gemeinde 49 190 192
Interkommunion 439
Internationale Theologenkommission 364 367 481 539
Internationale Union katholischer Presse (UCIP) 344
Internationaler Währungsfond 40 f.
Invalidität 23
Irrationalität 32 413 f.
Islam 24 108 ff. 116 176 182 249 284 386 391 430 438 566 572 ff.
– in Deutschland 7 f. 153 344 440
– in Kenia 41
– in Bangladesh 90 ff.
–, Reislamisierung 96 108 ff.
– in Indien 141 564
– in Österreich 293 309 312
– in Pakistan 344 534 f.
– auf den Philippinen 388
– in Afrika 405
– in Jugoslawien 488
–, Fanatismus 565
– in Nigeria 580 582 f.
– und Christentum 440 586

J

Jainismus 382 572
Jesuiten 42 166 220 f. 223 228 327 364 f. 396 f. 401 ff. 531
–, Generalkongregation 43
– in Lateinamerika 584
Jesus Christus 8 24 ff. 31 47 57 64 72 f. 87 f. 95 96 101 147 168 171 173 176 189 194 196 207 230 239 241 243 276 f. 280 285 291 293 305 337 ff. 351 366 389 408 412 428 439 448 451 464 467 f. 471 ff. 478 f. 481 484 489 516 519 522 ff. 543 567 585
–, Verhältnis zu Frauen 29
–, Gegenwart im Abendmahl 43 358
–, Reich-Gottes-Botschaft 51
–, Jugend und 62
–, Überwundenes Leiden 122 ff.
–, Erlösung in 200
–, der gekreuzigte 217
–, Leiden Jesu 217 ff.
–, Mitte der christlichen Botschaft 226
–, Gemeinde Jesu 233 279
–, Sabbatkritik 299
–, in der Literatur 413
–, der Befreier 466
–, Treue in 502
–, Mysterium Jesu Christi 523 584
–, Mittler 526
–, Nähe zu den Armen 570
Juden 74 ff. 249 430 454 572 574
– und Deutsche 102
– in Italien 157
– und Christen 195 312 375
– in Österreich 293 309
– in der Schweiz 333
Judentum 2 102 284 f. 566
–, Zionismus 74 ff.
– und Sabbat 299
– und Luther 408
– und Christentum 195 312 375 492 586
– und Deutschland 497
Jüdischer Weltkongreß 408
Jugend 18 56 153 201 282 291 293 330 334 336 407 461 468 507 556 569
– und Sexualität 5 452
–, katholische 15 259 310 509
–, und Kirche 62 448 449
–, Evangelisierung der 103
–, und Ehe/Familie 247 317 ff.
–, Alleinerziehende 278
–, Alternativkultur 373 391
–, kirchlich gebundene 375
–, Katholikentag 378 379
–, Pastoral der 404
– und Kirche 449
–, religiöses Wissen 452
– und Abtreibung 511
–, Arbeitsschutz 546
Jugendarbeit 20 490
–, kirchliche 52 62 f. 288 291 344 356 401
Jugendarbeitslosigkeit 42 82 ff. 434 461 494 ff. 584
Jugendseelsorge 316 514
Jugendverbände 83 290 346 f.
– in der Schweiz 330
Junge Union 15
Jungfrauengeburt 103 503
Jurisdiktionsprimat 280 301 363 553
Justitia et Pax 203 f. 302 354 405 420 467 482 584 f.

K

Kabelrundfunk 531 ff.
Kapitalismus 19 44 109 178 404 487
– in Korea 254
– in Nordamerika 447 586
– in Lateinamerika 470 477 f. 497
– in Frankreich 505
Kardinäle 492
–, Vollversammlung der 56
–, Ernennung neuer 204
Katastrophenhilfe 140
Katechese 174 218 253 286 340 547 586
– in Frankreich 54 547 571 585
– in den Niederlanden 103 230 232
– in Polen 266
– in Kanada 433
– und Befreiungstheologie 474
– in Italien 557
–, Erwachsenen- 584
Katecheten 332
Katechetischer Kongreß 6 381
Katechismus 300 366
–, Holländischer 103
–, deutscher Erwachsenen- 192 343 375
– in China 196
– in Italien 293 557
– in den USA 294
Katholikentag 148 345 ff. 349
–, österreichischer 41 51 61 ff. 258 308 311 329
–, 1984 in München 198 345 348 374 ff. 378 ff. 389 437 454
–, 1980 in Berlin 306 375 378 ff.
–, 1982 in Düsseldorf 306 374 f. 378 ff.
–, 1978 in Freiburg 345 378 f.
–, 1986 in Aachen 347 378 381
Katholikentag von unten 63 376 380 f. 426
Katholische Aktion 431 555
Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB) 84 290 346 375 463
Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für berufliche Bildung 84
Katholische Fernseharbeit 533
Katholische Frauengemeinschaft Deutschland (KFD) 278
Katholische Heimstattbewegung 85

Katholische Junge Gemeinde (KJG) 52 192
Katholische Landjugend 314 424 588
Katholische Pfadfinder 555
Katholische Presse 148 244 349 433 492
Katholischer Deutscher Frauenbund 278 389
Katholisches Büro 153
Katholische Soziallehre 16 ff. 192 286 346 389 405 484
– und Befreiungstheologie 472 f. 484 497
–, US-Bischöfe 44 489 585 f.
– und Marxismus 584
Katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe 440
Katholizismus 490 534
–, traditionalistische Gruppen 45
– und Lebenswirklichkeit 74
– in den Niederlanden 104
– in der Schweiz 287 ff. 330
– in China 325 ff.
– in der Bundesrepublik 345 ff.
– in Kanada 429 ff.
–, polnischer 454
–, Heiligenverehrung 523
–, gelebte Religion 586
Kernenergie 26 ff. 47 400
Kernwaffen 10 f. 27 42 f. 44 57 68 148 296 305 370 407
Kinder 22 245 f. 273 ff. 301 321 341 372 392 433 510 529
Kirche 3 47 50 196 303 471 ff. 484 513 515 543 547 f.
– in Polen 12 208 ff. 264 436 f.
– in Ungarn 14 264 492
– in Argentinien 35 ff.
– in Kenia 41
– in Österreich 64 293 584
– in Bangladesh 90 f.
– in China 159 ff. 492
– in Südamerika 165
– in Afrika 165 175 f.
– in Asien 166 176 f.
– in Korea 183
– in den Niederlanden 230 ff.
– in den kommunistischen Staaten 263 ff.
– in der Schweiz 287 ff.
– in Frankreich 342
– in Chile 342 492
– in Guinea 344
– in El Salvador 352 ff.
– in den USA 390
– in Nicaragua 402 560 f.
– in Kanada 429 ff.
– in Burundi 492 ff.
– in Pakistan 534 ff.
– in Nigeria 582 ff.
– und Freimaurer 4
– und Politik 15 304 f. 489 502 ff.
– und CDU/CSU 18
– als Hoffnungsgemeinschaft 20
– und Frau 29 44 93
– als Kontrastgesellschaft 49 ff. 189 ff.
– und Jugend 62 448 449
– und Jugendarbeitslosigkeit 82 ff.
– als Sakrament 95 171
– und Reformierte 96
– und Weltkirchenrat 96
– und Medien 100 531 ff.
– und Tradition 104
– und Gewerkschaften 145 156 375
– und Welt 147
–, „winterliche" 165 f.
– und Kunst 244 306 375
– und Orthodoxie 303 f.
– auf dem Land 313 ff.
– oder Katholizismus 347
– und Literatur 375
– und Arbeiter 212 375
– als Gemeinschaft 376
– der Armen 402 471
– und Klassenkampf 470
–, Verteidigerin der Menschenrechte 478
–, himmlische 524 ff.
–, Traditionssubjekt 547
–, göttliche Stiftung 547 f.
–, Pluriformität 565
– und Heil 587
– und Weltkirchenrat 588
Kirchen 45
– als Arbeitgeber 152 f.
– in der Dritten Welt 166
– afrikanische 176
–, Anwalt der Menschenrechte 566
Kirchenaustritt 6
– in Österreich 62 311
–, EKD 192 449 f.
Kirchengemeinschaft 206 ff. 359 407 551
Kirchengeschichte 180 221 286 537 548
Kirchenkampf
– in Österreich 61
Kirchenpresse 349
– in Polen 148
– in Jugoslawien 244
Kirchenrecht 56 92 134 ff. 192 362 492 585
–, Eherecht 46 438
–, Afrikanisierung 179
–, Priester in öffentlichen Ämtern 397 402
– und Ökumene 587
Kirchensteuer 6 398 401 440 458
Kirchentag(e)
– in der Bundesrepublik 2 f.
– in der DDR 3
Kirchenverständnis 407 523
–, katholisches 4 306 471
–, evangelisches 305
–, orthodoxes 439
Kirche und Staat
– in Polen 13 209 f. 436 f.
– in Nicaragua 44 402 f.
– in Schweden 48
– in Italien 157 397 f. 554 ff.
– in den USA 201
– in der Bundesrepublik 205 440
– in Tansania 237
– in der DDR 241 538 540
– in der UdSSR 250
– in der Schweiz 287 356 f.
– in der ČSSR 250
– in den kommunistischen Staaten 263 ff.
– auf Kuba 296
– in Frankreich 296
– in Chile 342
– in Norwegen 344
– auf den Philippinen 388
– in Jugoslawien 488
– in Ungarn 492
– in Großbritannien 502 504
– in El Salvador 538
Kirche von unten 178 349
Kirchlichkeit, neue 104
Klasse 475 479 501 584
Klassenkampf 469 ff. 477 479 484 507 584
Klerikalismus 107 137 208 285 431 434
Kleriker 57
–, Besoldung der 397 f.
Koedukation 153 355
Koinonie 45 525 f.
Kollegialität, bischöfliche 44 95 137 280 300 331 337 502 550
Kolonialismus 109 440 465 476 583
Kolping 84 509
Kommunikation 148 191 197 271 299 407 411 576 f.
–, innerkirchliche 401
–, soziale 404
–, mitmenschliche 436
–, unverzerrte 490
–, inneruniversitäre 514
–, pneumatische 527
– am Arbeitsplatz 529
–, nichtchristliche Religionen 562
– -smittel 579
Kommunion 232 300 315
Kommunismus 52 115 234 255 354 387 f. 398 492
–, Beziehungen zum Islam 111

– und Religion 263 f.
– in Frankreich 504 ff.
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 499 f.
Konferenz über Vertrauensbildung und Abrüstung in Europa 148
Konfessionalismus 153
Konfessionskundliches Institut Bensheim 3 242
Konfirmation 192 357 f. 449 f.
Konfuzianismus 176 184 572
Kongregationalisten 539
Kongregationen 355
Kongregation für das katholische Bildungswesen 5 58 231 342
Kongregation für den Gottesdienst 203 f. 549 f.
–, tridentinische Messe 496
Kongregation für den Klerus 54 136 233 255 363 557
Kongregation für die Bischöfe 135 203 405 482
Kongregation für die Evangelisierung der Völker 203 244 405 483 540
Kongregation für die Glaubenslehre 4 f. 54 95 137 203 360 ff. 553
–, Fall Bulány 148
–, Theologie der Befreiung 200 251 f. 442 464 ff. 479 f. 480 ff. 497 498 501 540 584
–, US-Katechismus 294
–, Fall Boff 435 463 480 482 485 496 f.
–, Ratzinger-Interview 547 f.
Kongregation für die Orden und Säkularinstitute 136 f. 203 f. 231
Kongregation für die Sakramente 203 f. 363
Konkordat 205
–, italienisches 157 ff. 397
– mit Haiti 440
Konservativismus 242 380
Konsum 185 297 381 448 476 542 547
Konsumismus 433 584
Kontemplation 34 298 341 382 433
Kontextuelle Theologie 176 179 f. 441 ff.
Kontrastgesellschaft 49 ff. 189 ff.
Kontrolle, soziale 66
Konzil 137 439
– von Trient 25 45 95 169 429 431 523 584
–, afrikanisches 179 403 ff.
–, viertes Laterankonzil 225
–, ökumenische Konzilien 280
– von Chalkedon 392 437 472 552
– von Konstantinopel 499
Koran 8 109 ff. 391
Körper 95 343 435
Korruption 193 202 235 f. 256 354 387 404 469 502 575 581 583
Kosmologie 147 284
Kosmos 384 f. 417 439
Krankenhausseelsorge 158 312 344 488 514
Krankensalbung 392 554
Krankheit 23 71 f. 115 118 216 328 330 377 465 513 568 575
Kreativität 272 f. 379 427 539 550
Kreatürlichkeit 377
Kreuz 47 118 122 ff. 218 f. 240 523
Krieg 11 119 369 f. 399 421 573 585
– und Frau 30
–, Falklandkrieg 35 37 502
–, Golfkrieg 161
–, Zweiter Weltkrieg 369 455 457
–, „gerechter" 390 519
–, Trojanischer 410
–, Vietnamkrieg 492
–, heiliger 536
Kriegsdienstverweigerung 392 573
Kriminalität
– in Frankreich 67 f.
– in Peru 145
– in Venezuela 193
– in den USA 452
Kult 139 389 491
Kultur 16 177 f. 265 294 330 379 381 457 548 556 569
–, patriarchalische 32
–, afrikanische 41
– und katholisches Milieu 52
–, islamische 111 438
– auf der Schwelle zur Nachneuzeit 150
–, europäische 151
–, und Religion 306
– und Entwicklung 439
– und Marxismus 470
– und Glaube 537 584
– -politik 576
–, asketische 588
Kunst 19 188 191 221 372 384 f. 413 508 537
–, bildende 228 408 491
– und Kirche 244 306 375
Kurie
–, Personalveränderungen 203 f. 296
Kurienreform 56 204 360 363 367

L

Laborem exercens 16 195 467
Laie 41 53 64 93 140 f. 146 206 241 253 289 334 337 340 355 376 404 428 434 f. 448 478 486
– und Verkündigung 88
–, Entwicklungsarbeit 116
– im Kirchenrecht 135 ff.
– im pastoralen Dienst 278 288 292 331
–, Bischofssynode 1986
–, Apostolat der Laien 332 338
–, Basisgemeinde 424 f.
–, Sendung des Laien 474
– und Priester 540
– in der Liturgie 549
–, Rolle in der Ökumene 553
Laienforum, europäisches 392
Laienkatholizismus 18 345 ff.
Laienpredigt 135 585
– in der Bundesrepublik 136
– in der Schweiz 136
Laientheologen 55 57 288
Laisierungen 148 206 331 f. 334 363
Laizismus 266
– in Frankreich 10 107 243 446
– im Islam 109
Landwirtschaft 113 384 423 462
– in der Dritten Welt 147
–, EKD-Denkschrift 241
–, polnische 437
– in Italien 538
– in Nigeria 582
Leben 37 187 372 377 f. 380 f. 390
–, Weitergabe des 21
–, Recht auf 22
–, ursprünglich heiles 24
–, Achtung gegenüber dem 193 262 392
–, christliches 196
–, ungeborenes 334 381 508 ff.
–, Zeugnis des Lebens 405
–, Lebensbewußtsein 413
– nach dem Tod 452
Lebensgemeinschaften, nichteheliche 171 ff.
Lebensstil 321 393 400 487 529
–, einfacher 97 ff. 185
–, amerikanischer 262
–, neuer 295
– der Kirche 366
Lehramt, kirchliches 200 252 284 337 362 435 441 ff. 466 ff. 472 f. 486 548
– und Menschenrechtsdenken 539
Lehrbeanstandungsverfahren 331 334 360 ff.
Lehrerausbildung 205
Lehrerfortbildung 205 273
Leiden 72 88 276 f. 525
–, Papstschreiben „Salvifici Doloris" 117 ff. 211 ff.
– Christi 125 ff.
Leistung 282 f. 297 f. 399 543
Liberalismus 19 47 62 109 350 505 ff. 548
Liebe 21 87 188 226 254 276 296 323 328 340 341 372 435 466 f. 470 486 526
– und Sinn des Leidens 121 f.
– und Ehe 172 435 529

–, Zeugnis der 280
– und Klassenkampf 471
–, Gabe der 472
–, Zivilisation der 474 478 501
–, Dialog der 553
–, Gottes- 566
Lima-Erklärungen 147 208 359 376 391 407 488 f. 527 551
Linke 295 434 491 494 509
– in Frankreich 505
Literatur 19 221 537
–, feministische 31
–, religiöse 147
– und Theologie 306 ff.
–, Schuld in der 323
– und Kirche 375
–, Mythos 408 ff.
– und Glauben 413
Liturgie 15 45 91 230 286 331 340 341 379 381 478 496 557 f. 586
–, protestantische 146 408
–, Afrikanisierung der 176 179 583
–, Heiligenverehrung 523
–, Erneuerung der Liturgie 550
Liturgiekatechese 550
Liturgiereform 195 240 360 548 ff.
–, tridentinische Messe 496 550
Logos 189
Luther 1 ff. 4 6 45 69 72 101 306 359 367 439 491 551 f.
–, Zwei-Reiche-Lehre 44
–, „Vater im Glauben" 47
–, allgemeines Priestertum 96
–, Papstkritik 281
–, Neues Testament 392
– und die Juden 408
–, Heiligenverehrung 525 f.
–, Rechtfertigung 539
Lutheraner 1 146 234 264 588
– in der Bundesrepublik 2 206 f. 305 344 357 359 528 551 f. 588
–, Besuch des Papstes in römischer Gemeinde 56 f.
– in Indien 139
–, lutherisch-katholischer Dialog 206 244 279 f. 296
– in den Niederlanden 234
– in Österreich 293
– in Ungarn 406
– in Kanada 430 ff. 539
– in Schweden 492
– in den USA 539 540
Lutherischer Weltbund 42 280 311 588
–, Vollversammlung Budapest 405 ff. 492
–, Vollversammlung Daressalam 405 ff.
Lyrik, religiöse 147

M

Machbarkeit 24 30 543
Macht 87 507
Mafia 538 556
Magie 188
Mährische Kirche 60
Maria 31 128 ff. 379
–, evangelisch-katholischer Dialog 376
Marienverehrung 30 152 262 279 588
Mariologie 194 231 244
Marktwirtschaft 19 f. 145 347 375 396 478 493 f. 506
Marriage Encounter 434
Marxismus 36 47 94 193 285 354 404 434 548 559
–, Austromarxismus 62
– und Christentum 221 234 267 416
– und Befreiungstheologie 200 251 f. 364 f. 390 427 464 468 ff. 475 ff. 484 486 496 584
– und Religion 328
– in Frankreich 504 506
– und Glaube 547
Massenmedien 22 242 246 317 431 433 475 477
– und Papstbesuch 335 f. 447
–, neue Medien 344 371 531 ff.
–, Religion in den 532
Mater et magistra 18 467
Materialismus 337 340 501
–, marxistischer 506
–, historischer 584
Maximilian-Kolbe-Werk 455
Medien
– und Kirche 100 192 531 ff.
Medienpolitik
–, UNESCO 577 f.
– in Österreich 584
– in der Bundesrepublik 531 533 537
Meditation 139 491
Medizin 118 177 181 249 296 384 399
– und Leiden 215 ff.
Mennoniten 430 432 539
Mensch 223 469 473
– und Natur 393 ff. 414 ff.
–, „neuer" 471
–, als Gemeinschaftswesen 524
Menschenbild 299 324 356 374 415 f. 469 f.
Menschenrechte 16 56 115 177 204 237 241 293 333 369 378 406 f. 436 447 464 467 469 473 478 506 539 575 578
– in Argentinien 36
– auf den Philippinen 44 387
– auf Haiti 96
–, islamische 111
– in Mittelamerika 162 353
– in Korea 185
– in der Kirche 426
– in Lateinamerika 477
–, Abtreibung 509
– in Nordirland 522
– in Pakistan 537
– und Kirchen 566
– und Frieden 572 f.
Menschwerdung 218 299 526 543
–, Kirche der 473
– Gottes 472 484
Metaphysik 58 f. 70 147 285
Methodisten 139 157 185 f. 296 351 432 437
– in Österreich 309 f.
–, Dialog mit Lutheranern 407
– in Pakistan 534
– in Neuseeland 539
– in Ghana 539
– in Südafrika 539
– in Schottland 539
Militärdienst
– von Klerikern und Ordensleuten 158
Militärseelsorge 158 488
Militarismus 177 354 434
Minderheiten 178 340 373
–, in den USA 44 259 ff. 586
–, konfessionelle in Italien 157
–, christliche im Nahen Osten 250
–, christliche in Asien 253 344
– in China 325
– in Polen 437 453 ff. 498 537
Minderjährige 490
Mischehenpastoral 291
Misereor 99 112 ff. 140 301 f. 423 438 440
Missio 244 344 492
Mission 96 253 341 351 389 407 431 440 562 f.
–, islamische 7 111 f.
– in Kenia 41
– in Bangladesh 90
–, christliche 108 111
–, evangelische 185
– in China 326
– in Afrika 404 562
– in Pakistan 534
– in Nigeria 583
Missionarinnen der Nächstenliebe 140
Missionswissenschaft 561
Mitkreatürlichkeit 98
Mitleid 118 131 f. 433
Moral 5 38 104 ff. 52 64 67 f. 104 ff. 239 576
–, afrikanische 583

Mönchtum
– in Indien 382ff.
Mormonen 432
Moral 54 398 452 470 513
–, politische 400f. 545
–, katholische 437
–, öffentliche 545
Moraltheologie 284 343 366 396 414 435
Musik 33f. 184 228 273 369 384 583
– und Frau 30
–, religiöse 34
–, geistliche 379
Muße 298f.
Mut 129 146
Mysterium ecclesiae 366
Mystik 94 198 433 539 566f. 586
– und Politik 426
Mystizismus 34
Mythen 24 151 418 534
Mythos 2 26 147 189 308 323f. 408ff.

N

Nachfolge 49f. 53 191 201 428 587
Nachrüstung 9 11 15 48 55 95 99 233 375 380 445f. 494 538
Nächstenliebe 132 145 201 247
Narzißmus 95 513
Nationalismus 266
–, jüdischer 74
– im Islam 109
– in Kanada 431
Nationalsozialismus 62 75f. 100 269 373 505
–, Barmer Erklärung 293 304ff.
–, Antisemitismus 408
NATO 10ff. 95 233 368f. 375 390 445f.
Natur 33f. 69ff. 229 298 334 370f. 384f. 393ff. 433 436
–, menschliche 21
–, Geschichte der 391
– und Mensch 414ff.
– und Wort 439
Naturrecht 346
Naturreligionen 41
Naturwissenschaften 69 221 374 414
– und Religion 514f. 566
Neokatechumenale 555
Neokolonialismus 181 502
Neokonservativismus 242 507
Neomarxismus 441 476 486
Neue Medien 344 371
– und Kirche 531ff.
Neues Testament 29f. 43 71 119 126 195 218f. 357 452 466f. 472 585
–, Jakobusbrief 147
–, Papstamt 279
–, Luther-Übersetzung 392
–, Wundergeschichten 515
–, Koinonia-Idee 525f.
–, Menschenrechte 539
Neuscholastik 180
Neutralismus 369
Neuzeit 2 46 194 379 391 394 416 539
Nihilismus 67 413 541
Nomaden 41
Nord-Süd-Konflikt 241 305 447
Normen 5

O

Objektivität 32
Octogesima adveniens 19 467 570
Offenbarung 8 121 176 284ff. 340 467 486 564 586
– und Wissenschaft 296
Öffentliche Meinung 588
– in der Kirche 6
Öffentlichkeit 100 150 153 533f.
– und Eheversprechen 173
–, literarische 410f.
– des Gottesglaubens 552
Ökologie 26 69 148 178 194 241 377 393 395 400 494 542
– und Theologie 414ff.
–, Dritte Welt 423
– des Geistes 515
Ökologie-Bewegung 30 295 426
Ökonomie 365 400 415 495
Ökumene 1 3 4 29 45 101 148 180 230 337 343 376 381 384 407f. 426 433 439 448 488 540
–, Dogmatik 94
– und Kirchenrecht 138
– in Ungarn 146
– Kirchen als Arbeitgeber 152f.
– in Korea 186
– lutherisch-katholische 206 359
– Karl Rahner 221
– in den Niederlanden 233f. 344
– in der Schweiz 238 291f. 331ff. 336
–, Papstamt 279ff. 285
–, orthodox-katholischer Dialog 303f.
– in Österreich 308ff.
–, reformiert-katholische 310
–, Lima-Papiere 344 391 488
–, Abendmahlspraxis 359f.
–, und Glaubenskongregation 367f.
–, anglikanisch-katholischer Dialog 367
– in Afrika 405
–, ökumenischer Gottesdienst 439
–, baptistisch-katholischer Dialog 440
–, Judentum 492
–, Europäische Ökumenische Begegnung 499f.
–, Heiligenverehrung 522ff.
– auf evangelischen Synoden 551f.
– und Ortskirche 553
–, abrahamitische 586
– und CIC 587
Ökumenische Bewegung 43 292 408 490
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 46 48 94 96 333 539 575
–, Vollversammlung Vancouver 147 301 351 405 408
–, Besuch Johannes Pauls II 192 300f. 329
–, Besuch Pauls VI. 300
–, Vollversammlung Uppsala 300
–, neuer Generalsekretär 351f. 500
– und katholische Kirche 588
Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) 177
Olympische Spiele 399
Opfer 124 339 359 525
Opus Dei 43 138 300 332 336 344 350 444f.
Orden 5 50 137f. 140 190 287 296 330 337 340 355 448 455 491
– in Kenia 41
– in Mitteleuropa 165
–, öffentliche Ämter 196 397
– in den Niederlanden 231
–, Redemptionis donum 240 253
– in Indien 383
– in Kanada 435
–, Armut 571
Ordensnachwuchs 433f.
Ordenstheologie 228
Ordination 207f.
Ordnung
–, berufsständische 17
–, transzendente moralische 121
– der Gerechtigkeit – der Liebe 121
Orientalische Kirchen 168 430 448 488 554
Orthodoxe Kirchen 43 138 264 266 279f. 430 499
– in Österreich 309ff.
–, Orthodoxes Zentrum Genf 192 303 329
–, Syrisch-orthodoxe Kirche 392
– in Jugoslawien 488
–, Pro Oriente 310 552ff.
Orthodoxe 292 488 572 574f.
Orthodoxie 46 264 280 284
–, jüdische 75
–, orthodox-katholischer Dialog 303f.
–, Dialog mit Lutheranern 407
–, ökumenische Gottesdienste 439

Ortskirchen 329 334 337 341 378 442 553 557 562
– und Weltkirche 565
Ostblock 12 195
Österreichische Pastoraltagung 87 ff.
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 100 257 ff. 400 508 f.
Ostkirchen 72 280 432
Ostpolitik, vatikanische 444 488
Ost-West-Konflikt 116 154 161 241 370 404 444 498

P

Pacem in terris 18 467
Pädagogik 5 198 281 ff.
Pallottiner 344
Papst 6 43 137 f. 192 229 300 335 337 486
– und Bischöfe 44
– und Ökumene 208 279 ff. 285 304
–, Päpstin 238 ff.
Papst Benedikt XV. 168
Papst Johannes XXIII. 63 238 f. 454 488 557
–, Mater et magistra 18 467
–, Pacem in terris 18 467
Papst Johannes Paul I. 574
Papst Johannes Paul II. 17 36 56 f. 100 101 147 154 159 193 196 203 f. 240 250 251 296 300 341 344 349 389 392 397 444 445 453 474 480 484 488 489 516 540 552 554
–, Österreich-Besuch 6 61 ff. 100 241 308 310 329 336 401
–, zweite Polen-Reise 14 253 457
–, Laborem exercens 16 195 467
–, Familiaris consortio 20 95 273 276 f. 448 571
–, Besuch in evangelischer Kirche 42 56 551
–, und Opus Dei 43
–, Attentat vom 13. 5. 1981 56 f. 152 544
–, Besuch in der Bundesrepublik 100 101 196 301 334 336
–, Bischofsernennungen 103 148 231 296 444 540 556 558 588
–, Besuch in den Niederlanden 104 231 334 540
–, Redemptor hominis 114 118 240 467
–, Salvifici doloris 117 ff. 169 211 ff.
–, Neues Kirchenrecht 134 136 ff. 492
–, Sacrae disciplinae leges 138
–, Marienverehrung 152
–, Reise nach Südkorea, Thailand u. a. 183 ff. 252 ff. 557
–, Schweiz Besuch 192 f. 238 240 287 f. 291 ff. 300 f. 303 329 ff. 333 ff. 336 ff. 350 440
–, Personalveränderungen Vatikan 203 f.
–, Kardinalsernennungen 204
–, Redemptionis donum 240
–, Redemptionis anno 249
–, Apostolisches Schreiben über den Libanon 249 f.
–, UN-Rede 249 467
–, Reise auf die Philippinen und nach Japan 252
–, Reise nach Mittelamerika 253
–, Treffen mit US-Präsident 254
–, Weltrat der Kirchen 300 f.
–, Schweizbesuch 1982 329
–, Spanienreise 336 501
–, Brief Gründonnerstag 1979 338
–, Catechesi tradendi 428
–, Kanada-Reise 429 447 f. 540
–, Audienzansprachen 435
–, Ski-Ausflug 440
–, Besuch in Italien 440 447 537 f.
–, Dives in misericordia 467
–, Lateinamerika-Reise 1979 467 478 501
–, tridentinische Messe 496
–, Karibik-Reise 500 ff.
–, erste Polen-Reise 554
Papst Leo XIII.
– Rerum novarum 212
Päpstliche Kommission für die sozialen Kommunikationsmittel 203 344
Päpstliche Kommission für den Vatikan-Staat 203 f.
Päpstlicher Rat „Cor Unum" 196 203 f. 301
Päpstlicher Rat für die Laien 203 f. 557
Päpstliches Komitee für die Familie 20
Papst Paul VI. 36 300 338 403 444 454 469 474 481 f. 488 492 554 556
–, Humanae vitae 104 396 433 435 448
–, Populorum progressio 18 f. 353 467 487
–, Octogesima adveniens 19 467 570
–, Kurienreform 204 360 363
–, UN-Rede 249
–, Preis Paul VI. 349
–, Evangelii nuntiandi 428 467 481 562
–, Medellín 1968 467
–, Liturgiereform 496
–, Patriarch Athenagoras 553
Papst Pius V. 496
Papst Pius X. 169
Papst Pius XI. 237
–, Quadragesimo anno 584
Papst Pius XII. 454
–, Humani generis 229
Papstreisen 100
Parlamentarismus 495
Parsismus 572
Parteien 347 371 493 ff.
Partnerschaft 214 318 ff. 372 407 529 542
Pastoraler Dienst
– Spiritualität 52 f.
Pastoral
– in Argentinien 37 f.
– auf dem Land 313 ff.
– der Jugend 404
– der geistlichen Berufe 404
Pastoralreferenten, -assistenten 53 57 136 f. 232 f. 288 315 332
Pastoraltheologie 93
Patristik 524
Paulus 45 47
Paulusgesellschaft 416
Pax Christi 453 455 574 588
Pazifismus 68 446 494
Person
–, Würde der 21
–, geistige Natur der 469
Pfarrgemeinde 18 41 83 145 168 214 253 287 290 297 342 433
– und Alleinerziehende 276
– auf dem Land 314
–, Basisgemeinden 425 ff.
– und Armut 571
Pfarrgemeinderat 18 278 288 315 342 376
– und Kirchenrecht 135
Pfingstler 185 242 430 452
Phantasie 189 308 372 376
Philosophie 19 221 410 537
–, im Theologiestudium 57 ff. 327
– Karl Rahner 222 f.
–, und Schöpfungsdenken 416
Pietismus 198 389 f.
Pluralismus 64 195 243 295 346 373 391
– im Schulwesen 9
– in Nicaragua 116 163
– kontextueller Theologien 177
–, theologischer 200 284 331 334 441 f.
– im Katholizismus 345 347 379
Pneumatologie 72 303
Politik 18 f. 148 195 198 294 374 390 570
– und Christsein 15
– und Religion 17 94 147
– und Frau 30
– und christliche Botschaft 200 f.
–, gewandeltes Verständnis 201 347 493 ff.
– und Islam 438
– und Frömmigkeit 512
– und Glauben 522
–, politische Führung 539
–, politische Aktivität 583
Politologie 177
Polygamie 111
Populorum progressio 18 f. 353 467 487
Pornographie 502 536 585
Positivismus 58
–, dogmatischer 223
Postindustrielle Gesellschaft 98 503
Postmoderne 151 307

Prädestination 94
Praxis 470ff.
– der Kirche 478 490
– Glaube als 481
Predigt 286 376 531 550
Presbyterianer 148 185f. 327 429ff.
– in Kanada 429ff.
– in Pakistan 534
– in den USA 539
– in Neuseeland 539
– in Ghana 539
– in Südafrika 539
Priester 41 48 53 138 146 206 232 239 241 244 278 288 300 304 330f. 334f. 427 448 515
– und öffentliches Amt 244 392 396f. 401ff.
–, Spiritualität 285
–, viri probati 48 292 315f. 331 540
– auf dem Lande 315
–, Papst in Einsiedeln 331f. 336ff.
–, Bischofssynode 1971 338
– und Laien 540
Priesterausbildung 584
– in der Schweiz 54f. 135 287f.
–, tridentinische 176
– in den Niederlanden 231
– in China 327 329
– in der Bundesrepublik 537
–, Liturgie 550
Priesterbruderschaft St. Pius X. 45 492
Priesterkleidung 135 537 585
Priestermangel 91 184 231f. 262 288 292 297 314 376 401 425f. 448 535 549
Priesternachwuchs 433f. 488
Priesterrat 85 137
Priestertum 93
–, gemeinsames aller Gläubigen 96 391 426 526
– der Frau 285 435 448
Pro Familia 153 348
Pro Oriente 310 552ff.
Protestantismus 1 2 46 69 189 284 391 486 490
– in China 48 325 327f.
– in Österreich 61 293 308ff.
– und Schöpfung 73f.
– in den USA 92 451
– in der Bundesrepublik 96 389f. 448ff. 530f. 588
– in Indien 139
– in Korea 184ff.
– in den Niederlanden 233
– in Tansania 237
– in der Schweiz 238 240 291f.
– in der DDR 241
– in Deutschland 304ff. 357ff.
–, Abendmahlserneuerung 357ff.
– in Kanada 429
–, Rudolf Bultmann 489f.
–, Heilige 522ff.
–, Bekennende Kirche 524
– in Pakistan 534
– in Nigeria 582
–, gedachte Religion 586
Psychoanalyse 195 285
Psychologie 5 198 211f. 439 505
Psychotherapie 324

Q

Quadragesimo anno 584

R

Radikalität 49 170f. 240
Radio Vatikan 344
Randgruppen 533
Rassismus 109 177f. 260 351 406 540 575
Rationalismus 67 468
Rationalität 32 58 150f. 374 413
Realpräsenz 359
Recht
–, islamisches 110
Rechte 491 505
–, neue 412 506
Rechtfertigung 3 4 45 94 147 227 244 367 466 523 539
Rechtsstaat, demokratischer 151 368
Redemptionis donum 240
Redemptor hominis 114 118 240 467
Reformation 1 3 43 73f. 145 208 243 270 291 489 499 548
– und Papsttum 281
–, Kirchenverständnis 305 391
–, Bekenntnis 306
– in Österreich 308
– und Bildung 311
–, Bilderverbot 491
–, Heiligenverehrung 523ff.
Reformatorische Kirchen 138 304 305 432 499 551
– und Abendmahl 360
Reformierte Kirche 43 146 234 264 279 291 293 351 588
– in Österreich 310
– in Jugoslawien 488
– in Schottland 539
Reformierter Bund 305 488f.
Reformierter Weltbund 48
–, Dialog mit katholischer Kirche 96 310 333
–, Dialog mit Anglikanern 392
–, Dialog mit Lutheranern 407
Reich Gottes 51 126 243 252 279 404 470 474 543
Religion 239f. 294 343 374 379 391 394 439 556
– und Politik 7 17 94
– und Frau 29
– und Jugend 62
– in der Bundesrepublik 96
–, protestantische Auffassung von 188
– und Moderne 195
– in den USA 201 398f. 450f.
– und Kommunismus 263f.
–, Unterbrechung 298
– und Literatur 306ff. 412f.
– in China 328
– als Lebenspraxis 345
–, institutionalisierte 384
– und Leben 426
– in Kanada 433f.
– und Marxismus 470
–, Sinnfrage 491 513
– und Ethik 512
– und Naturwissenschaften 514f.
– in den Medien 532
– und Frieden 572
Religionen 45 177 284
– nichtchristliche 71 337 341 407 547 561ff. 586
–, Stammes- 24 186 562 564 572
–, afrikanische 237 562 572
–, östliche 443 566
–, indianische 572
Religionsfreiheit 13 57 61 141 158 186 195 501
– in Albanien 196
– in Polen 210
– in der DDR 241
– in Vietnam 254f.
– in China 325 328 492
– in der UdSSR 488
– in Jugoslawien 488
– in Pakistan 535
Religionsgeschichte 194 413
Religionskritik 285
Religionslehrer 57
Religionspädagogik 356
Religionsphilosophie 222
Religionspolitik
– in den kommunistischen Staaten 263ff.
– in China 329
Religionssoziologie 195
Religionsunterricht 36 151 158f. 174 205 241 266 290 295 356 391
– in Italien 293 558
– und Ökumene 312

–, islamischer 344
– in Pakistan 535
Religionswissenschaft 343
Religiosität 34 189 394 569
–, östliche 24
– in Italien 343 557
– in Indien 384
– in Kanada 434
– in den USA 451
Republikanismus 47 520
Restauration 202 239f. 491 547f.
Revolution
–, industrielle 507
–, friedliche 518
–, technologische 568
Ritenstreit 475
Ritus 298 382 490
–, tridentinisch 492 496
Rundfunk 440 588
–, Kirche im 344 533f. 537 540
Rüstung 11f. 42 179 241 296 305 351 370 380 445f. 465 494 502 538 542 559 585

S

Sakrament 4f. 8 46 47 165 285f. 303 315 339f. 405 433 448 491 524 555
–, Kirche als 95
– der Ehe 174
–, Sonntag als 299
–, Abendmahl 358ff.
–, Befreiungstheologie 472
– der Buße 554 587
–, Vorbereitung auf die Sakramente 571
Sakramentsgemeinschaft 138 205ff. 280 392
Säkularisierung 169 195 313f. 317 323 374 389 407 472 548
–, Italien 159 554 558
–, Dritte Welt 166 177 501
–, Religionen 566
Salvifici doloris 117ff. 169 211ff.
Sapientia christiana 205 342
SCEAM-SECAM (Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar) 179 403ff. 427
Scholastik 180 194 218 524
Schönstatt 290
Schöpfung 20 30 32 99 147 229 284 293 295 299 352 376f. 539 547f. 586
–, neue 50 93f. 190 360
–, Endlichkeit 393ff.
–, Mensch und Natur 414ff.
– sauftrag 567
Schöpfungslehre 69ff. 284f. 395 414ff. 439
Schuld 24f. 120 212 216 218 227 307 322ff. 466 587
Schule 19f. 22 271ff. 371f. 433
– in Argentinien 38
– in Kenia 40 42
– in der DDR 44 48
– in Bangladesh 90
– in Italien 158
– in den USA 201f.
–, Arbeit der Kirche 295
– in Guinea 344
– in Indien 384
– in Frankreich 391 506
– in Afrika 404
– in Lateinamerika 476
– in Pakistan 535
– in Österreich 584
Schule, katholische 8ff. 289
– in Frankreich 8ff. 66f. 106f. 194 294 389 446
– in Spanien 96
– in Indien 140
– in der Schweiz 355ff.
– in Italien 389
– in Afrika 404f.
– in Pakistan 535
– in Nigeria 583
Seele 243 385
Seelsorge 53 57 224 378 389 392 449
– in den Niederlanden 232f.
–, ländliche 316
–, Priestermangel 376
– in Polen 437 537
– an der Hochschule 516
Sekretariat für die Einheit der Christen 3 96 244 301 310 333 367 407 553
Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen 203 341
Sekretariat für die Nichtglaubenden 572
Sekten 17 195 239 374 412 414 432f. 502
–, afrikanische 176 583
– in Südkorea 185
– in den USA 262
Selbstbestimmung 517 546 576
Selbsterfahrung 214 395 452 513
Selbsterlösung 24 470 484
Selbsthilfebewegung 93 113
Selbstmitleid 214 216
Selbstverantwortung 213
Selbstverteidigung 10
Selbstverwirklichung 51 173 191 197ff. 246 282f. 416 439 530
Seligpreisungen 123 375 466 473
Seligsprechung 264 340 435 448
Seminarausbildung
– in der Schweiz 54f. 135 331 334
Sexismus 177 351 407
Sexualerziehung 5 508 510
Sexualethik 285f.
Sexualität 87 172ff. 231 324 341 343 435 452 510f. 513 542
Sexualmoral 285f. 431
–, kirchliche 106 433
Shintoismus 572 575
Sicherheitspolitik 16 44 370 375 445 448 587
Sicherung, soziale 389 458
Sieben-Tage-Adventisten 327f.
Sikhs 142 572 574
Sinn 20 46 198 214 449 491 513
Sinnlichkeit 32
Sittlichkeit 371 477
Solidarität 17 84 119 132 278 296 377 427 506 508
– in Familie und Nachbarschaft 21 23 569ff.
– mit Unterdrückten/Armen 29 37 233 467
– mit Alleinerziehenden 273
– mit scheiternden/gescheiterten Ehen 276
– mit wiederverheirateten Geschiedenen 277
– mit der Schöpfung 295
– der Bischöfe mit dem Papst 331
–, internationale 332 465
–, Nacht der 379
– mit Polen 456
– und Gerechtigkeit 465f. 495 538
– und Partizipation 490
–, soziale 507
– mit den Toten 526f.
–, intellektuelle 576
– mit den Arbeitslosen 584
–, Entsolidarisierung 587
Sonntag 90 297ff. 315 492 536
–, Gottesdienst am 166 316 360 433 491 549
–, italienische Bischöfe 293
Sozialarbeit 16
– in Indien 140
– in Korea 185
– in Pakistan 535
Sozialdemokratische Partei Deutschlands 5 17 19 80 163 201 246 273 302 379 493ff.
Sozialdienst katholischer Frauen (SKF) 278
Soziale Frage 19
–, neue 18 457
Sozialethik 145 156 365 434 447f.
–, lutherische 408
Sozialisation 198
Sozialismus 35 93 237 325 434 446 492 587
–, afrikanischer 39 234
–, islamischer 109
–, Kirche im 241
–, Religion im 264

– in Lateinamerika 478
– in Frankreich 504ff.
Sozialistische Partei Österreich (SPÖ) 64 100 256ff. 400 509f.
Sozialpolitik 19 200 247 263 430f. 457ff. 503 538 567ff. 586
Sozialwissenschaften 58f. 177 283 318 327 348f. 374 390 392 468f.
Soziologie 177 191 318 348f. 365 505
Spiel 298 379 399
Spiritualität 32 48 52f. 55 148 218 223 244 252 283 290f. 317 347 351f. 441 443 445 584
–, priesterliche 285 335
–, Ashrams 381ff.
– von Franz von Assisi 556
– im Alltag 586
Sport 30 372 384 399
Sprache 30 45 384 409 411 414 432 556
–, liturgische Sprachen 549 583
Staat
– und Familie 21f.
–, starker 506f.
Staatskirchenrecht
– deutsches 158
Staatskirchentum
–, italienisches 159
–, skandinavisches 159
Stadt, menschengerechte 436 570
Sterben 377 513
Sterbehilfe 248f. 296 377
Sterilisation 22 48 396
Strafrecht 23
Strafvollzug 372
Studenten 18 511ff.
–, -gemeinden 511ff.
Studienkreis „Kirche und Befreiung“ 482
Stundengebet 339 379 491
Subjektivismus 103f.
Subjektivität 26 198 213 223 410 417
Subsidiarität 16f. 20 389 459
Sucht 17
Sühne 47
Sünde 4 5 24ff. 45 47 56 95 122ff. 277 307 322ff. 340 464 466f. 472 479 539 546 587
–, soziale Ungerechtigkeit 353 467
–, sündhafte Strukturen 477
Symbol 152 285 472 515
–, religiöses 209 299 358 490 546
Syrisch-orthodoxe Kirche 139
Sacrae disciplinae leges 138
Sakrales 343

T

Taizé 62 383 526
Taufe 165 184 194 207 232 290f. 303 326 337f. 344 404 432 449 472 492 583
– und Ökumene 392 489 587
– durch Laien 549
Technik 20 69 269ff. 283 371 399 414ff. 447 451f. 465 474 495 508 513 566
–, Ethik der 514
–, neue 530
–, europäische 563f.
Technologien, neue 149 269ff.
Telefonseelsorge 312
Terrorismus 196 241
– in Peru 142ff.
Teufel 524
Theater 238 541
Theodizee 217
Theologie 5 15 19 45 148 218 224ff. 365 410 469 543
–, Luthers 3 4 47
–, Erbsündenlehre 24
–, feministische 29ff. 178 194 239
–, politische 51 426
– und Philosophie 57ff.
–, natürliche 69ff. 439
– und Glaube 95
–, evangelische 96 138 222 436 489f. 523
–, neuscholastische 169 176
–, christlich gelebte Ehe 174
– in der Dritten Welt 175ff. 443 480
–, kontextuelle 176 179 331 441ff.
–, afrikanische 176 194 441 443
–, schwarze 176
– der Dritten Welt 177 441 473
–, ökumenische 178
–, regionale 200 364f. 441 487 497
–, Karl Rahners 220ff.
–, Inkongruenz mit anderen Wissenschaften 228f.
– und Spiritualität 244
– französische 283ff.
– und Literatur 306ff. 413
–, Schuld und Sünde 324
–, Pluralismus in der 331 334 441ff.
–, lutherische 408
– und Ökologie 414ff.
– des Körpers 435
–, islamische 438
–, asiatische 441
–, Rudolf Bultmanns 489f.
–, liberale 489
–, dialektische 489
–, katholische 490
–, narrative 534
–, Menschenrechte 539
– der nichtchristlichen Religionen 562
Theologie der Befreiung 29 176f. 200 219 251f. 348 364f. 390 425f. 434 435 441ff. 445 463 475ff. 480ff. 501 515 540
–, Instruktion der Glaubenskongregation 464ff. 442 464ff. 479f. 480
–, peruanische Bischöfe 482 498
– Kardinal Höffner 496f. 537
– Kardinal Ratzinger 547
– Jesuitengeneral 584
Theologiegeschichte 221
Theologische Fakultät(en) 57 151
– in der DDR 96
– in Nordrhein-Westfalen 205f.
– in den Niederlanden 231
– in Österreich 342
– in der Bundesrepublik 342
Theonomie 418
Theozentrik 523
–, kosmologische 391
Thomas von Aquin 45 69 180 191 218 417f. 525
Tod 23 119 122ff. 171 243 276f. 343 349 412ff. 452 465f. 527
–, Recht auf den eigenen 249
–, Todesbewußtsein 413
Todesstrafe 57 583
Toleranz 4 48 210 322 346 433 445 455 530 572
–, religiöse 253 386 431
– im interreligiösen Gespräch 565
Tradition 2 5 31 45 145 146 151 167 262 311 408 575
–, islamische 8
–, kirchliche 43 190f.
– Glaubens- 232
–, apostolische 280
–, unverkürzte 391
–, Erzähl- 543
–, religiöse 563 573
Traditionalismus 45 54 239 241 259 296 328 558 586
– tridentinische Messe 496
Transzendenz 118 198 474
Trauung 135 165 174 194 232 300 449 540
Treue 172ff. 219 277 296
– zur Kirche 224
– zum Priestertum 338 341
– zum Menschen 341
– zu Christus 502
Tridentinische Messe 492 496 550
Tugend 189 199 243 385 467 524 529f. 542
–, Gehorsam 548

U

Umkehr 56f. 191 322 325 340 451 473 516
Umwelt 3 30 69 97 99 178 259 295 305 343 347 351 377f. 379f. 392 393 406f. 414f. 447f. 494f. 521 530 539
Umweltpolitik 18 346 393 578
UNESCO (Sonderorganisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur) 110f. 574 575ff.
Unfehlbarkeit 226 280 365f. 439 553
Ungehorsam, ziviler 53 587
Unierte 249
Universität 513f.
Universalismus
– im Judentum 78
Universalität 147 194
– der Kirche 337
Universität 149f.
–, katholische 170 196 296
Unterdrückung 252 465 467 480 483
Unterentwicklung 19 98 109 351 378 423 480 539
Unterhaltung 151 294 392
Urgeschichte 25f.
Utopie 57

V

Vaterunser 196
Vatikan 48
– Abrüstungsfrage 42f.
–, Beziehungen zu den USA 44
– und Cevina 146
Verantwortung 8 66f. 98 214 239 328 342 369 374 377 389 395 448 467 538 573
Verband der Katholischen Mädchensozialarbeit 85f.
Verbände, kirchliche 6 17ff. 245 276 278 287 297 332 345ff. 375 495 556
– und Pfarrgemeinden 389
Verband katholischer Einrichtungen Heim- und Heilpädagogik 85
Vereinigte Evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) 2 206f. 305 344 357 359 528 588
–, Generalsynode 551f.
Vereinte Nationen (UNO) 110f. 113 241 312 392 402 573
–, Weltbevölkerungskonferenz 180 183 341 396
–, Johannes Paul II. 249 341
–, Paul VI. 249
–, Menschenrechtserklärung 447
–, UNESCO 575ff.
Vergebung 6 173 322 325 587
Verheißung 200 243 277 491 541
Verkirchlichung 347 533
Verkündigung 2 15 24 34 36 87ff. 95 340 449 478 489 531 534 586
–, Tat- und Wortverkündigung 18
–, Vorrang der Gottesfrage 170
–, Zeugnis christlich gelebter Ehe 174
–, Leiden 214
– im Rundfunk 537 540
–, Schwäche der 558
Vernunft 47 58f. 109 173 299 391 411f. 588
– und Glaube 222 491 543
–, solidarische 587
Versöhnung 6 47 56 62 240 254 403 439 472 500 555 585
–, Bischofssynode 1983 338
–, deutsch-polnische 455
– zwischen Kirchen 499f.
–, Nordirland 520ff.
– mit Gott 523f.
Verstädterung 65f. 176 181 538 569
Verteidigung 10 369
–, Frankreichs 68
Vertriebenenseelsorge 436 437 454
Vetus Latina 342
Volk 166 191
–, heiliges 50
– aus dem Glauben 51
Volksfrömmigkeit 139 326 523 525 550 556 586
Volkskirche 3 41 49 61 190 306 317 379 426 428 471 479 502 552
–, Iglesia Popular 402f.
–, EKD-Umfrage 448ff. 552
Volksreligiosität 195 262 474 556
Vorbild 2 385

W

Wachstum 98 155f. 343 346 415 447 493 503 567f.
Wahrheit 4 58 87 188f. 239 243 295 360 373 385f.
–, Rangordnung der Wahrheiten 170 226 439 522
–, marxistische Auffassung 470
– und Befreiungstheologie 471 483
–, Ökumene 489
Waldenser 42 157f.
Wallfahrt 62 381 383 546
Warschauer Pakt 370 538
Warten 541ff.
Wehrdienst 196
Wehrdienstverweigerung 67 426
Weiblichkeit 29 32
Weihesakrament 303
Welt 46 51 70 190 515 524
–, Endlichkeit der 393ff.
–, Öffnung zur 547f.
Weltbünde, konfessionelle 45 352
Weltfriedenstag 56f. 93f.
Weltgebetstag der Frauen 312
Weltinformationsordnung 576f.
Weltkirche 204 487
– und Ortskirchen 329 565
Weltkonferenz der Religionen für den Frieden 564 572ff.
Weltkrieg(e) 119
–, Zweiter 75
Weltmissionskonferenz 1980 96 351
Weltverantwortung des Christen 64 358 376 586
Weltwirtschaftsordnung 178 423 573 585
Werbung 542
Werte 151 322 343 448 450 511 556 585
Widerstand 44 53
–, gewaltloser 446
Wiedervereinigung 95
Wiederverheiratung Geschiedener 193 206 277 334 338 366 376
Wirklichkeit 70 188f. 285 469
Wirtschaft 28 191 241 371 375 385 416 447 458 476 495 542 572 588
–, Hirtenbrief der US-Bischöfe 44 489 585f.
–, islamische 111
–, Arbeitslosigkeit 155ff.
– in Österreich 257
–, Wachstum 343
–, freie 477
– in Frankreich 505 538 567ff.
–, Bankensystem 584f.
Wirtschaftsethik 286
Wirtschaftspolitik 18f. 79 97 145 156 263
– in Großbritannien 503f.
– in Frankreich 507
– in den USA 539 586
Wissenschaft 26 32 196 296 330 371 411 415f. 451 465 474 513f.
– und Literatur 413f.
–, marxistische Analyse 468
–, europäische 563f.
–, UNESCO 579
Wissenssoziologie 101
Wohngemeinschaft 513
Wohnung 23 191 274 459 538 569f.
Wort 439 491 524
Würde des Menschen 21f. 151 241 262 276 333 338 340 341 342 374 391 396 464f. 468f. 477 484 501 539 573 575 584

Z

Zärtlichkeit 67 187
Zehn Gebote 196 375 452 525
Zeichen, religiöse 63 358 514
Zeit 262 274 297f.

Zentralismus, römischer 166 300 334
Zentralkomitee der deutschen Katholiken 3 5f. 15 18f. 52 245 248 296 346 380 456
–, Friedensdiskussion 53 588
–, Christliche Botschaft und Politik 200f.
–, Alleinerziehende 273ff.
–, Vollversammlung 292f.
–, Familienpolitik 292f.
–, Abtreibung 292f.
–, Europawahl 293
–, weitere Gemeinsame Synode 293
–, Kirche und Kunst 306
Zeugen Jehovas 430 432
Zeugnis 53 490 500 501 588
Zinsverbot 110
Zionismus 74ff.
Zivildienst
– in der Schweiz 154
Zölibat 5 168 285 331 338 341 363 366 376 382 386
Zukunft 67 95 295 299 370ff. 381 392 414 522 567
Zwei-Reiche-Lehre 2
Zweites Vatikanisches Konzil 4 5 15 18 35 43 45 87 92 95 100 133 134 138 146 154 167 169 176 193 203 221 223 226 230 238 240 252 262 285 287 290 310 337f. 340 341 368 392 397 403 426 433f. 440 441 465 470 480 487 488 490 492 548 584 586
–, Dekret über die Priesterausbildung 58
–, Kirchenkonstitution 88 191 337 525 527
–, Dekret über das Laienapostolat 88
–, Dekret über den Ökumenismus 101 146 300 310 439 552
–, Offenbarungskonstitution 146
–, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen 146 561f. 586
– und Papsttum 280f.
–, Erklärung über die christliche Erziehung 355
–, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 420 467
–, Traditionalisten 496
–, Konzilsbilanz 547
–, Liturgiekonstitution 548ff.
–, Ekklesiologie 550

Länder

A

Afghanistan 108 112 161 505 536 f.
Afrika 39 115 f. 165 f. 236 312 369 575 579
–, Theologie in 175 ff. 327 441 ff.
–, Bevölkerungswachstum 181
–, Sahel-Zone 196
–, Flüchtlinge 392
–, afrikanisches Konzil 403 ff.
–, SCEAM-SECAM 179 403 ff. 427
–, südliches 406
–, Hunger 420 ff.
–, Basisgemeinden 425 427
–, Liturgie 549
–, Inkulturation 549
–, Stammesreligionen 562
–, interreligiöses Gespräch 564 f
–, Weltinformationsordnung 577
Ägypten 108 110
Albanien 196
Algerien 295
Amerika 369 384 423
Angola 115 425
Argentinien 196 425 475
–, Kirche 35 ff.
–, Bischofskonferenz 35 ff.
–, Verschuldung 202
Asien 113 116 312 326 488
–, Theologie in 175 ff. 441 ff.
–, FABC 176 179 405 427
–, Bevölkerungswachstum 181
–, Kirche in 254
–, Basisgemeinden 425 f.
–, Liturgie 549
–, Inkulturation 549
–, interreligiöses Gespräch 562 ff
–, Weltinformationsordnung 577
Äthiopien 540
Australien 89 371

B

Bahrein 110
Bangladesh 89 ff.
Belgien 83 286 302 438 573
Benin 582
Berlin 164 438 498
Brasilien 113 f. 196 251 453 475 487
–, Bischofskonferenz 37 251
–, Verschuldung 202
–, Visitationsreise Höffner 348
–, Kirche der Armen 378
–, Theologie der Befreiung 390 435 481
–, Basisgemeinden 425
–, Fall Boff 435 485 ff.
–, Gottesdienste ohne Priester 549
Bulgarien 264 ff. 436 444 544
Bundesrepublik Deutschland 41 87 89 93 95 187 257 324 335 353 f. 492 505 538 540 572 ff.
–, Friedensdiskussion 2 15 ff. 200 305 446 588
–, Synodendiskussion 5 f. 293
–, Kernenergie 26 ff.
–, und Frankreich 47
–, Ziviler Ungehorsam 53
–, und Polen 55 436 f. 453 ff. 497 f.
–, Ehe und Familie 66 292 f.
–, Arbeitslosigkeit 79 ff. 82 ff. 155 ff.
–, Papstbesuch 100 101 196 301 334 336
–, Ausländer 101 f. 260 440
–, Israelreise des Bundeskanzlers 102
–, Entwicklungspolitik 112 ff. 236 f.
–, Kirchenrecht 135 f.
–, Arbeitsmarktpolitik 145
–, Bildung 149 ff.
–, Jugend 153 317 ff.
–, Deutschlandpolitik 153 f.
–, Mittelamerikapolitik 161 ff.
–, freie Lebensgemeinschaften 171
–, Geburtenrückgang 180
–, Erwachsenenkatechismus 192 343
–, Europawahlen 195 240 f. 293 302 f.
–, Päpstlicher Nuntius 196 440
–, Die Grünen 201 493 ff.
–, Staatskirchenverträge in NRW 205 f.
–, Computerisierung 269 f.
–, Alleinerziehende 273 ff.
–, Bildung und Arbeit 281 ff.
–, Abtreibung 292 f. 348
–, Barmer Erklärung 293 304 ff.
–, Medienpolitik 293 f. 531 ff.
–, Justiz 294
–, Kath.-Theolog. Fakultäten 342
–, Islam 344 440
–, Katholizismus 345 ff.
–, FDP 349 f. 440
–, Abendmahlpraxis 357 ff.
–, Bundespräsident 368
–, Nachrüstung 375 494
–, Bundeswehr 392
–, Literatur 409
–, Basisgemeinden 424 426
–, Rundfunkwesen 440
–, Evangelische Kirche 448 ff.
–, neue Armut 457 ff.
–, Flick-Spendenaffäre 544 f.
–, Datenschutz 545 f.
– und UNESCO 575 ff.
Burundi 424 f. 492

C

Chile 36 492
–, Bischofskonferenz 37
–, Beziehungen Kirche – Staat 193 342
China 48 89 143 176 179 184 196 234 254 255 439 572 f. 579
–, Runcie-Besuch 96
–, Christentum in 146 325 ff.
–, Beziehungen zum Vatikan 159 ff. 179 183 325 f. 328 f.
–, Bevölkerungswachstum 181 f. 396
–, Religionsfreiheit 492
Ciskei 196
Costa Rica 60 162 181 560

D

Dänemark 83 302 406 540
Deutsche Demokratische Republik (DDR) 87 95 153 f. 165 368 ff. 436 444 572
–, Lutherfeiern 1 ff. 538
–, Synodaltagungen 43 f.
–, Kirche und Staat 48 263 ff.

–, Evangelische Theologie 96
–, Protestantismus 241 344 358 ff. 538
–, Katholische Kirche 244
–, Barmer Erklärung 293 305
–, Literatur 409
–, Katholikentreffen 540
–, UNESCO 576
Deutschland 55 310 454 476
–, Lutherjahr 1 538
–, Islam 7 f.
–, Nationalsozialismus 76
–, Barmer Erklärung 293 304 ff.
–, Bundespräsident 368 ff.
–, Lutheraner 405
–, Apostolische Nuntius 440
Dominica 351
Dominikanische Republik 260 262
–, Papstbesuch 501 f.

E

Elfenbeinküste 39
El Salvador 60 115 161 ff. 203 352 ff. 403 483 538 559 f.
Eritrea 112
Europa 237 366 370 f. 379 384 f. 392 405 415 423 450 456 f. 475 f. 521 537 574
–, Islam in 111
–, Christentum 165
–, Theologie in 175 441 ff.
–, Europäisches Parlament 195 240 f. 293 302 f.
–, Rat Europäische Bischofskonferenzen (CCEE) 204 405 499 f.
–, Vereinigung 368
–, Nachrüstung 390
–, Priesternachwuchs 488
–, Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 499 f.
–, Europäische Ökumenische Begegnung 499
–, Justitia et Pax 584 f.
Europäische Gemeinschaft (EG) 41 195 240 241 302 368

F

Frankreich 65 ff. 81 83 187 195 296 302 369 382 f. 429 438 504 ff. 550 575 579 588
– Schulstreit 8 ff. 106 f. 194 195 243 294 389 446
–, Franziskusoper 33 f.
–, Katholizismus 45
– und Deutschland 47 456 497
–, Katechese 54
–, Kirchenrecht 135
–, Erklärung Kardinal Lustigers 145 f.
–, Theologie 221 283 ff.
–, Ausländer 295
–, Formen christlicher Gemeinschaften 342
–, Kirche und Politik 397
–, neue Rechte 412 491 492 506
–, Basisgemeinde 424 426
–, Europawahlen 491
–, Arbeiterpriester 492
–, neue Armut 538 567 ff.
–, Bischofskonferenz 585

G

Gambia 425
Ghana 539 549 564 582
Grenada 559
Griechenland 196 264 302 554
Großbritannien 41 83 178 195 244 257 270 302 392 429 ff. 574 588
–, Kirche und Nachrüstung 10 ff. 502
–, England 75 77 502 ff.
–, Runcie in China 325
–, Warnock-Kommission 437
–, Wales 437 503
–, Opus Dei 445
–, Papstbesuch 448
–, Nordirland 500 516 ff.
–, Kirche und Politik 502 ff.
–, Falkland-Krieg 502
–, Bergarbeiterstreik 502 ff.
–, Schottland 539
– und UNESCO 575 579
Guatemala 115 162 165
Guinea 244 344

H

Haiti 430 440 501
Honduras 60 f. 162 559 f.
Hongkong 179 422 492

I

Indien 92 113 116 167 177 534 537 544 572
–, Katholische Kirchen 139
–, Bevölkerungswachstum 181 f.
–, Ashrams 381 ff.
–, Gottesdienste ohne Priester 549
–, interreligiöser Dialog 562 f.
–, Inkulturation 565
Indonesien 110 182 183
Iran 7 108 110 270 536
Irland 83 178 500 583
–, Nordirlandkonflikt 516 ff.
Island 579
Israel 57 96 108 235 249 455 f. 576 f.
– und das Reformjudentum 74 ff.
–, Bundeskanzler in 102
– und Vatikan 249 333
Italien 55 83 87 292 302 303 335 343 440 476 575
–, Papst in evangelischer Kirche 42
–, Konkordat 157 ff. 293 397 f. 558 585
–, Bischofskonferenz 293 540 585
–, Katholische Schule 389
–, Priester und Politik 397
–, Basisgemeinde 426 f.
–, Theologie 437
–, Papstbesuche 440 447 537 f. 584
–, Mafia 538 556
–, Abtreibung 540 585
–, Volksfrömmigkeit 550 556
–, Papst und Episkopat 554 ff. 585
–, Communione e liberazione 557
–, Katechismen 557 f.
–, Missale 557
–, Nationaler Kongreß 1985 558 585
–, Eucharistischer Kongreß 1983 558

J

Japan 46 81 f. 89 155 167 439 507 572 574
–, Papstreise 252
–, Liturgie 549
–, Inkulturation 564 f.
Jugoslawien 87 196 264 436 440 476 554
–, Kirchliche Presse 244
–, Nationaler Eucharistischer Kongreß 488

K

Kambodscha 143 430 577
Kamerun 425 440 582
Kanada 91 236 244 286 405 429 ff. 540 549
–, Papstbesuch 429 447 f. 540
–, liturgischer Dienst von Frauen 549
Karibik 165
Kenia 38 ff. 237 f. 427 540 572 574 f.
–, Bevölkerungswachstum 181 392
Kolumbien 162 181 296 486 538 560
Kongo 424

Korea 177 253 f. 439
Kuba 163 f. 181 259 f. 354 501 f. 559

L

Lateinamerika 35 ff. 113 354 405 579
–, Kirche in 41 204
– und die USA 161 ff.
–, Theologie in 175 ff.
–, Bevölkerungswachstum 181
–, Theologie der Befreiung 200 251 f. 364 f. 390 435 441 ff. 445 463 ff. 475 ff. 480 ff. 498 501
–, Celam zu Wirtschaftsfragen 202
–, Priesternachwuchs 244
–, Hispanics in den USA 259 ff.
–, Basisgemeinden 262 424 ff. 445
–, Priester und Politik 397 402
–, Kapitalismus 470 477 f. 497
–, Papstreise Karibik 500 ff.
–, Papstreise 1979 501
–, Verschuldung 502
–, Inkulturation 549 565
–, Volksfrömmigkeit 550
–, Weltinformationsordnung 577
–, Jesuiten in 584
Libanon 108 196 249 f.
Liechtenstein 289

M

Madagaskar 403 ff. 427
Malawi 425 427 540
Malaysia 183
Mali 110
Marokko 78 108 295
Mauretanien 110
Mexiko 162 260 f. 263 296 427 550 560
–, Verschuldung 202
Mittelamerika 61 115 142 161 ff. 259 f. 352 ff. 559 ff.
Mosambik 425 440

N

Naher Osten 57 89 96 102 249 f.
Namibia 57 406
Neuseeland 539
Nicaragua 59 ff. 115 162 ff. 354 480
– und die USA 60 f. 403 559 f.
–, Blockfreiheit 163
–, Priesterminister 392 396 f. 401 ff. 489
– nach den Wahlen 559 ff.
Niederlande 29 43 83 93 178 257 296 431 491 573
–, Kirche der 54 103 f. 137 230 ff.
–, Sondersynode der Bischöfe in Rom 230 498
–, Protestantismus 243
–, Priesterausbildung 288
–, Papstbesuch 104 231 334 540
Nigeria 203 539 580 ff.
Nordafrika 76
Nordamerika 366 476 487 521
–, Theologie in 175 f. 441 443
–, liturgischer Dienst von Frauen 549
Nordkorea 183 f. 186
Norwegen 344 352 540

O

Obervolta 301 f. 405 425
Ostafrika 39 427 540
Ostasien 439
Ostblockländer 165 542 579
Österreich 61 87 93 100 f. 155 244 256 ff. 353 400 f. 435 438 487
–, Katholikentag 6 51 61 ff. 241 401 509
–, Bischöfe 6 48 62 136 241 400 509 f. 584
–, Papstbesuch 6 61 ff. 241 308 329 335 f. 401
–, Priesterfrage 48
–, Familienplanung 104 ff.
–, Kirchenrecht 135
–, Jesuiten 224
–, Volkszählung 293
–, Abtreibung 241 248 508 ff.
–, Ämter und Dienste 241
–, Justiz 294
–, Ökumene 308 ff.
–, Pro Oriente 310 552 ff.
–, Kath.-Theologische Fakultäten 342
–, Literatur 409
–, Basisgemeinden 424
Osteuropa 75 436 488 498
Ozeanien 488

P

Pakistan 89 110 112 344 440 579
–, Katholische Kirche in 534 ff.
Palästina 57 75 f. 96 249
Panama 162 538 559 f.
Papua-Neuguinea 549
–, Papstbesuch 183 186 252 ff.
Peru 251 f.
–, „leuchtender Pfad" 142 ff.
–, Theologie der Befreiung 481 f.
–, Bischöfe 482 498
–, Papstbesuch 498
Philippinen 176 f. 179 408
–, Hirtenbrief der Bischöfe 44
–, Islam 112
–, Papstreise 252
–, Parlamentswahlen 387 ff.
–, Basisgemeinden 424 ff.
–, Gottesdienste ohne Priester 549
Polen 12 ff. 76 87 95 166 196 208 ff. 369 436 444 453 ff. 476 505 574
–, zweiter Papstbesuch 14 253 457
–, Verhältnis zur Bundesrepublik 55 497 f.
–, Kirche in 55 148
–, Polenhilfe 116
–, Landwirtschaftsfond 209 437 455
–, Kirche und Staat 263 f. 266 ff. 436 f.
–, Kirche und Politik 397
–, Basisgruppen 424 426
–, deutsche Minderheit 436 f. 453 ff. 498 537
–, Polnischstämmige 447
–, Juden 454
–, Fall Popieluszko 544
–, erster Papstbesuch 554
Portugal 152 296 476
Puerto Rico 260 262
–, Papstbeusch 502

R

Rumänien 264 ff. 456 498 588

S

Salomonen
–, Papstbesuch 183 186 252 ff.
Sambia 91 427 540
Saudi-Arabien 90 96 108 110 112 577
–, deutsche Waffenlieferungen 102
Schweden 48 82 155 187 310 396
–, Lutheraner 492
Schweiz 81 87 93 155 286 507 540 573 584 ff.
–, Neuregelung der Bistümer 43 291
–, Seminarausbildung 54 f. 135 287 f.
–, Kirchenrecht 135 f.
–, Zwinglijubiläum 145
–, Zivildienstinitiative 154
–, Papstbesuch 192 f. 287 f. 291 f. 300 f. 329 ff. 333 ff. 336 ff. 350 440

–, Hirtenwort der Bischöfe 192 f.
–, Katholizismus 287 ff.
–, „Synode 72" 287 289 332
–, katholische Schulen 355 ff.
–, Literatur 409
Senegal 425 578
Simbabwe 93 406
Singapur 183 422 572
Skandinavien 159 405
Somalia 112
Sowjetunion (UdSSR) 11 f. 17 55 89 257 295 369 f. 390 444 455 f. 507 537 572
–, Litauen 76 196 250 264
–, Rußland 78 264
–, Lettland 96
–, und Nicaragua 163 ff. 559 ff.
–, und Polen 210 544
–, Religionspolitik 264 ff.
–, und El Salvador 354
–, Ukraine 436 488
–, Rüstung 505
–, UNESCO 575 f. 578 ff.
–, Pax Sowjetika 587
Spanien 76 144 203 260 f. 292 476 500 579
–, Kirche – Staat 96
–, Papstbesuch 336 501
–, Basisgemeinden 426
–, Papst in Saragossa 500 f.
Sri Lanka 177 564 f.
Südafrika 39 48 117 179 196 296 438 440 539 550 576
–, Kirche und Staat 148
–, Schwarze Theologie 176
–, Gandhi 386
–, Apartheid 406 540
–, Gottesdienste ohne Priester 549
–, interreligiöses Gespräch 564
–, farbiger Bischof von Kapstadt 588
Südamerika 165 f. 209 260 365 421
–, Priesternachwuchs 488
Sudan 110 f. 405 540
Südeuropa
–, Volksfrömmigkeit 550
Südkorea 183 ff.
–, Papstreise 252 ff.
Syrien 196

T

Taiwan 159 f. 183 254 326 328 439
Tansania 40 f. 115 234 ff. 405 f. 425 427 540
Thailand 113 183 427
–, Papstbesuch 252 ff.
Togo 582
Tschechoslowakei (ČSSR) 94 250 496 505
–, Kirche und Staat 263 ff.
–, Basisgruppen 426 436
Tunesien 108 295
Türkei 110 544 572
–, Islam 7 f.

U

Uganda 425 427 540
Ungarn 14 48 87 259 405 505
–, Ökumene 146
–, Basisgruppen 148 426 492
–, Religionspolitik 264 266
–, Fall Bulányi 361
–, Evangelisch-lutherische Kirche 406 492
Uruguay 351

V

Vatikan 237 540 544 572
– und USA 92 f.
–, italienisches Konkordat 157 ff. 293 397 f.
–, Ambrosianol/IOR-Skandal 157 204
–, Beziehungen zu China 159 ff. 179 325 f. 328 f.
–, Personalveränderungen 203 f. 296
– und Polen 208 f.
– und Israel 249 333
– und ČSSR 250
– und Ungarn 266 f. 436
– und Frankreich 389
–, Bevölkerungspolitik 396
– und Nicaragua 396 401 f. 489
– und Haiti 440
–, Ostpolitik 444
– und Traditionalisten 496
– und El Salvador 538
– und Rumänien 588
Venezuela 162 181 560
–, Botschaft der Bischöfe 193 f.
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 29 41 44 48 82 89 184 196 238 295 351 371 387 399 405 429 ff. 475 507 540 544 549 572 ff.
–, Bischöfe 44 390 555 585 f.
–, Wirtschaftshirtenbrief 44 93 399 447 585
–, Präsidentschaftswahlen 44 559 585 f.
–, Kirche der USA 54 196
– und Nicaragua 60 f. 403 559 ff.
–, Judentum 76 ff. 455
– und Israel 77
– und der Vatikan 92 f.
–, Bischofsernennungen 148
–, Friedenshirtenbrief 148 390 489
–, Mittelamerikapolitik 161 ff.
–, Schulgebet 201 f. 398
–, lutherisch-katholischer Dialog 244
–, Papst trifft Reagan 254
–, Hispanics 259 ff.
–, Imprimatur-Entzug 294
– und El Salvador 353 f.
–, Rüstung 390
–, Bevölkerungspolitik 396
–, Priester und Politik 397
–, Präsidentschaftswahlen 398 f. 450
–, Lutheraner 405 539
–, Religion 450 ff.
–, Religion in den Medien 533
–, Sozialpolitik 539
–, Armut 539
–, Ökumene 539
–, elektronische Kirche 540
–, liturgischer Dienst von Frauen 549
– und UNESCO 575 ff.
Vietnam 115 143 176 254 ff. 430 492 574
–, Flüchtlinge 573
Vorderer Orient
–, Blütestätte des Christentums 166

W

Westafrika 110
Westeuropa 476 538 542

Z

Zaïre 405 424 f. 427 440
Zypern 303

Personen

A

Acquaviva, Sabino 343
Agca, Mehmet Ali 56 544
Agnes, Mario 492
Aichern, Maximilian, Bischof von Linz 48 401
Alfonsín, Raul 35
Alszeghy, Zoltán 25
Altenburg, Wolfgang 392
Altermatt, Urs 289
Althaus, Paul 525 f.
Altner, Günter 415
Amery, Carl 415
Ancel, Alfred, früherer Weihbischof von Lyon 492
Anders, Günther 541
Andree, T. G. 232
Androsch, Hannes 400
Anyona, George 39
Aram, M. 575
Arinze, Francis, Erzbischof 203
Aristi, Nasilios von 280
Armstrong, David 148
Arnaldez, Roger 8
Arns, Paulo Evaristo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 36 483
Assmann, Hugo 251
Aubuisson, Roberto de 352
Auer, Alfons 377 414 ff.
Augustin, Franzise 588
Aulagnier, Paul 492
Aymans, Winfried 138
Awolowo, Obafemi 581
Azikiwe, Nuamdi 581

B

Babangida, Ibrahim 581
Bacher, Gerd 61 258
Baer, Ronald, Bischof von Rotterdam 233
Baggio, Sebastano Kardinal 203
Baishun, Shen 326
Ballestrero, Anastasio Alberto Kardinal, Erzbischof von Turin 558
Balthasar, Hans Urs von 222 349
Bangemann, Martin 350
Barner, Wilfried 308
Barta, Richard 250
Barth, Hans-Martin 391
Barth, Karl 221 526
Bartoszewski, Wladyslaw 455
Baruzzi, Arno 46
Barzel, Rainer 545
Basdekis, Athanasios 376 439
Bauerschmidt, Rolf 28
Bäumler, Christof 490
Bayer, Oswald 439
Bayerlein, Walter 6 376
Becker, Maria 238
Beckett, Samuel 541
Beinert, Wolfgang 524 526
Belaunde, Fernando 142
Bellah, Robert N. 452
Bellarmin, R. 524
Beltritti, Giacomo 96
Bender, Peter 95
Benn, Gottfried 307
Benoît, Alain de 506
Benya, Anton 101 259
Benz, Hermann 574
Berger, Peter 190 246
Berglar, Peter 445
Bergman, Ingmar 187
Berlinguer, Enrico 302
Bernardin, Joseph Kardinal, Erzbischof von Chikago 162 390
Bernstorff, Dagmar Gräfin 182
Betancur, Belisario 538
Bianchi, Jean 147
Bieger, Eckhard 533
Biffi, Giacomo, Erzbischof von Bologna 556
Bindschedler, Maria 323
Bingen, Dieter 15 211
Bitter, Gottfried 24
Blake, Jonathan 574
Blanckenburg, P. von 420
Blank, Josef 279
Blättel, Irmgard 5 296
Block, Bernhard 491
Blüm, Norbert 80
Bluyssen, Johannes, Bischof von 's-Hertogenbosch 231
Boff, Clodovis 251 390 435 483
Boff, Leonardo 251 428 435 480 ff. 496
Böhme, Wolfgang 43
Böll, Heinrich 306
Bonhoeffer, Dietrich 525
Borge, Tomás 60
Boss, Medard 324
Bouchareissas, Michel 107
Boulez, Pierre 33
Bossuet, J.-B. 525
Bovone, Alberto 203
Brand, Charles, Erzbischof von Straßburg 540
Brandt, Gerhard 96
Braun, Karl Heinz, Bischof von Eichstätt 296
Braunschweig-Ullmann, Renate 34
Brini, Mario, Erzbischof 196
Broichhausen, Klaus 28
Brooten, Bernadette 29
Bruyn, Günter de 306
Bulány, György 148
Burchardt, Gabriele 38 112 ff. 145 165 263 487 561
Bürkle, Horst 24
Busek, Erhard 259

C

Calves, Jean-Yves 195
Calvin, Jean 333
Camps, Arnulf 574
Caprile, Giovanni 4
Caprio, Giuseppe Kardinal 296
Cardenal, Ernesto 401
Cardenal, Fernando 392 396 401
Cardijn, Joseph 546
Carstens, Karl 1
Cartier, Jacques 429
Casali, G. 178
Casaroli, Agostino Kardinal 42 134 157 204 444 584
Casoria, Giuseppe Kardinal 203
Castellan, Georges 454
Castermans, Alphonsus Maria, Weihbischof in Roermond 231
Castillo Lara, Rosalio José, Erzbischof 138
Castro, Emilio 351 500
Chamorro, Edgar 560
Chapman, Leonard 261
Charalambidis, Stephanos 284
Chavez, Gregorio Rosa, Weihbischof in San Salvador 538
Chenu, Maria-Dominique 251
Chevènement, Jean-Pierre 446 507
Chidānanda, Swāmī 383
Chirpaz, François 343
Chomayni, Ayatollah 109
Christiansen, Rolf 357
Chun Doo Hwan 183 254
Cisneros, Henry 261
Clark, Alain 588
Concepcion, José 388
Congar, Yves 137 221
Cobb, John B. 415
Cook, Terence Kardinal, früherer Erzbischof von New York 148
Cordeiro, Joseph Kardinal, Erzbischof von Karachi 344 535
Corez, Jan 94
Cousin, Philip 93
Craxi, Bettino 157
Cremer, H. D. 420
Crisolini-Malatesta, Giuseppe 34
Cruz, Arturo 560
Cserháti, Joszef, Bischof von Pécs (Ungarn) 492
Csoklich, Fritz 65 259
Cummins, Johns., Bischof von Oakland (USA) 549
Czyrek, Józef 14

D

Dadaglio, Luigi, Erzbischof 203
Dahrendorf, Ralf 542
Daly, Cahal, Bischof von Down und Connor 516 ff.
Daly, Mary 29
Dam, José van 33
Daume, Willi 399
Decker, Mary 399
Del Mestri, Guido 196 205 440
Demke, Christoph 344
Denis, Philippe 147
Derksen, Karl 233
Deskur, Andreas M. 203
Dibelius, Otto 525
Dietzfelbinger, Hermann 588
Dikau, Joachim 283
Dikko, Umaro 583
Ding, K. H., Bischof in China 328
Diokno, José 387
Dirks, Marianne 30
Döding, Günter 80
Dohnal, Johanna 508 510
Doka, György 492
Dollfuß, Engelbert 100
Döpfner, Julius Kardinal, früherer Erzbischof von München und Freising 588
Doyle, James L., Bischof von Peterborough (Kanada) 549
Drewermann, Eugen 395 415
Drewitz, Ingeborg 30 306
Drews, Peter 142 389 537
D'Rosario, Hubert, Erzbischof von Shillong-Gauhati 141
Duarte, José Napoleon 538
Dubček, Alexander 496
Dumas, André 284 f.
Duplessis, Maurice 431
Duquoc, Christian 243 284
Dürrson, Werner 306
Düsterfeld, Peter 588
Dyba, Johannes, Erzbischof von Fulda 135 380

E

Ebneter, Albert 526
Eda-Pierre, Christiane 33
Eder, Franz Xaver, Weihbischof in Passau 148
Eitz, August W. 28
Elchinger, Léon Arthur, früherer Bischof von Straßburg 540
Emery, Paul-Yves 526
Ende, Werner 438
Engelmann, Ulrich 27
Engelmeier, Max-Paul 380
Eper, Marika 574
Eppler, Erhard 380
Epstein, Isidore 75
Erb, J. 525
Ernst, Angelika 26 28
Ernst, Hubertus C. A., Bischof von Breda 233
Ershad, H. M. 89
d'Escoto Brockman, Miguel 402
Espinoza, José 44
d'Estaing, Giscard 507
Estime, Jean-Robert 440
Estor, Marita 30
Etchegaray, Roger, Erzbischof 203 f. 302
Evers, Georg 180 329

F

Fabius, Laurent 446
Fagiolo, Vincenzo, Erzbischof 203
Fairservis, W. 415
Fallak, Hans 399
Falwell, Jerry 398
Favreau, François, Bischof von La Rochelle (Frankreich) 550
Fellini, Federico 187
Feneberg, Wolfgang 88
Fernandes, Angelo, Erzbischof von New Delhi 572
Ferraro, Geraldine 398
Figura, Michael 587
Fiordelli, Pietro, Bischof von Prato 540
Fischer, Heinz 510
Fischer, Markus 331
Flatten, Heinrich 138
Flick, Maurizio 25
Fliedner, Th. 525
Foley, John P., Erzbischof 203 344
Forck, B. J. 525
Forck, Gottfried 241
Forlani, Arnaldo 440
Forrester, John W. 415
Forster, Karl 527 f.
Forte, Bruno 437
Franke, Jürgen 26
Frankemölle, Hubert 195 428
Freire Falcão, José, Erzbischof von Brasilia 251
Freire, Paulo 480
Fresno Larrain, Juan Francisco, Erzbischof von Santiago 193 492
Frey, Hans-Günther 86
Friedberger, Walter 313 ff.
Friedländer, Michael 75

Frieling, Reinhard 3 242
Fries, Heinrich 4 221 376 551
Frisch, Alfred 68 508 580
Frisch, Heinz 343
Frischmuth, Barbara 306
Fritz, Walter Helmut 306
Frühwald, Wolfgang 323 408 ff.
Fuchs, Eric 285
Fuchs, Gotthard 491
Fuchs, Josef 343
Fuchs, Ottmar 533
Fukahori, Joseph Satoshi, Bischof von Takamatsu (Japan) 549
Fuliga, José B. 408
Funk, Rainer 45
Fürer, Ivo, Sekretär des Rates der europäischen Bischofskonferenzen 405
Fussenegger, Gertrud 306

G

Galli, Mario von 380
Gallo, Max 505
Gandhi, Indira 544
Ganoczy, Alexandre 416
Gantin, Bernardin Kardinal, Präfekt der Kongregation für die Bischöfe 203 405
Gantory, Robert 491
Gärtner, Bertil, Bischof von Göteborg 48
Gatimu, Caesar, Bischof von Nyeri (Kenia) 41
Geffré, Claude 194 284
Geißler, Heiner 153 296 380
Geldbach, Erich 242
Gelineau, Louis E., Bischof von Providence (USA) 196
Gelli, Claudio 193
Genscher, Hans-Dietrich 149 349 440
Geretry, Peter, Erzbischof von Newark (New Jersey) 294
Gerstenmaier, Eugen 545
Gesché, Adolphe 285
Ghosh, Aurobindo 382
Gijsen, Johannes Baptist, Bischof von Roermond 231
Giraudo, Cesare 47
Gisel, Pierre 284
Giussani, Luigi 344 557
Glassel, Horst 436
Gleixner, Christine 312
Glemp, Józef Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 148 196 208 436 537
Goldstein, Horst 425
Goltwurm, C. 525
González Cruchaga, Carlos, Bischof von Talca (Chile) 342
González, Felipe 501
Gorywoda, Manfred 13
Gössmann, Elisabeth 194
Gottwald, Gabriele 163
Götz, Alexander 257
Granz, George Monro 432
Greinacher, Norbert 179
Grothusen, K.-D 265
Grulich, Rudolf 436
Grycz, Wolfgang 436
Guiberteau, Paul 107
Gumppenberg, Thomas M. 96
Gustafsson, Lars 306
Gutiérrez, Gustavo 200 251 481 483
Guz, Eugeniusz 437
Guzmán, Abimael 143
Gy, Pierre-Marie 549
Gysi, Klaus 48

H

Habgod, John, Erzbischof von York 503
Hackethal, Julius 248 296
Haefner, Klaus 269 ff.
Hainz, Josef 376
Halbfas, Hubertus 307
Halkes, Catharina J. M. 29 f.
Hamer, Jérôme, Erzbischof 95 203
Hansen, Ulf 26
Hanson, R. P. C., anglikanischer Bischof 499
Hanssler, Bernhard 377
Härtling, Peter 306 308
Harvey, Julien 435
Häusler, Josef 33
Haussmann, Helmut 440
Heather, Bede 440
Heid, Helmut 282
Heim, Bruno, Erzbischof, Nuntius in London 12
Heimbucher, Kurt 389
Hechanova, Louis 388
Heintze, Gerhard 206
Heinz, Hanspeter 376
Helbling, Hanno 221
Held, Heinz Joachim 351
Heller, André 52
Hemert, Martien van 232
Hemmerle, Klaus, Bischof von Aachen 53 378
Hempel, Johannes, Landesbischof 293
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 85 155 244 482
Hengsbach, Friedhelm 145 587
Hennig, Ottfried 164
Henrich, Franz 344
Henrici, Peter 587
Herkenrath, Norbert 112 ff. 423 438 440
Heron, Alasdair 281
Herranz, Julian 138
Hertzsch, Klaus-Peter 408
Hervieu-Leger, Daniele 195
Heßler, Hans-Wolfgang 392 533 588
Heym, Stefan 306
Hingsen, Jürgen 399
Hintringer, Hermenegild 161
Hirsch, Helmut 27
Hoeren, Jürgen 92
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 48 60 92 175 248 445 454
Hofmann, Antonius, Bischof von Passau 148
Homeyer, Josef, Bischof von Hildesheim 455
Hommes, Jakob 417
Hommes, Ulrich 376
Hondarza, Vicente 144
Honecker, Martin 376 444
Honoré, Jean, Bischof von Tours 10
Hossiau, Albert 286
Huber, Wolfgang 148 305
Huberlant, François-Xavier 147
Hübner, Hans 47
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 10 244 392 445
Hünermann, Peter 480
Hunthausen, Raymond, Erzbischof von Seattle 294
Hurley, Denis, Erzbischof von Durban 148 550
Husar, Lubomir 436
Huxley, Julian 576

I

Iblaker, Reinhold 534
Idiagbon, Tunde 581
Infantes Florido, José Antonio, Bischof von Córdoba 96
Immer, Karl 155

J

Jachym, Franz 244
Jack, Homer A. 572
Jadot, Jean, Erzbischof 203
Jakober, Paul 355
Jańkowski, Henryk 13
Jarlan, André 492
Jaruzelski, Wojciech 13 208
Jaspert, Bernd 489
Jauch, Ernst-Alfred 436
Jazouli, Adil 295
Jenkins, David, Bischof von Durham 502
Jens, Walter 306 ff.
Jeziorkowski, Klaus 307
Jochem, Eberhard 28
Johannes XXIII. 238
Johannes Paul II. 42 196 238 240 301 336 ff. 344 392 435 440 445 488 f. 492 554
Jornod, Jean-Pierre 332
Jungblut, M. 82
Jüngel, Eberhard 95
Jüngling, Hans-Winfried 195
Jungmann, Josef Andreas 525
Jürgens, H. W. 421

K

Kada, Lajos 203
Kade, Gerhard 415
Kaiser, Matthäus 46
Kakol, Kazimierz 264
Káldy, Zoltán 406 492
Kallis, Anastasios 280
Kämpchen, Martin 382 386
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 379 588
Kampits, Peter 416
Kane, Philip 294
Kapellari, Egon, Bischof von Klagenfurt 244 259 401
Kasper, Walter 192 280 343 523
Kaunda, Kenneth 91
Kautzky, Rudolf 215 ff.
Kenntner, Eberhard 358
Kent, Bruce 11
Kenyatta, Jomo 39
Khan, Inamullah 575
Khol, Andreas 258
Kibira, Josiah 406
Kim, Angelus Nam Sou, Bischof von Su Won (Korea) 549
Kim Dae Jung 184
Kim, Stephen Sou Hwan Kardinal, Erzbischof von Seoul 185
King, Alexandre 392
Kirchschläger, Rudolf 100 510
Klaes, Norbert 561 ff. 574
Kleiner, Karl 533
Klinger, Elmar 146
Kloppenburg, Boaventura, Weihbischof in Salvador de Bahia 251 485
Knall, Dieter 310
Köberle, Adolf 526 f.
Koch, E. 523
Koch, Hans Georg 82
Koch, Marianne 392
Kohl, Helmut 245
Köhler, Oskar 222
Kohlmaier, Herbert 400
Kolvenbach, Peter Hans 43 396 402 584
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 62 100 244 258 308 401 488 508 510 552
König, Resi 389
König, Wolfgang 28
Kooptmann, Helmut 306
Kortzfleisch, Siegfried von 96
Köster, Heinrich M. 24
Krabbe, Günter 420
Kraszewski, Zbigniew, Weihbischof in Warschau 13
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 401 510
Kraxner, Alois 63
Kreisky, Bruno 256 400
Kretschmar, Georg 43 523
Kriele, Martin 587
Krollmann, Hans 344
Kronenberg, Friedrich 588
Krüger, Hanfried 46
Krüger, Herbert 263
Kruse, Martin, Bischof in Westberlin 357
Kugler, Georg 358
Kügler, Hermann 439
Kuharić, Franjo Kardinal, Erzbischof von Zagreb 488
Kühn, Ulrich 359
Kunert, Günter 306
Küng, Emil 147
Küng, Hans 29 306 f. 334 376 496
Kuntner, Florian, Weihbischof in Wien 405
Kurz, Paul Konrad 147 308
Kuschel, Karl-Josef 31 307

L

Lackmann, Max 526
Landázuri Ricketts, Juan Kardinal, Erzbischof von Lima 144 251
Landhal, Filip 189
Langer, Ingrid 181
Langer, Wolfgang 391
Lau, Ephrem 532
Laurentin, René 523
Lauret, Bernard 284 ff.
Laurien, Hanna-Renate 376 380
Law, Bernard F., Erzbischof von Boston 148
Lazareth, William H. 408
Leakey, Philip 42
Lefebvre, Marcel, Erzbischof 45 296 496
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 3 171 ff. 377 481
Lehmann, Reinhold 457
Leibniz, G. W. F. 525
Leich, Werner 44
Leicht, Robert 2
Leonhardt, Holm A. 195
Leuenberger, Robert 145
Lévesque, René 431
Levitt, Norma 575
Lewis, Carl 399
Liebermann, Rolf 33
Liedke, Gerhard 28
Lienemann, Wolfgang 243
Likoudis, James 294
Limagne, Joseph 425
Lindtberg, Leopold 238
Link, Christian 69 ff. 539
Linnemann, Hans-Martin 588
Lippert, Peter 222
Li Shien-nien, Staatspräsident von China 96
Lobkowicz, Nikolaus 196 296
Locher, Gottfried 145
Loewit, Kurt 104
Löhe, W. 525
Lohff, Wenzel 43
Lohfink, Gerhard 49 189 ff.
Lohfink, Norbert 49 189 ff.
Lohse, Eduard, Landesbischof 48 101 196 293 551
Łopatka, A. 209
López Trujillo, Alfonso Kardinal, Erzbischof von Medellín (Kolumbien) 204 482
Lorenz, Konrad 259
Loriod, Yvonne 34
Lorscheider, Aloisio Kardinal, Erzbischof von Fortaleza (Brasilien) 378 435 485
Löser, Werner 46 499
Lubachivsky, Myroslav, ukrainischer Erzbischof von Philadelphia 488
Luchterhand, Otto 268
Luck, Ulrich 147
Lücker, Maria Alberta 574
Luckmann, Thomas 190
Lüdicke, Klaus 438
Lünning, Hildegard 30
Lusinchi, Jaime 193
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 145 294 492
Luxian, Jin 327

M

Magrassi, Mariano, Erzbischof von Bari (Italien) 550
Maier, Hans 245 292 377
Maire, Edmond 507
Major, Georg 525
Malone, James W., Bischof von Youngstown (Ohio) 44 48 93 398
Malula, Joseph Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 405
Mamie, Pierre, Bischof von Lausanne-Genf-Freiburg 43
Manfredini, Enrico, früherer Erzbischof von Bologna 556
Manglapus, Raul 387
Manns, Peter 47 523
Manstein, Magdalena 218 ff.
Mappes, Alfons 405
Mar Ignatius Zakka I. Iwas, Oberhaupt der syrisch-orthodoxen Kirche 554
Marcinkus, Paul C., Erzbischof 204
Mariátegui, José Carlos 143
Marohl, Hans-Georg 389
Marquardt, Manfred 242
Martella, Ilario 544
Martimort, Aimé-Georges 549
Martini, Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 342 556 558
Mau, Carl 408
Mauer, Otto 312
Mauroy, Pierre 389
Maury, Jacques 588
Maute, Jörg 259
Maxwell, Grant 432
May, Gerhard 310
Mayer, Augustin, Erzbischof 203 f. 550
Mazur, Jan, Bischof von Siedlce 209
M'Bou, Amadou 578
McCann, Owen Kardinal, früherer Erzbischof von Kapstadt 588
McLean Greeley, Dana 572
Mead, Margaret 415
Meadows, Dennis L. 415
Medeiros, Humberto S. Kardinal, früherer Erzbischof von Boston 148
Meinhold, Peter 527
Meisner, Joachim Kardinal, Bischof von Berlin 48
Meister, Claus 333
Messiaen, Olivier 33
Messori, Vittorio 547
Metz, Johannes B. 179 417 424
Meyer, Christian 268
Meyer, Christoph 42
Meyer, Harding 281 376
Meyer-Abich, K. M. 417
Mieth, Dietmar 295
Mildenberger, Michael 574
Miller, Gabriele 30
Mitterrand, François 446 504
Miyake, Toshito 575
Mkhatshwa, Smangaliso 196
Mock, Alois 259
Möggenburg, Dietmar 399
Möhler, J. A. 527
Moi, Daniel Arap 39
Moltmann-Wendel, Elisabeth 29
Moltmann, Jürgen 391
Monchanin, Jules 383
Mondale, Walter 398
Montefiore, Claude G. 77
Montefiore, Hugh, Bischof von Birmingham 503
Moran Mar Ignatius Zakka I. Iwas, syrisch-orthodoxer Patriarch von Antiochien 392
Moser, Antonio 251
Moser, Georg, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 148 533
Mosis, Rudolf 196 296
Múgica, Carlos 35
Muhammad, Abdu 109
Muhammad, Ali 109
Muhammed, Martala 581
Mühleisen, Hans-Otto 324
Mulack, Christa 32
Muller, Fagoth 60
Müller, Gerhard L. 527
Müller, Johannes 182
Müller, Manfred, Bischof von Regensburg 137
Müller-Römheld, Walter 46
Mulroney, Brian 447
Mumm, Reinhart 526 f.
Muschg, Adolf 306 f.
Mwana'a Nzeki Ndingi, Raphael Bischof von Nakuru (Kenia) 41
Mwangale, Elijah 42

N

Naidoo, Stephen, Erzbischof von Kapstadt 588
Niwano, Nikkyo 572
Nell-Breuning, Oswald von 80 484 584
Nemoy, Leon 78
Nenning, Günther 259 510
Newiger, Hans-Joachim 323
Nguyen-Kim-Diên, Philippe, Erzbischof von Huê 255
Nguyen The Vinh 255
Nguyen Van Binh, Paul, Erzbischof von Ho-Chi-Minh-Stadt 255
Nguyen Van Ly 255
Nguyen Van Thuan 255
Nientiedt, Klaus 32 99 189 240 269 ff. 283 299 336 381 428 511 ff. 534 543
Nigg, Walter 525
Nipkow, Karl Ernst 307
Njonjo, Charles 38
Noé, Virgilio, Erzbischof 550
Noel, Clemente 144
Noelle-Neumann, Elisabeth 529
Nossol, Alfons, Bischof von Opole (Polen) 456
Novak, Jorge, Bischof von Quilmes (Argentinien) 36
Nyerere, Julius 234
Nyiri, Thomas 146

O

Obando Bravo, Miguel, Erzbischof von Managua 44 61 402
Obasanjo, Olusegnu 581
Oberloskamp, Helga 490
Obledo, Mario 261
Ochagavia, Juan 402
O'Connor, John, Erzbischof von New York 148 390 489
Oddi, Silvio Kardinal 136 557
Odinga, Oginga 39
Oeing-Hanhoff, Ludger 243
Ogle, Bob 244
Oliver, Dennis 432
Ordass, Lajos 406
Orszulik, Aloisy 344
Ortega, Daniel 44 401 559
Otani, Kosho 572
Ott, Heinrich 527
Otunga, Maurice Kardinal, Erzbischof von Nairobi 41 392 540
Ozawa, Seiji 33

P

Palmas, Angelo, Erzbischof 244
Pannenberg, Wolfhart 26 279
Papandreou, Damaskinos 280 553
Paradis, Marie Léonie 448
Parrales, Edgar 402
Paul VI. 300
Paupini, Giuseppe Kardinal 203
Peccei, Aurelio 392
Peitz, Marietta 30
Pellegrino, Michele Kardinal, früherer Erzbischof von Turin 557
Peña, Luis Amado 392 402 489
Perál de la Torre, Gabino, Bischof von Iquitos (Peru) 144
Perez Esquivel, Adolfo 38
Perón, Isabel 36
Pertini, Sandro 440 554
Pesch, Otto Hermann 45
Petuchowski, Jakob J. 79
Pfaffelhuber, Josef K. 27
Pflaum, Tonio 560
Pfürtner, Stephan 242 334
Pham-ngoc-Chi, Pierre Marie, ehemaliger Erzbischof von Da-Nang 255
Pichler, Josef 428
Pieroni, Alfredo 158
Pieschl, Gerhard, Weihbischof in Limburg 436
Piffl-Perčević, Theodor 554
Pinger, Winfried 163
Pinochet, Augusto 193
Piovanelli, Silvano, Erzbischof von Florenz 556
Piper, F. 525
Pironio, Eduardo Kardinal 203 f. 231
Pittau, Giuseppe 43
Planck, O. 526
Ploier, Eduard 401
Plourde, Joseph A., Erzbischof von Ottawa 540
Poggi, Luigi, Erzbischof 250
Poletti, Ugo 159
Popiełuszko, Jerzy 13 544
Portillo, Alvaro del 344
Portmann, Adolf 415
Postman, Neil 242
Potter, Philip 48 96 301 351
Pottmeyer, Hermann J. 138
Povilonis, Liudas, Bischof von Kaunas (Litauen) 444
Preusker, Dieter M. 27
Preus, David 540
Prezzi, Lorenzo 558
Prinz, Franz-Xaver 375
Przywara, Erich 225 524
Puchu, Zhao 574

Q

Quevedo, Orlando B., Bischof von Kidapawan (Philippinen) 388

R

Rabas, Josef 436
Rad, G. von 418
Radford Ruether, Rosemary 29
Radkau, Joachim 27
Rahman, Sheikh Mujibur 89
Rahman, Ziaur 89
Rahner, Karl 4 165 ff. 220 ff. 251 523 526 551
Rambosek, Leonore 89 511
Rapin, Hildegard 424
Rapp, Heinz 5
Ratsch, Ulrich 28
Ratzinger, Joseph Kardinal 200 223 251 280 360 ff. 482 547
Rau, Johannes 205
Rauscher, Anton 389
Rayes, Rodrigo 489
Raynaud, Philippe 47
Reagan, Ronald 161 202 254 259 398
Reding, Josef 306
Refouelé, François 284
Reischl, Helene Maria 281
Reiß, Heinrich 588
Reiter, Johannes 244 391
Rémond, René 243
Rennert, Jürgen 306
Repnik, Hans-Peter 236
Reymond, Bernard 333
Richter, Horst Eberhard 394 542
Riedel-Spangenberger, Ilona 587
Riegel, Kenneth 33
Riesenhuber, Heinz 344
Riley, Susan 432
Ringel, Erwin 211 ff.
Rinser, Luise 31 306
Rivera Damas, Arturo, Erzbischof von San Salvador 353 538
Roach, John R., Erzbischof von Saint Paul und Minneapolis 44
Robu, Ioan, Apostolischer Administrator von Bukarest 588
Rockenschaub, Alfred 508
Rohlfs, Jan 491
Rolly, Wolfgang, Weihbischof, Kapitelvikar in Mainz 52
Romero, Oscar, früherer Erzbischof von San Salvador 353
Roos, Lothar 195
Rossi, Agnelo Kardinal 203 483
Rossi, Opilio Kardinal 203
Roth, Paul 436
Rougé, Jacqueline 574 f.
Rozario, Michael, Erzbischof von Dhaka (Bangladesh) 91
Rozier, Joseph, Bischof von Poitiers 538
Ruh, Ulrich 3 26 69 ff. 138 151 183 235 286 313 ff. 325 360 378 408 ff. 443 561 ff.
Rummel, Alois 377
Runcie, Robert, Erzbischof von Canterbury 96 193 244 325 503
Ryan, Dermot J., Pro-Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker 203 405

S

Saathoff, A. 525
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 84 533
Saitoti, George 42
Salas, Rafael M. 341
Salcher, Herbert 400
Sales, Eugenio de Araújo Kardinal, Erzbischof von Rio de Janeiro 251 435
Saoud, Ibn 108
Sarah, Robert, Erzbischof von Conakry 344
Sauvage, Cécile 33
Saux, Henri le 382
Savary, Alain 106 294 446
Seckler, Max 95
Seeber, David A. 15 ff. 51 112 ff. 165 ff. 189 199 211 ff. 247 347 360 ff. 395 495 531
Seelmann-Eggebert, Rolf 421
Seligmann, Caesar 75
Semjkal, Ingrid 510
Seng, Cordelia 42 238 583
Senghaas, Dieter 439
Sequi, Sandro 34
Seraphim, Erzbischof von Athen 554
Seybold, Michael 25
Shagari, Shehu 581
Shannon, David T. 440
Shehan, Lawrence J. Kardinal, früherer Erzbischof von Baltimore 492
Shorter, Aylward 41
Siegert, Alexander 540
Siegfried, André 429
Silvestrini, Achille, Erzbischof 148 440 489
Simon, Dietrich 5
Simonis, Adrian, Erzbischof von Utrecht 103
Simonis, Walter 25
Sin, Jaime L. Kardinal, Erzbischof von Manila 388
Sinowatz, Fred 100 256 400 510
Slenczka, Reinhard 43
Slipyi, Josyf Kardinal, früherer ukrainischer Großerzbischof 488

Sibrino, Jon 251 483
Sodano, Angelo, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Chile 193
Sohn, Walter 145
Sölle, Dorothee 30 179 559
Sölling, Bodin 406
Sontheimer, Kurt 350 377
Splett, Jörg 377
Sporschill, Georg 224
Suárez, Fr. 524
Sudmann, Heinrich 389
Szabó, László A. 146
Szakos, Gyula, Bischof von Stuhlweißenburg 48
Szennay, András, Erzabt von Pannonhalma 87 146

Sch

Schäfer, Helmut 163
Scharfenberg, Joachim 299
Scharping, Thomas 182
Schätzler, Wilhelm 344 437
Schaup, Susanne 385
Scheel, Walter 545
Scheele, Paul Werner, Bischof von Würzburg 147 206 376
Schenk, Herrad 32
Scheptycky, Andrej 488
Scherer, Robert 223
Schifferle, Alois 45
Schiller, Karl 80
Schiwkoff, Todor 444
Schlaefer, Salvador, Bischof, Apostolischer Vikar von Puerto Cabezas 60
Schlegel, Jean-Louis 95
Schlier, Heinrich 222
Schlink, Edmund 94 527
Schmid, Josef 181
Schmidt, Enrique 560
Schmidtchen, Gerhard 528
Schmidt-Lauber, Hans-Christoph 359
Schmitz, Heribert 138
Schnackenburg, Rudolf 392
Schoch, Bruno 295
Schöne, Hubert 5
Schoonenberg, Piet 295
Schoop, Wolfgang 438
Schöpsdau, Walter 242
Schorr, Bruno 539
Schotte, Jan, Vizepräsident von Justitia et Pax 405
Schüssler-Fiorenza, Elisabeth 29
Schwarz, Leo, Weihbischof in Trier 302
Schwery, Heinrich, Bischof von Sion 329

St

Stählin, Traugott 534
Steck, Odil Hannes 25 417
Steffensky, Fulbert 586
Steger, Norbert 256
Stehle, Emil, Weihbischof in Quito (Ecuador) 61
Steigleder, Klaus 445
Steinbach, Udo 438
Steinköhler, Franz 145
Steyrer, Kurt 510
Stimpfle, Josef, Bischof von Augsburg 392
Stockhausen, Karlheinz 33
Stoll, Karlheinz, Bischof 552
Stone, Richard 44
Stratmann, Karl Wilhelm 283
Strauß, Franz-Josef 381
Strobl, Karl 63
Strolz, Walter 586
Sturm, Vilma 30

T

Tafawa Balewa, Abubakar 580
Tagore, Rabīndranāth 385
Tara, Vasana 253
Taube, O. von 525
Taylor, John B. 575
Tchidimbo, Raymond Marie, Erzbischof 244
Tersteegen, G. 525
Tesseraud, Madeleine 391
Tetzlaff, Rainer 181
Teufel, Erwin 15 ff.
Teutsch, Gotthard M. 416 f.
Thevenot, Xavier 285
Thils, Gustave 439
Thoma, Clemens 87
Thompson, Daley 399
Tillard, Jean-Marie 284 f.
Toinet, Marie-France 539
Tokarczuk, Ignacy, Bischof von Przemyśl (Polen) 13
Tomášek, František Kardinal, Erzbischof von Prag 250
Tonini, Ersilio, Erzbischof von Ravenna 558
Torres, Camilo 481
Touré, Sékou 244
Tourraine, Alain 506
Trageser, Karl H. 457 ff.
Traube, Klaus 27
Trinh-van-Can, Joseph-Marie Kardinal, Erzbischof von Hanoi 255
Tschernenko, Konstantin 210
Tsiter, Chrysostomos, griechisch-orthodoxer „Metropolit von Austria" 310
Tucci, Roberto 344
Tu Shihua, Bischof in China 327
Tutu, Desmond Mpilo, Bischof 540 575

U

Ueberhorst, Reinhard 27
Uhač, Josip, Apostolischer Nuntius in Deutschland 405 440
Urban, Martin 26 28
Urzua, Carlos 193

V

Vandermeersch, Edmond 107
Van Munster, H. A. 233
Van Nieuwenhove, J. 178
Vega, César 144
Vega, Pablo Antonio, Bischof von Juigalpa (Nicaragua) 61 489
Verner, Paul 265
Vetter, Heinz-Oskar 145
Viefhues, Dieter 26
Vilar, Esther 238 ff.
Villena, Ramon, Bischof von Tagum (Philippinen) 388
Vilmar, A. F. C. 525
Vilmar, Fritz 80
Vilnet, Jean, Bischof von Lille 296 585
Violet, Arlene 196
Vöcking, Hans 112
Vogel, Bernhard 588
Vogt, Gerburg 533
Volk, Hermann Kardinal, früherer Bischof von Mainz 394
Volpini, Valerio 492
Vonderach, Johannes, Bischof von Chur 54 135
Vorgrimler, Herbert 222
Vuong Dinh Ai 255

W

Walesa, Lech 196
Walser, Martin 306
Walter, Eugen 222
Walter, Otto F. 94
Walter, Silja 94
Waltermann, Reinhold 425
Wanke, Joachim, Bischof, Apostolischer Administrator in Erfurt und Meiningen 244
Warnke, Jürgen 164
Warnier, Philippe 424 428
Weakland, Rembert, Erzbischof von Milwaukee 44 489 585
Weber, Johann, Bischof von Graz 401
Weber-Kellermann, Ingeborg 323
Weber, Werner 268
Weibel-Spirig, Rolf 292 333
Weidenfeld, Werner 47
Weiher, Erhard 511
Weinacht, Paul-Ludwig 243
Weiß, Johannes 28
Weizsäcker, Richard von 368
Werkström, Bertil, Erzbischof der Schwedischen Kirche 48 492
Westermann, C. 418
Wetter, Friedrich, Erzbischof von München und Freising 296 378
White, Lynn 414
Wiedenhofer, Siegfried 324
Wiederkehr, Dietrich 88 217 ff. 335
Wild, Erwin 376
Wildmann, Luzern 436
Wilkens, Erwin 138
Wilkens, Ulrich, Bischof in Lübeck 376 551
Wille, Sepp 258 510
Willebrands, Jan Kardinal 3 96 136 244 301 552
Wilms, Dorothee 282
Wingen, Max 322
Wischnewski, Hans-Jürgen 163
Wissing, Wilhelm 244
Wittstadt, Klaus 146
Wodka, Josef 308
Woesler, Winfried 306
Wojdecki, Waldemar 148
Wolf, Christa 323
Wolff, H. W. 419
Worlock, Derek, Erzbischof von Liverpool 244 503
Wright, John J., früherer Bischof von Pittsburgh (USA) 572
Wu, John Baptist, Bischof von Hongkong 492
Wunden, Wolfgang 575
Wüst, Otto, Bischof von Basel 331 379

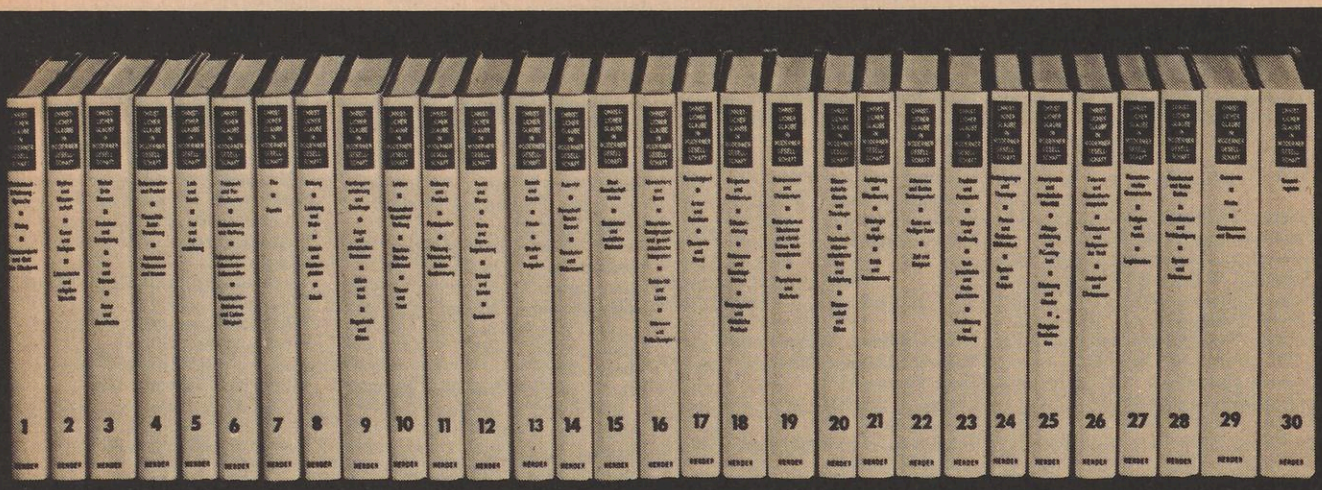
X

Xenakis, Jannis 33

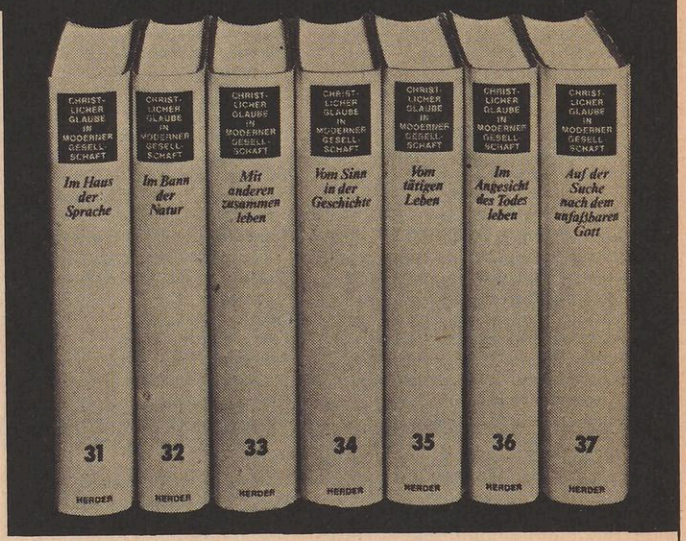
Z

Zayeb, Francis M. 96
Zeller, Eva 306
Zerfaß, Rolf 376 534
Zhao Fusan 328
Zink, Jörg 376
Zöller, Ursula 348
Zondaks, Valerians, Weihbischof in Riga 96
Zoungrana, Paul Kardinal, Erzbischof von Ouagadougou 176 405
Zulehner, Paul 295
Zwartkruis, Theodorus, früherer Bischof von Haarlem 232
Zwiefelhofer, Hans 251 438 480
Zwingli, Huldrych 333

CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT



Die einmalige enzyklopädische Bibliothek in 30 Themenbänden und sieben Quellenbänden



Die Themenbände:

Eine bahnbrechende Enzyklopädie des Dialogs: weitgespannt und kontrovers – offen und modern. 100 Leitthemen – interdisziplinär erarbeitet und diskutiert.
„Ein Werk, das sich auszeichnet, bei allem wissenschaftlichen Anspruch, durch Klarheit und Verständlichkeit der einzelnen Beiträge. Hier zeigt sich, welche Aussagekraft theologischem Denken eigen sein kann, wenn es die Herausforderung der Zeit annimmt" (Rheinische Post).
Alle 30 Bände zusammen nur 1.050,-- DM.

Die Quellenbände:

Die ideale Ergänzung zu den Themenbänden – Texte großer Gestalten aus Geschichte und Gegewart – Antworten auf die Frage nach dem Sinn – Orientierungen für das Überleben der Welt und der Menschen.
„Eine dermaßen gelungene, durchdachte und kunstvoll aufgebaute Fundgrube erstklassiger Texte wird kaum anderswo zu entdecken sein als in diesen Quellenbänden" (Publik-Forum).
Bereits vier der sieben Quellenbände erschienen. Ende 1985 komplett.

Bitte fordern Sie den achtseitigen Sonderprospekt „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" an bei: Verlag Herder, Abt. 428, Postfach, 7800 Freiburg

Verlag Herder Freiburg

CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT

Quellenband 7:

Auf der Suche nach dem unfaßbaren Gott

Mit einem Essay von Heinz Zahrnt

HERDER **37**

Neu: Quellenband 7

Antworten auf die Fragen, woher der Mensch kommt, worauf sein Leben zugeht, wie es zu gestalten ist und wo es seine Erfüllung findet: die Suche nach dem stets neuen und immer wieder unfaßbaren Gott.

432 Seiten, gebunden 49,50 DM für Bez. des Gesamtwerkes; 56,-- DM für Bez. der Quellenbände.

ZS 140.40

Herder Korrespondenz

Heft 1
38. Jahrgang
Januar 1984

Manches spricht dafür, daß der Name Luthers auf verschüttete, doch für unser Existenzverständnis belangvolle Sinndimensionen weist, die freizulegen gerade einem modernen Bewußtsein zukäme.

Norbert Mecklenburg

Lutherbilanz

Das war es also, das Lutherjahr. Die prächtigen Bildbände über den Reformator werden von den Auslagen in die Regale zurückgestellt, die Ausstellungen haben ihre Tore wieder geschlossen, die Podien der diversen Festveranstaltungen sind abgebaut, sei es in Worms oder in Eisleben. In Rundfunk- und Fernsehanstalten, Verlagen und Plattenfirmen denkt man längst schon an die nächsten Jubiläen; so wirft etwa der 300. Geburtstag von Johann Sebastian Bach und Georg Friedrich Händel im Jahr 1985 kräftig seine Schatten voraus, und Zwinglis 500. Geburtstag gilt es schon in diesen Tagen zu feiern.
Hat sich der Aufwand gelohnt, mit dem vielerorts das Lutherjubiläum vorbereitet und begangen wurde? Muß man rückblickend eher den Skeptikern recht geben, die von Anfang an ihre Zweifel hatten, ob man im Lutherjahr über die bei solchen Anlässen obligatorische Denkmalspflege hinauskommen würde? Was bleibt von den Akademietagungen, Gemeindeabenden, Festreden und Feuilletonartikeln, die sich das ganze Jahr hindurch mit Luther, seinem Werk und seinen Wirkungen beschäftigt haben?

Warum gerade Luther?

Kein Ereignis seit dem Zweiten Weltkrieg sei in Deutschland so gefeiert worden wie der 500. Geburtstag Luthers, stellte Bundespräsident *Karl Carstens* in seiner Ansprache zur Eröffnung der großen Ausstellung im Nürnberger Germanischen Nationalmuseum fest. Tatsächlich ließ das Lutherjahr, gemessen an der Zahl der Veröffentlichungen und Veranstaltungen, alle Jubiläen der letzten Jahre weit hinter sich. Keines von ihnen erregte auch nur annähernd so viel *öffentliches Interesse.* Selbst um ihren Dichterfürsten hatten die Deutschen im Jahr zuvor längst nicht so viel Aufhebens gemacht wie jetzt um den Reformator.
Sicher, der 500. Geburtstag war ein so unvermeidlicher wie griffiger Anlaß, den man nicht erst groß zu begründen brauchte. Natürlich mußte das seit einiger Zeit in vielen Spielarten neu erwachte Interesse an geschichtlichen Gestalten auch die Beschäftigung mit einem Mann begünstigen, der wie wenige andere deutsche und europäische Geschichte gemacht hat. Damit ist allerdings längst nicht alles erklärt, zumal die bloße Nostalgie, die zum Erfolg von Staufer- oder Wittelsbacherausstellungen beigetragen hat, sich weder an der Gestalt Luthers selber noch an der Reformationszeit so leicht festmachen läßt.

Daß gerade Luther über alle Pflichtübungen hinaus so viel Aufmerksamkeit zuteil wurde, liegt wohl vor allem daran, daß sich seiner Gestalt *von ganz unterschiedlicher Seite etwas abgewinnen läßt,* daß in ihr viele Linien zusammenlaufen: Für den bewußten Lutheraner ist der Reformator nach wie vor ein entscheidender theologischer und spiritueller Bezugspunkt, für kirchenferne Protestanten liefert er immerhin noch letzte Bruchstücke konfessionell-religiöser Identität. Für ökumenisch engagierte Katholiken und Protestanten bedeutet Luther eine gewichtige Herausforderung beim Bemühen um die Einheit. Wer dem religiösen Impetus Luthers nichts mehr abgewinnen kann, dem ist er vielfach zumindest noch als sprachschöpferischer Bibelübersetzer oder als Auslöser tiefgreifender geschichtlicher Veränderungen geläufig oder als nationale Figur willkommen.
Dazu kam im Jubiläumsjahr 1983 ein Zweites: Von Anfang an richtete sich hierzulande beträchtliches Interesse auf die *Entwicklungen in der DDR,* wurden sowohl die teilweise neuen Akzente im offiziell-staatlichen Lutherbild aufmerksam beobachtet wie die Bemühungen der evangelischen Kirchen, den im Jubiläumsjahr vom Staat gewährten Freiraum zu nutzen, ohne sich dabei die eigenständige Stimme abmarkten zu lassen. Etwas salopp ausgedrückt: Im Fall des Lutherjahres hat die deutsch-deutsche Konkurrenz das Geschäft belebt.

Dennoch fällt einem die Antwort auf die Frage schwer, welcher Luther hierzulande eigentlich gefeiert wurde. Das hängt natürlich schon damit zusammen, daß uns die sinnenfällige Direktheit früherer Jubiläumsfeiern abhan-

den gekommen ist: Heutzutage werden nun einmal keine Lutherlinden mehr gepflanzt, keine Reformationsdenkmäler mehr enthüllt, in denen sich der Geist der Zeit anschaulich spiegelt. (Allerdings sind Luthersouvenirs im handlicheren Format, wie etwa in Wormser Geschäften zu sehen war, noch nicht ausgestorben.)

Kein neuer Mythos

Daß beim Luthergedenken 1983 die Schwierigkeiten mit der Verbindlichkeit und der Aneignung von Tradition im allgemeinen und die des gegenwärtigen Protestantismus mit Luther im besonderen deutlich durchschlugen, hatte zunächst durchaus *erfreuliche Auswirkungen:* Es wurde anläßlich des 500. Geburtstags weder ein neuer Luthermythos aus der Taufe gehoben, noch erlebten die vielfältigen Verbiegungen, die der Reformator in seiner deutschen Wirkungsgeschichte hat erdulden müssen, eine Renaissance. Man kann nur dem zustimmen, was *Robert Leicht* in einem Leitartikel in der „Süddeutschen Zeitung" zum Reformationstag feststellte: Anders als zu früheren Zeiten habe man der Verbreitung nationaler und konfessioneller Mythen heuer keinen Vorschub geleistet, sei die Heroisierung und Verkitschung des Reformators in jenen alten Kampf- und Genrebildern unterblieben, „die zu ihrer Zeit mehr über die unterdrückten oder überschießenden Wunschträume der Deutschen verrieten als über die geschichtliche Wirklichkeit".

Im Gegenteil: Die *historische Distanz zu Luther,* die Fremdartigkeit vieler gesellschaftlicher und geistiger Merkmale der Reformationszeit wurde selbst dort einbezogen, wo man sich ausdrücklich bemühte, die Gegenwartsbedeutung des Reformators herauszustellen. Nicht nur bei den großen Ausstellungen, auch in den meisten Veröffentlichungen ging es mehr um „Luther, wie er wirklich war", als um die Propagierung zugkräftiger, identifikationsfördernder Lutherbilder, versuchte man vorschnellen Aktualisierungen eher entgegenzuwirken. Das hatte die wiederum sympathische Folge, daß die *problematischen Züge von Luthers Persönlichkeit und Wirken* nirgends verschwiegen wurden, nicht zuletzt die massiven antijüdischen Äußerungen des alten Luther. Das galt auch für die offiziellen Verlautbarungen aus dem deutschen Protestantismus, die anläßlich des Jubiläums vorgelegt worden sind.
Gerade weil die Bemühungen um ein differenziertes, kritisches Lutherbild vorherrschten, hatten es die Festredner diesmal schwer: Schließlich sollten sie nicht nur vergangene Großtaten rühmen oder Wirkungsgeschichte aufarbeiten, sondern einem mit Lutheriana reichlich eingedeckten Publikum einigermaßen überzeugend verdeutlichen, warum es gerade jetzt sinnvoll und notwendig sei, sich intensiv auf den Reformator einzulassen.

Im *Wort des Rates der EKD* zum Lutherjubiläum hieß es programmatisch: „Am Beginn der Neuzeit sind durch Luther nicht veraltete Fragen gestellt und noch heute gültige Antworten gegeben worden." Den Bogen vom Beginn der Neuzeit zu ihrem für unsere Epoche diagnostizierten Ende schlug man besonders häufig mit dem Verweis auf Luthers Erfahrung der *befreienden Kraft des Glaubens* inmitten von Anfechtungen und Ängsten. So etwa in einer kurzen Erklärung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: „Dies ist die Aktualität Luthers für ratlose, zukunftsbesorgte, sich ungeborgen fühlende Menschen: Vertrauen hat einen Grund. Und es ist der Glaube, der in vollkommener Weise Gottes Wirklichkeit aufschließt."

Daß damit nicht nur ein zentraler Gehalt von Luthers Theologie und Frömmigkeit aufgegriffen, sondern auch ein entscheidender Ansatzpunkt für die kirchliche Verkündigung angesichts vielfältiger Orientierungskrisen ins Licht gerückt wurde, steht außer Zweifel. Man hatte allerdings nicht den Eindruck, daß sich diese Botschaft in Kirche und Öffentlichkeit besonders viel Gehör verschaffen konnte. Ein solcher Zuspruch mußte oft schon deswegen verhallen, weil vielfach die notwendigen Voraussetzungen fehlen: Wem der lebendige Bezug zu Luthers Sprache, zu seinen Liedern und Katechismen abhanden gekommen ist, der wird mit der Aufforderung, sich an Luthers Glaubensverständnis zu orientieren, erst recht Schwierigkeiten haben.
Dazu kommt, daß Luther als Zeuge des Glaubens und als religiöse Gestalt nicht einfach bruchlos mit dem zu vermitteln ist, was sich gegenwärtig an neuen religiösen Sehnsüchten und Bedürfnissen artikuliert. Es sind eher *andere Vorbilder* gefragt als der in jeder Beziehung sperrige Mönch aus Wittenberg. Ein bezeichnendes Symptom dafür war der diesjährige Kirchentag in Hannover, auf dem von Luther nur sehr am Rand die Rede war.

Für die DDR-Kirchen wichtiger

Schützenhilfe zur Aktualisierung Luthers anläßlich seines Jubiläums kam aus einer anderen Richtung. Angesichts der Friedensdiskussion dieses Jahres und der damit zusammenhängenden lutherisch-reformierten Differenzen in Sachen politischer Ethik konnten die umstrittenen Aussagen Luthers über das *Verhältnis von Evangelium und politischer Ordnung* nicht aus dem Spiel bleiben.

Aufs ganze gesehen war allerdings die Auseinandersetzung mit *Luthers Lehre von den Zwei Reichen* nur ein Nebenkriegsschauplatz in der kirchlichen Friedensdiskussion. Überhaupt konnte man während des Jubiläumsjahres im bundesdeutschen Protestantismus den Eindruck gewinnen, Luther habe zwar überall mit auf der Tagesordnung gestanden, diese aber *nicht entscheidend beeinflußt* oder bestimmt.
Spätestens hier muß bei einer Luther-Bilanz nochmals von der DDR die Rede sein: Daß für die Kirchen im zweiten deutschen Staat das Lutherjahr *mehr bedeutete* als für die in der Bundesrepublik, darüber waren sich schließlich die Beobachter und Kommentatoren weithin einig. Nicht daß man sich in den DDR-Kirchen mit dem Reformator weniger schwer getan hätte; auch bei den Feiern auf der

Wartburg, in Eisleben und Leipzig wurde kein strahlendes, ganz und gar überzeugendes Lutherbild präsentiert. Allerdings mußte angesichts der bedrängenden Herausforderungen für die Kirche bei der geschrumpften christlichen Minderheit in der DDR schon ein Leitwort wie „Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen" eine aufrüttelndere Resonanz finden als hierzulande.

Spiegel für den Stand der Ökumene

Wichtiger als die eigentlichen Lutherfeiern waren aber in der DDR die Kirchentage aus Anlaß des Jubiläumsjahres: Auch dort wurde wie in Hannover weit weniger über den Reformator gesprochen als über die eigenen drängenden Anliegen und Probleme: Friedens- und Umweltengagement, Diskriminierungen christlicher Kinder und Eltern im Erziehungswesen, Wandlung von der Volks- zur Minderheitskirche. Dort konnte man in Gebet und Gottesdienst wie in der offenen Diskussion ein Stück neues Selbstbewußtsein artikulieren.

Ein Grundzug war allen offiziellen Verlautbarungen und kirchlichen Feiern zum Lutherjubiläum in Ost und West allerdings wieder gemeinsam: Das Bemühen, das Lutherjahr *nicht als konfessionalistisch-protestantische Sonderfeier* zu begehen. So hieß es in der Erklärung des Lutherkomitees der Evangelischen Kirchen in der DDR: „Wir haben keinen Anlaß, Luther für uns allein und schon gar nicht gegen andere in Anspruch zu nehmen, wie es in der Vergangenheit oft geschah."

Der Unterschied zu früheren Luther- und Reformationsjubiläen war bei den Feiern des Jahres 1983 sinnenfällig: So trug beim Wormser Festgottesdienst der EKD der katholische Bischof von Mainz die biblische Lesung vor; Kardinal Willebrands, der Präsident des Einheitssekretariats, sprach bei der Festveranstaltung in der Leipziger Thomaskirche.

Sosehr damit im Lutherjahr deutlich wurde, wie tiefgreifend sich durch theologischen Dialog und praktische Zusammenarbeit das evangelisch-katholische Verhältnis im Horizont der ökumenischen Bewegung verändert hat, so wenig sind aus diesem Anlaß neue oder gar spektakuläre Akzente für den weiteren Weg zur Einheit gesetzt worden, weder von evangelischer noch von katholischer Seite. Angesichts der in vieler Hinsicht schwierigen Übergangssituation, in der sich die Ökumene gegenwärtig befindet, war damit realistischerweise auch nicht zu rechnen.

Schaut man allerdings noch etwas genauer auf die ökumenischen Aspekte des Jubiläumsjahres, so sind doch einige bemerkenswerte Stimmen zu registrieren. Dazu gehört sicher der Vortrag von Bischof *Karl Lehmann* vor dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (vgl. HK, Dezember 1983, S. 555–561) mit seiner Mahnung, den Grundfragen nicht auszuweichen, die von Luthers Theologie her für das evangelisch-katholische Gespräch anstehen. Auf das gleiche Problem zielte – allerdings genau aus der entgegengesetzten Richtung – ein Votum von *Reinhard Frieling*, des Leiters des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, zur Lutherklärung der Gemeinsamen Katholisch-Lutherischen Kommission. Frieling monierte, daß diese Erklärung im Bemühen um ein gemeinsames Verständnis Luthers über noch keinesfalls aufgearbeitete evangelisch-katholische Grunddifferenzen hinsichtlich Rechtfertigung und Kirche zu schnell hinweggehe.

Die Erfahrungen des Lutherjahres sollten deshalb in ökumenischer Hinsicht zu zweierlei ermuntern: Zum einen käme es darauf an, nicht hinter die bisherigen Bemühungen um ein gemeinsames Lutherverständnis zurückzufallen, die ja in beiden Kirchen noch längst nicht zur allgemein anerkannten Selbstverständlichkeit geworden sind. Gleichzeitig könnte die intensive Beschäftigung mit dem Reformator aber dazu verhelfen, im ökumenischen Gespräch einen *neuen Anlauf* zu wagen, bei dem gefragt werden müßte, was letztlich Trennendes zwischen den Kirchen steht, ob es Wege zu seiner Überwindung gibt und welche Schritte dafür notwendig sind.

Ob aus dem Lutherjubiläum wirklich Anstöße in dieser Richtung erwachsen, muß sich erst noch zeigen. Die für Jubiläen ja keinesfalls selbstverständliche Ehrlichkeit, mit der das Lutherjahr weithin begangen wurde, gäbe dafür eine gute Basis ab. Trotzdem kann jeder Versuch einer Bilanz nur *vorläufig* und *unvollständig* sein. Wer kann denn wirklich sagen, was und wieviel in der Breite von dem fast zu üppigen Lutherangebot hängengeblieben ist? Vielleicht hat doch der eine oder andere einen Text des Reformators in die Hand genommen und ihn sich anzueignen versucht, vielleicht ist mancher doch über die Begegnung mit Themen der Reformationszeit wieder zu der näheren Beschäftigung mit der eigenen Kirche oder (bei Katholiken) mit protestantischer Glaubenswelt und Frömmigkeit hingeführt worden. Das wäre schon viel.

Ein Jubiläum der verhaltenen Töne

Angesichts zahlreicher Bücher und Aufsätze, die sich mit früheren markanten Luther- und Reformationsjubiläen beschäftigen, muß die Frage reizen, wie denn wohl künftige Historiker das Lutherjahr 1983 im Rückblick charakterisieren und einordnen werden. Vielleicht wird man einmal feststellen, die Feiern zum 500. Geburtstag Martin Luthers hätten vor allem *diverse Verlegenheiten* an den Tag bringen helfen: Angefangen von Problemen des Protestantismus im Umgang mit seinem reformatorischen Erbe über die Schwierigkeiten mit Tradition überhaupt in einer über ihren weiteren Weg tief verunsicherten Gesellschaft bis zu der Frage, wie es mit der katholisch-evangelischen Ökumene weitergehen soll. Mit einiger Sicherheit wird man die gemeinsame Feier des Luthersjahres in den beiden deutschen Staaten wohl in den Zusammenhang einer Entwicklung einordnen, in der gegenwärtig die Frage nach dem Schicksal Deutschlands in und zwischen den Machtblöcken neue Virulenz zu erhalten scheint. Soviel kann man aber jetzt schon sagen: Dieses Lutherjahr mit seinen eher verhaltenen Tönen, mit seiner Mischung aus Distanz und vorsichtiger neuer Annäherung hat zur Situation von Kirche und Gesellschaft in diesen Jahren recht gut gepaßt.

Ulrich Ruh

Rückkehrökumene

Im Novemberheft der Zeitschrift „Communio", deren Mitherausgeber er bis zur Berufung in sein römisches Amt war, antwortete Kardinal *Ratzinger* der Redaktion auf Fragen zur Theologie Luthers und zum Stand der ökumenischen Bemühungen. Dabei ließ es der Präfekt der Glaubenskongregation nicht an dezidierten Urteilen und Verdikten fehlen. Zielscheibe von Ratzingers Kritik waren nicht zuletzt die unlängst von *Karl Rahner* und *Heinrich Fries* vorgelegten Thesen zur Einheit der Kirchen als realer Möglichkeit (vgl. HK, September 1983, 434), die Ratzinger als „Par-Force-Ritt zur Einheit" und als „theologische Akrobatik" bezeichnet, die der Wirklichkeit nicht standhalte.

Wer die verschiedenen Äußerungen des Kardinals und früheren Dogmatikers zu ökumenischen Fragen aus den letzten Jahren zur Kenntnis genommen hat, für den bedeuten seine Aussagen in „Communio" keine Überraschung. Ratzinger sieht in Luthers Verständnis von Gesetz und Evangelium, in seiner Rechtfertigungslehre eine Grunddifferenz zum katholischen Glaubens- und Kirchenbegriff, die allen Lehrunterschieden zugrunde liegt. Dementsprechend ist für ihn Kircheneinheit auch nicht durch theologische Lehrgespräche oder durch „kirchenpolitische Operationen" herstellbar, sondern braucht eine „Einheit der Grundentscheide und der Grundüberzeugungen".

Man kann schwerlich bestreiten, daß Ratzinger mit seiner Skepsis gegenüber einer künstlich „gemachten" Kircheneinheit und mit seinem Hinweis auf die Notwendigkeit realistischer Zwischenziele für die Ökumene wie mit seiner Warnung vor einer Vernachlässigung der Wahrheitsfrage Akzente setzt, die gerade in der gegenwärtigen ökumenischen Situation aller Beachtung wert sind. Es fehlt ja auch nicht an ähnlichen Stimmen auf evangelischer Seite.

Der blinde Fleck von Ratzingers Konzept liegt anderswo: Sowohl aus seiner Beschreibung von Luthers aus dem Katholischen herausführendem Grundentscheid wie aus seinem Insistieren darauf, daß die wahre Kirche in der katholischen Kirche existierende Wirklichkeit sei, muß man den Schluß ziehen, Kircheneinheit bedeute für ihn letztlich doch die Rückkehr der anderen Konfessionen in den Schoß der katholischen Kirche. Zwar spricht Ratzinger von einer „tieferen Reifung zur ganzen Einheit", die sich vollziehen könne. Aber es fehlt jeder Hinweis darauf, daß ein solcher Prozeß auch Auswirkungen auf Selbstverständnis und Struktur der katholischen Kirche haben müßte. Nichts ist aber wichtiger für die Ökumene, als daß sich alle Kirchen voneinander und vom gemeinsamen christlichen Erbe herausfordern lassen. Es braucht weitere Klärungen in bezug auf die Prinzipien des katholischen Ökumenismus.

ru

Freimaurerschelte

Die Ende November veröffentlichte Erklärung der römischen Glaubenskongregation über *„freimaurerische Vereinigungen"* (Wortlaut lateinisch und italienisch in „Osservatore Romano", 27. 11. 83) dürfte die Bemühungen, im Verhältnis Kirche-Freimaurer zu einen neuen modus vivendi zu kommen, um Jahre, wenn nicht um Jahrzehnte zurückwerfen.

Nimmt man die Erklärung im Wortlaut, dann versperrt sie nicht nur jeden Weg zu einem konstruktiven gegenseitigen Verständnis, sondern nimmt nicht einmal das Anliegen zur Kenntnis, um das sich seit Konzilsende Interessierte von beiden Seiten mit wechselndem Erfolg bemüht hatten: in Gesprächen auf verschiedener Ebene *das gegenseitige Verhältnis zu klären.* Die Glaubenskongregation kategorisch: Das negative Urteil der Kirche über die Freimaurerei habe sich nicht geändert. Deren Grundsätze seien wie immer schon unvereinbar mit der kirchlichen Lehre, die Mitgliedschaft bleibe verboten, und – kategorischer geht's nicht mehr: „Die Christgläubigen, die Vereinigungen dieses Namens angehören, befinden sich im Zustand schwerer Sünde und können nicht zu den Sakramenten zugelassen werden."

Wie schon in ihrer Erklärung vom 17. Februar 1981 (vgl. HK, Mai 1981, 221f.), über die die Glaubenskongregation jetzt nicht in der Sache, aber in der Verhärtung des Tons noch beträchtlich hinausgeht, schärft sie den Bischöfen überdies nochmals ein, daß es den *örtlichen kirchlichen Autoritäten* nicht zustehe, ein Urteil über Freimaurervereinigungen abzugeben, das vom Urteil der Glaubenskongregation abweichen könnte.

Nach der Veröffentlichung der Erklärung von 1981 sah man in Rom selbst noch offene Türen. Der bekannte Vatikanexperte der „Civiltà Cattolica", *Giovanni Caprile,* arbeitete damals mit Akribie heraus, die Erklärung habe die offeneren Formulierungen des Briefs von Kardinal *Šeper* von 1974 (vgl. Wortlaut in der „Civiltà Cattolica" vom 19. 10. 74) nicht aufgehoben, sondern lediglich interpretiert. Und der *Šeper-Brief* hatte immerhin erklärt, daß die Situation von Land zu Land und von Loge zu Loge sehr unterschiedlich sei. Und er wollte den Can 2335 des CIC von 1917/18 nur auf jene Katholiken angewandt wissen, die Vereinigungen angehören, die *„tatsächlich"* gegen die Kirche „konspirieren".

Am nächsten kommt die jetzige Erklärung der Stellungnahme des deutschen Episkopats vom Mai 1980 (vgl. HK, Juni 1980, 274f.), die zwar Katholiken, die einer Loge angehören, nicht ausdrücklich zu schweren Sündern erklärt, aber klar sagt, daß Katholizismus und Freimaurerei wegen des Gottes-, Glaubens-, Wahrheits- und Toleranzverständnisses der letzteren völlig unvereinbar seien und eine Mitgliedschaft für Katholiken nicht erlaubt sei.

Ob die deutsche Stellungnahme für die jetzige römische Pate gestanden hat, ist unerfindlich. Klar ist indessen

zweierlei: Die Erklärung verschärft unnötig ein Problem, für das sich mittelfristig Lösungen abzeichneten, und sie zeigt, wie sich auch bei Freiräumen im kodifizierten Kirchenrecht nicht nur Verwaltungs-, sondern auch Ideenzentralismus durchsetzt. Da der Codex von 1983 in Can 1374 nur noch von „antikirchlich agierenden Vereinigungen" spricht, die Freimaurer nicht mehr namentlich nennt und dabei nur aktive Förderer und leitende Funktionäre von antikirchlichen Vereinigungen, nicht aber einfache Mitglieder mit dem Ausschluß von den Sakramenten bzw. mit dem Interdikt belegt, fragten Bischöfe in Rom an, was davon zu halten sei, und die Glaubenskongregation füllt als „Lehrpolizei" die Lücke, ohne nach Entwicklungen zu fragen, die vor Ort wohl jeweils besser beurteilt werden könnten. Aber den Anhängern Lefebvres und allen, die an Verschwörungstheorien glauben, wird die Erklärung willkommen sein. *lb*

Sexualerziehung

Wenig Glück hatte die römische Kongregation für das Bildungswesen mit ihren von ihr selbst formell nicht näher qualifizierten „Leitlinien zur Sexualerziehung" (vgl. Osservatore Romano, 1. 12. 83). Selbst die vatikanischen Vorgänge in der Regel wohlwollend kommentierende „Frankfurter Allgemeine" meinte, Buchstabe und Geist des Konzils seien in dem Dokument nur schwer zu entdecken; aus dem Weltepiskopat und von Theologen seien zum fraglichen Gegenstand bereits klügere Erklärungen gekommen, und obwohl man pädagogisch manchem zustimmen könne, desavouierten die Leitlinien doch die Bemühungen katholischer Erzieher und Theologen. Und ein im katholischen Glauben und in seiner Kirchlichkeit völlig unerschütterter hoher Prälat war sich bei der ersten Kenntnisnahme des Textes im unklaren, ob „die Römer" die Welt nicht verstehen wollten oder sie, allein auf zölibatäre Perspektiven festgelegt, die übrigen Menschen nicht mehr verstehen könnten.

Dabei hat sich eine päpstliche Behörde selten mit so viel gutem Willen und „Blick nach vorne" eines zweifellos wichtigen und allgemein interessierenden Themas angenommen, wie die Bildungskongregation in diesem Falle. Die Bildungskongregation wollte nicht wie 1976 die Glaubenskongregation in einer Lehrkundgebung bei den Kalamitäten, bei „Verwirrung" und „Sittenverfall" ansetzen, sondern sich ganz „positiv" einer „begleitenden" Pädagogik mit erzieherischer Einfühlung verschreiben und dabei „geschichtlichem Fortschritt und der Treue zur Tradition in gleicher Weise gerecht werden".

Die Probleme liegen denn auch weniger bei den theologischen, erzieherischen und psychologischen Fragen der Hauptteile. Sie häufen sich erst im vierten und letzten Kapitel des 42 Seiten starken Papiers, in dem unter „Sonderproblemen" die traditionellen Gravamina katholischer Geschlechtsmoral behandelt werden: voreheliche Beziehungen sind eine „schwere Unordnung" (das Wort Sünde wird vermieden), Selbstbefriedigung ist objektiv „eine schwere sittliche Verfehlung", der Austausch geschlechtsbetonter Zärtlichkeiten unter Jugendlichen, ohne daß es dabei zur geschlechtlichen Einigung kommt, ist „eine sittliche Unordnung, da er außerhalb des ehelichen Bereichs stattfindet". Und selbstverständlich darf, obwohl in der Beurteilung ihrer Schuldhaftigkeit „Klugheit" gefordert wird, *Homosexualität* nicht nur als etwas verstanden werden, „was die Person am Erreichen der geschlechtlichen Reife ... wie in ihren zwischenmenschlichen Beziehungen hindert", sondern als etwas sittlich Verwerfliches, was moralisch nicht gerechtfertigt werden dürfe. Ob die kirchliche Sexualpädagogik nicht richtiger und sogar erfolgreicher wäre, wenn sie ihr Normbewußtsein so praktizierte, daß sie Vorgänge im geschlechtlichen Bereich zumal bei Jugendlichen nicht am einzelnen Akt, sondern im Zusammenhang der Reifung der Gesamtpersönlichkeit beurteilte?

Daß dem geschlechtlichen Liebesakt unter Unverheirateten, die sich wirklich lieben, „keinerlei sittliche Würde" innewohnen soll, werden nicht mehr sehr viele Katholiken mitvollziehen können. Wäre es nicht eine gesundes christliches Ethos stärkende Fortschreibung von Tradition, Sexualität einfach als Ausdrucksmerkmal jedes Menschen ernst zu nehmen und dabei zu Triebbewältigung und nicht zu Triebverdrängung zu verhelfen? Und wird man andersherum der *Würde der Ehe* gerecht, wenn man sie nach wie vor sehr einseitig auf den Geschlechtsakt festlegt? Vielleicht liegt das eigentliche Problem aber doch schon in einer der vorderen Passagen des Dokuments, wo es heißt, die *Jungfräulichkeit* um des Himmelreiches willen bilde besser die Wirklichkeit des ewigen Lebens ab als die Ehe. Daß Jungfräulichkeit ein irgendwie höherer Gnadenstand ist als die Ehe, entspricht katholischem Ordens- und Zölibatsverständnis. Aber täte es die bewußt ergriffene Alternative der Ehelosigkeit, die der Ehe ebenso ihre *gleichrangige* Würde beläßt wie die tägliche Bewältigung des Alleinseins nicht auch? Vielleicht ist an der Festlegung auf die zölibatäre Perspektive doch etwas daran. *se*

Würzburg II?

Der aus dem Vorstand der Gesellschaft katholischer Publizisten mit seinem noch jugendlichen Vorsitzenden *Hubert Schöne* kommende, früher schon einmal im „Rheinischen Merkur/Christ und Welt" ventilierte Vorschlag, für 1985 eine neue Gemeinsame Synode, also eine Art Würzburg II, vorzubereiten, hatte zwar von vornherein keine Chancen auf Verwirklichung. Da es aber im Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine ganze Reihe von Befürwortern fand, darunter Prominente wie Prof. *Dietrich Simon* (Familienbund der deutschen Katholiken), die Gewerkschafterin *Irmgard Blättel,* der SPD-Abgeordnete *Heinz Rapp,* die CDU-Abge-

ordnete *Ursula Männle* und der Vizepräsident des ZDK, *Walter Bayerlein*, gab es auf der letzten Vollversammlung des ZdK dafür keine einfache, sondern eine bedingte, aber deswegen wohl kaum weniger konditionierte Beerdigung.

Die Vollversammlung einigte sich auf 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 setzten". Im Verlauf dieses Meinungsprozesses wird sich das Vorhaben schon wieder verlieren. Die Vorsteher des ZdK können dem Projekt ohnehin wenig abgewinnen, die Bischöfe werden sich für absehbare Zeit kaum dazu herbeilassen und eine breite Stimmung in Gemeinden und Verbänden, es nach zehn Jahren wieder mit einer solchen Synode zu versuchen, ist auch nicht festzustellen. Daß die letzte, papierern verewigt in dicken Bänden, in ihren Wirkungen von Papst und Bischöfen entmutigt – man denke an das Schicksal der Voten an die Adresse des Apostolischen Stuhls – nicht gerade jetzt zu einer Wiederholung oder Fortsetzung einlädt, liegt auf der Hand. Und wie sollte man sich in einer Phase erlahmter Kräfte, wo alles wieder Schutz unter dem breiten päpstlichen Mantel sucht und bischöfliche Ordinariate, wenn auch bei kleiner gewordener Gefolgschaft, wieder alles einigermaßen in der Hand zu haben scheinen, während kaum jemand zu neuen Aufbrüchen oder grundlegenden Reformen drängt, auf einige wirklich *zündende Themen* einigen können?

Es war dennoch gut, daß der Vorschlag kam, auch daß das ZdK ein wenig darüber nachdenken muß. Schließlich wurde der Zehnjahresrhythmus ja in Würzburg beschlossen und von Rom *im Prinzip* gutgeheißen. Aber vielleicht wäre schon Würzburg I besser beraten gewesen, hätte es so etwas wie einen Ständigen Synodalrat durchgedrückt anstelle einer Gemeinsamen Konferenz von Bischofskonferenz und Zentralkomitee, die zu schwach ist zu leben, aber zu stark, um zu sterben, da sie nun einmal da ist.

Und da der Vorschlag aus der katholischen Publizistik kommt: gerade dort gäbe es Dringenderes, Sachspezifischeres zu tun. Es gibt gegenwärtig *so gut wie keine öffentliche Meinung* mehr in der Kirche, vor allem keine, die über das Lokale hinaus, in den überdiözesanen und weltkirchlichen Bereich hinausreicht. Gerade in einer Zeit teils fragwürdiger Beruhigungs-, teils verspäteter Disziplinierungsprozesse bedürfte die Kirche der kritisch-solidarischen Begleitung durch „ihre" und die allgemeine Presse. In Wirklichkeit wird weder Fragwürdiges noch Anregendes, das es immerhin auch gibt (zum Beispiel den Katholikentag in Wien, den Katechetischen Kongreß in Freiburg, den Luther-Vortrag von Bischof Lehmann beim ZdK), aufgegriffen, höchstens registriert und dann vergessen. Die Zukunft des christlichen Glaubens ist eine zu ernste Sache, als daß in seinem Bereich auf kritische Information verzichtet werden könnte. Etwas mehr Mut zu solcher, seriös gemachter Information wäre gegenwärtig wichtiger als jede Synode. Eine solche könnte dann vielleicht folgen, wenn das Klima bereitet ist. *se*

Vergebungsbitte

Etwas in der Kirche Ungewöhnliches taten die *österreichischen Bischöfe* auf ihrer Novembervollversammlung. Sie baten diejenigen um Vergebung, die aus der Kirche ausgetreten sind. Die Bischöfe wörtlich: „Sie sind aus der Kirche ausgetreten und haben so eine Gemeinschaft verlassen, die ihnen nicht mehr Heimat war. Es mag dafür verschiedene Gründe geben. Vielleicht waren daran auch Glieder unserer Kirche oder Verantwortliche in ihr schuld, durch die sie sich gekränkt oder verletzt gefühlt haben. Wir Bischöfe möchten sie dafür ganz offen um Vergebung bitten."

Diese Vergebungsbitte hat einen doppelten Hintergrund. Der erste: Die Zahl der *Kirchenaustritte* ist in Österreich seit Jahren besorgniserregend. In den letzten 25 Jahren (1958–1982) sind 424 868 Österreicher aus der Kirche ausgetreten. Diesen stehen nur 84 763 Wieder- oder Neueintritte gegenüber. Insgesamt hat die katholische Kirche in dieser Zeit also ca. 5 Prozent ihrer 6,54 Millionen Mitglieder verloren. Die Kirchenaustritte sind in Österreich in den letzten Jahren auch nicht zurückgegangen, sondern im Gegenteil 1982 gegenüber 1981 um etwa 20 Prozent gestiegen. Ein Grund dafür dürfte das österreichische, von der Kirche selbst eingerichtete Kirchensteuereintreibungssystem sein. Da säumige Zahler von Kirchensteuerämtern gerichtlich belangt werden können (müssen), führt das nicht selten zu unliebsamen Prozessen.

Der zweite Hintergrund: Die Bischöfe aktualisieren damit einen Grundzug des letzten *Österreichischen Katholikentages*, der ganz unter dem Stichwort Vergebung, Versöhnung und Buße stand und von der Bereitschaft geprägt war, auch im Namen der Kirche oder des Christentums oder in ihrem Zusammenhang begangenes historisches Unrecht zu benennen (Türkenzeit, Gegenreformation, Antifaschismus, Drittes Reich) und in Vergebungsbitten einzubringen. Die jetzige Vergebungsbitte wäre auch kaum ohne ein mit Katholikentag und Papstbesuch zusammenhängendes *Grunderlebnis* ausgesprochen worden: eine nach dem Verständnis vieler, vor allem (aber nicht nur) durch die Person des Papstes verkörperte menschlichere und zugleich einfühlendere Kirche. Die Menschen sollen in den Augen der Bischöfe diese „neue" Kirche kennenlernen und ihr „veraltetes" Kirchenbild ablegen.

Trotz aller *anrührenden Beispielhaftigkeit* bleibt ein Fragezeichen hinter solchem Vorgehen. Ist die realste Buße für die Kirche nicht die ihrer Erneuerung? Nur eine Kirche, die nicht nur in ihren höchsten Amtsträgern Menschlichkeit zeigt, sondern als pilgernde Kirche jeweils ihre Verhaltensweisen und Strukturen überprüft, erweist sich sichtbar als büßende und der Vergebung teilhaftige Kirche. *un*

Deutsche bekehren sich zum Islam

Als die Ahmadiyya-Bewegung im Jahre 1926 in Berlin-Wilmersdorf ihre erste Moschee eröffnete, stand das Anliegen, die muslimischen Kaufleute, Diplomaten, Immigranten und Studenten in Berlin zu betreuen, im Vordergrund. Gleichzeitig sollte „dem deutschen Volk der Islam verkündet" werden, wie das der aus Lahore stammende erste Imam, *Sadr ud-Din,* bekannte. Er war der erste Muslim, der nach Deutschland kam, um „da'wa" (d.h. Einladung zum Islam = Mission) zu betreiben. Er tat es mit Erfolg. Bereits 1952 leitete der deutsche Muslim *Hobohm* als Imam die Moschee und betreute eine 900 Mitglieder starke Gemeinde von deutschen Muslimen, die vornehmlich in Berlin, Hamburg, Frankfurt, Köln und Schwetzingen wohnten.

Islamische Mission

Was 1952 noch ungewöhnlich war, ist heute selbstverständlich. Immerhin wird die Zahl der Moscheen und Gebetsräume inzwischen auf 700 bis 1000 geschätzt. Sie wurden eröffnet, damit sich die 1,8 Millionen Muslime zum rituellen Gebet versammeln können. „Es wird erwartet, daß ihr nunmehr in jedem noch so versteckten Winkel Europas, eurem Glauben gehorchend, eine Moschee eröffnet und die Zahl der Moscheen erhöht, indem ihr tagtäglich eine weitere eröffnet. Dies gilt als Voraussetzung dafür, daß wir als muslimische türkische Nation zu Gott eingehen werden" (Milli Gazete vom 27. Mai 1983).

Die Muslime bilden in Deutschland heute die drittgrößte Religionsgemeinschaft. Zwar herrscht allgemein die Meinung vor – und das äußere Bild scheint das zu bestätigen, daß es sich ausschließlich um einen eingewanderten, vor allem türkischen Islam handelt. Doch auch die Zahl der „deutschen Muslime" wächst ständig: einmal durch die Ausländer, die die deutsche Staatsangehörigkeit annehmen, dann durch die Kinder aus Mischehen, und schließlich durch zum Islam bekehrte Deutsche.

Die Zahl der letztgenannten – und nur um diese geht es hier –, die diesen Schritt vollzogen haben, kann niemand absolut sicher angeben. Sie werden vom Statistischen Bundesamt in Wiesbaden nicht erfaßt, da sie in den dortigen Statistiken lediglich unter der Rubrik „Sonstige Religionsgemeinschaften" erscheinen. Nicht einmal der Islam verfügt in Deutschland über Einrichtungen, die konkret Zahlen nennen könnten. Er hat keine hierarchischen Strukturen und infolgedessen auch kein autorisiertes Amt, das die Registrierung der Muslime vornehmen könnte. Schätzungen gehen heute von 1000 bis vier Millionen.

Warum werden Deutsche Muslime?

Obwohl die deutschen Medien, aufgrund der Ereignisse im Iran und in anderen islamischen Ländern ein eher negatives Bild vom Islam zeichnen, gibt es dennoch *Deutsche, die sich zum Islam bekehren.* Die größte Gruppe der Neophyten kommt sicherlich aus christlich-islamischen und deutsch-ausländischen Ehen. Denn der islamische Ehepartner setzt sich mit großer Selbstverständlichkeit dafür ein, daß sich das Familienleben an der islamischen Tradition ausrichtet. Dabei wird ein Minimum an islamischen Vorschriften, wie z. B. das Verbot von Schweinefleisch und Alkohol sowie das Fasten im Monat Ramadan, eingehalten, um die Familie nach außen islamisch erscheinen zu lassen. Werden diese Vorschriften dann auch noch von der deutschen Frau – sei es aus praktischen Gründen oder um des lieben Friedens willen – befolgt, so gilt ihr Tun bei Muslimen oft als augenfällige Bekehrung zum Islam. Unter dem Druck ihrer neuen Umwelt „praktiziert" die Frau also häufig den Islam, ohne den Schritt jemals bewußt getan zu haben.

Formelleren Charakter hat dagegen die *Bekehrung deutscher Männer,* die eine Muslimin heiraten wollen. Der Islam verbietet eine solche Heirat, und die Familien der Frauen respektieren generell das Verbot. Sie verlangen deshalb vom deutschen Mann, zum Islam überzutreten. Dies trifft selbst bei Familien zu, deren religiöse Lebensgestaltung zu wünschen übrig läßt, ja als „abständig" bezeichnet werden könnte.

Die Tatsache, daß deutsche Jugendliche heute mit den Töchtern muslimischer Arbeitsimmigranten in der Schule, am Arbeitsplatz und in der Freizeit zusammentreffen, führt ebenfalls dazu, daß „Misch-Ehen" zahlreicher werden. Heirateten 1965 nur 55 deutsche Männer ein türkisches Mädchen, so waren es 1980 bereits 430.

Die Kinder aus diesen Ehen werden dann durchweg dem Islam zugeführt – auch dann, wenn der deutsche Vater sich nur pro forma zum Islam bekehrt hat. Aufgabe der Mutter ist es, darauf zu achten, daß das Kind in der islamischen Tradition erzogen wird.

Relativ wenig läßt sich über diejenigen in Erfahrung bringen, die sich *aus persönlicher Überzeugung* zum Islam bekehrt haben. Ihr Entschluß steht zumeist am Ende eines langjährigen Suchens nach religiöser Sinngebung und Identität.

Diese Neubekehrten kommen aus gut christlichen wie auch aus religiös neutralen und nicht-religiösen Familien. Manche von ihnen haben vor ihrer Bekehrung „Ausflüge" in andere religiöse oder pseudoreligiöse Gruppen oder Bewegungen unternommen. Auffällig bei den Neubekehrten dieser Gruppe ist, daß sie ihren Schritt fast ausschließlich damit begründen, *der Islam sei die bessere Religion.* In ihr werde nämlich dem „Cäsar" nicht die Politik überlassen. Im übrigen, so sagen sie, hätten sie sich eigentlich nicht bekehrt, sondern wären zur „Urreligion" und zur „Uroffenbarung" zurückgekehrt.

Die meisten gehören zum orthodoxen Flügel

Tatsache ist, daß die meisten der zum Islam übergetretenen Männer und Frauen sich dem orthodoxen, traditio-

nellen Flügel innerhalb der islamischen Gruppierungen zuordnen. Dieser Islam vertritt die Meinung, daß „der Prophet Muhammad zugleich Geschäftsmann, Staatsmann und Krieger gewesen und somit in der Lage sei, den Weg zu weisen" für alle Menschen. So drückt es der sich vor kurzem zum Islam bekehrte *Roger Garaudy* aus.

In der Tat zeigt der Islam seinen Anhängern einen klaren Weg, dessen Markierungen die *Gebote* sind. Diese wiederum sind göttlichen Ursprungs. Indem der Muslim die Gebote beachtet, unterwirft er sich dem Willen Gottes und kann dessen Barmherzigkeit sicher sein. Er praktiziert das, was bereits Millionen Muslime vor ihm getan haben, auch wenn westeuropäische Christen solches Tun als freiwilligen Rückzug aus persönlicher Verantwortung sehen und verstehen. Nach islamischem Glaubensverständnis liegt die Größe des Menschen darin begründet, daß er den alleinigen Gott bekennt. Die Würde des Menschen hängt schließlich auch davon ab, ob die Gesellschaft nach dem Gesetz Gottes (shari'a) geordnet ist, der die menschliche Geschichte lenkt.

Mit dem zweiten Motiv der Neophyten, daß man nämlich zur Quelle, *zur Urreligion zurückgefunden* habe, können sich natürlich Christen widerspruchslos einverstanden erklären. Denn immerhin sagen die Neubekehrten, Muhammad habe nie eine neue Religion verkünden, sondern nur alle Menschen zum Glauben Abrahams zurückführen wollen. In dieser Linie hätten auch Moses und Jesus gestanden, die ja im Islam als Propheten verehrt würden. Diese Aussage ist für Muslime richtig, Christen können sich darin jedoch nicht wiedererkennen. Vordergründig könnte man annehmen, daß die Botschaft Moses' und Jesu Bestandteil der koranischen Botschaft ist. *Roger Arnaldez* hat jedoch in seiner Studie: „Jesus: Fils de Marie – Prophète de l'Islam" diese Frage überprüft. Er hat die islamische Tradition untersucht und kommt zu dem Schluß, daß die Muslime Jesus, so wie ihn das Christentum versteht, im allgemeinen nicht kennen.

Dies sollte betont werden, da die Gruppe der *fundamentalistisch orientierten deutschen Muslime* in Zukunft für den Dialog an Bedeutung gewinnen wird. Damit aber ein aufrichtiger Dialog stattfinden kann, muß auf solche Begriffsunterschiede, die sich in der islamischen Tradition wie auch im Denken vieler Christen eingeschlichen haben, hingewiesen werden.
Es genügt nicht, von Gott oder Allah zu reden, um den einen lebendigen und wahren Gott zu beschwören. Man sollte sich vielmehr bewußt sein, daß man es mit zwei verschiedenen Offenbarungs-Traditionen zu tun hat.

Bessere Hilfe zur Lebensbewältigung

Um auf dem Weg Allahs weiterschreiten zu können, sammeln sich die neuen deutschen Muslime in lockeren Verbänden. Sie schließen sich im allgemeinen nicht den türkischen Verbänden an. Der Kontakt zu anderen Muslimen ist aber notwendig, denn der einzelne braucht, um als Muslim überleben zu können, unbedingt die Gemeinschaft anderer Muslime.
Inzwischen gibt es jedoch eine kleine Gruppe von deutschen Muslimen, die den Gemeinschaftscharakter des Islam ablehnen. Sie glauben im Islam eine *rationale* Religion gefunden zu haben. Nach ihnen gibt es keine Geheimnisse, wie z. B. die Sakramente, oder die Erlösung. Ferner bestehen sie darauf, daß der einzelne frei sei vor Gott und nicht eingebunden sein dürfe in eine hierarchische Gemeinschaft wie jene der katholischen Kirche. In der Gemeinschaft der Muslime gebe es deshalb auch keinen primus inter pares. Alle seien Brüder und jeder sei nur Gott gegenüber für sein Tun und Leben verantwortlich.
Zu nennen sind auch noch diejenigen, die sich den mystischen Bruderschaften im Islam angeschlossen haben. Ihre Bekehrung ist vorwiegend auf das in diesen Kreisen erlebte Gemeinschaftsgefühl zurückzuführen, das im *dhikr* (mystische Gebet) seinen intensivsten Ausdruck findet. Die Bekehrung zu dieser islamischen Tradition ist oft eine Flucht aus der Realität in eine Scheinwelt, während die anderen, die sich zum Islam bekehrt haben, überzeugt davon sind, daß er ihnen bei der Bewältigung des Lebens besser hilft als jede andere Religion. *H. V.*

Französischer Schulstreit mit vertauschten Rollen

Im Streit um die privaten, zumeist katholischen Schulen in Frankreich (vgl. HK März 1983, S. 105 ff.) ist eine neue Runde eingeläutet worden. Dabei fand ein bezeichnender Seitenwechsel statt: Während noch vor einem Jahr das katholische Unterrichtswesen mit einem entschiedenen „Nein" auf die Vorschläge von Erziehungsminister *Alain Savary* vom 12. Dezember 1982 geantwortet hatte, ist von dieser Seite nach den jüngsten Vorschlägen des Ministers vom 19. Oktober 1983 (Le Monde, 20. 10. 83) ein „Ja, aber ..." zu hören. Ein deutlich vernehmbares „Nein" kommt demgegenüber von denjenigen, denen Savarys Erklärung auf dem Weg zu einem „öffentlichen, einheitlichen und laizistischen nationalen Erziehungswesen" – so die Formulierung aus dem Programm des Präsidentschaftskandidaten *François Mitterrand* – geradezu als Rückzug erscheint.

Veränderte Fronten

Savary stellt in seiner Erklärung fest, daß das französische Erziehungswesen auf drei wesentlichen Prinzipien gründe: „Der Gleichheit aller in bezug auf die Erziehung, der Achtung vor dem Gewissen, der Freiheit des Schulwesens". In Treue zu diesen Prinzipien müsse das französische Erziehungssystem erneuert werden. Das letzte dieser drei Prinzipien erläutert der Minister u. a. mit dem Hinweis, daß damit garantiert sei, daß eine Un-

terrichtseinrichtung auch durch eine private Initiative entstehen könne, sofern sie die Gesetze Frankreichs achte. Ein Monopol des Staates verbiete sich auf Grund dieses Prinzips. Ebenso trage es zur Wahlfreiheit der Familie in Sachen Erziehung bei. Außerdem legt Savary eine Liste von Einzelfragen vor, die im einzelnen nach Tragweite und Priorität sowie nach einem Zeitplan gestaffelt angegangen werden müßten.

Teilen der französischen Linken, besonders Lehrerverbänden der öffentlichen Schulen und betont laizistisch denkenden Gruppen in Frankreich gehen die Vorschläge Savarys nicht weit genug. Sie wollen dem „Dualismus" im Schulwesen ein Ende gesetzt sehen. Und dafür finden sie in Savarys Erklärung keine Hinweise mehr. Sie sehen nur verewigt, was sie lieber heute als morgen abgeschafft wissen möchten: das Nebeneinander von einem öffentlichen Schulsystem und einem mit erheblichen staatlichen Finanzmitteln gestützten privaten Schulwesen. Am 26. Oktober 1983 erklärte das Nationalkomitee der laizistischen Aktion (Le Monde, 28. 11. 83), es gehe in der Schulfrage nicht um die Beziehungen zwischen dem privaten und dem öffentlichen Schulsystem, sondern um die Beziehungen zwischen dem Staat und der privaten Schule. Der Staat könne sich mithin nicht als Schiedsrichter aus dem Streit heraushalten. In dieser Frage stelle er nicht den Vermittler dar, sondern sei Partei. Die Regierung müsse weiterhin „Garant des laizistischen Charakters der Einrichtungen des französischen Staates" bleiben.

Das *Nationalkomitee des katholischen Schulwesens* als wichtigster Gesprächspartner auf der Seite der privaten Schulen antwortete nach Ablauf eines von Minister Savary eingeräumten Zeitraums von einem Monat am 12. November 1983 (S.N.O.P., 23. 11. 83). Innerhalb des Komitees setzten sich offenbar nach internen Auseinandersetzungen diejenigen durch, die trotz aller Bedenken in gewichtigen Details die von der Regierung vollzogene Richtungsänderung mit einer Einwilligung zu Gesprächen honorieren wollten. Ein weiteres „Nein" hätte wohl auch die andere Seite mehr verhärten können, als daß es sie zu weiteren Zugeständnissen bewegt hätte. Im übrigen hätte es die Vertreter einer harten laizistischen Linie nur weiter in ihrer kompromißlosen Haltung gegenüber der privaten Schule bestätigt.

Signalisierte Gesprächsbereitschaft

Das Nationalkomitee bekennt sich seinerseits zur *Notwendigkeit einer Reform des französischen Schulwesens,* die jedoch nur realisiert werden könne innerhalb eines Pluralismus an Einrichtungen. In dem von der Regierung vorgelegten Papier erkenne man Öffnungen in diese Richtung. Nur ungenau äußere sich die Erklärung zu Punkten, die das katholische Schulwesen jedoch als wesentlich erachte: die juristische und administrative Unabhängigkeit der Einrichtungen, die freie Wahl der Schulleiter und Lehrer, die Wahlfreiheit der Eltern und der Lehrpersonen, die Freiheit bei der Ausarbeitung eines erzieherischen Programms und bei der Ausbildung der Mitarbeiter. Als mögliche erste Schritte in Richtung Integration der privaten Schulen in das öffentliche Schulsystem und damit als unannehmbar sieht das Nationalkomitee Überlegungen seitens der Regierung an, die Schulleiter vom Staat zu ernennen sowie dem Lehrkörper der privaten Schulen die Möglichkeit einzuräumen, sich freiwillig im öffentlichen Schulwesen anstellen zu lassen.

Gesprächsbereit zeigt man sich in vier Fragekomplexen: Vorveranschlagung der Haushaltsmittel und der damit zusammenhängenden Erarbeitung von Bedingungen für die Schaffung und Schließung von Klassen und Schultypen (die privaten Schulen genießen diesbezüglich eine größere Freiheit als die öffentlichen Schulen); Anpassung des privaten Schulwesens an eine Dezentralisierung des allgemeinen Schulwesens; Beteiligung an Pilotprojekten, Schaffung eines speziellen Status für den Lehrkörper.

Hier die Linke, vertreten durch den sozialistischen Erziehungsminister – dort die katholische Kirche, massiv unterstützt von den oppositionellen bürgerlichen Parteien, so hatte der Schulstreit noch bis vor kurzem ausgesehen. Was damals schon die Wirklichkeit nur allzu oberflächlich beschrieb, gilt jetzt erst recht nicht mehr: In der Schulfrage kündigen Mitterrands Leute die Gefolgschaft auf, die bislang zu ihren entschiedensten Anhängern zählten. Und die *Oppositionsparteien* sehen sich durch die Bereitschaft der katholischen Schulen, in den Dialog mit der sozialistischen Regierung über die Reform des Schulwesens einzutreten, um ein zugkräftiges Thema gebracht, mit dem sich in einem Ausmaß Menschenmassen auf die Straße bringen ließen, wie dies in anderen Teilen Westeuropas in der letzten Zeit nur durch die Nachrüstung gelang. Während die Rechte ihre Befürchtungen noch nicht hinreichend entkräftet sieht, die Linksregierung wolle das Schulwesen im Sinne alter laizistischer Träume letztlich doch *vereinheitlichen und zentralistisch in den Griff bekommen,* sieht sich die Linke um die Früchte der Regierungsübernahme von 1981 gebracht.

Der Opposition den Wind aus den Segeln genommen

In einem jedoch dürfte Einigkeit bestehen: Die veränderte Lage konnte Savary nur dadurch herbeiführen, daß er sich in der Erklärung kaum festlegte. „Die Trümpfe des Textes liegen in seinen Mehrdeutigkeiten" (Le Monde, 20. 10. 83). Die Bereitschaft auf katholischer Seite, in Gespräche einzutreten, und die Ablehnung durch Teile der Linken erklären sich weniger durch das, was Savary sagte, als vielmehr durch das, was er verschwieg, aber was er schlimmsten- bzw. bestenfalls, je nach der Position, hätte sagen können. Wenn beispielsweise in Savarys Erklärung von einer Integration der privaten Schulen in das öffentliche Schulsystem nicht mehr die Rede ist, so bedeutet dies für die einen ein beträchtliches Abrücken der Regierung von früheren Zielen und somit einen Schritt in die richtige Richtung, für die anderen aber signalisiert dies, daß die

Regierung gewillt sein könnte, den bestehenden Dualismus zwischen privaten und öffentlichen Schulen zu akzeptieren, und somit einen Schritt hinter die selbstgesteckten Ziele zurückgeht.

Die Erklärung Savarys bedeutet für die französische Regierung einerseits Entlastung, indem sie der Opposition Wind aus den Segeln nimmt. Die fortdauernden Ermahnungen von seiten der Oppositionsparteien, die Regierung habe ihrer Absicht, den Griff nach den Privatschulen zu wagen, noch nicht abgeschworen, klingen nicht mehr recht überzeugend. Da die Regierung der Linie eines kämpferischen Laizismus, wie er sich inzwischen wieder stärker zu Wort meldet, nicht folgte, schaffte sie sich anderseits *Gegner im eigenen Lager.*

Während noch vor einem Jahr die private Schule in eine Verteidigungsposition geraten war, sind es nun die Gegner der privaten Schule, von denen der Hauptwiderstand ausgeht. In den eigenen Reihen wird die französische Regierung einige Überzeugungsarbeit leisten müssen, um deutlich zu machen, daß der „laizistische" Charakter des französischen Staates heute nicht mehr mit den Mitteln des 19. Jahrhunderts garantiert werden kann. Wieweit sie gegen den erklärten Willen dieser Gruppen die Suche nach einer Lösung in der Schulfrage betreiben kann, wird davon abhängen, wie sicher die Regierung insgesamt im Sattel sitzt.

Was ist Laizismus?

Aber auch die andere Seite steht nicht ganz ohne Probleme da. Die eher vermittelnde Position der französischen Bischöfe ist nicht unumstritten. Ein Brief des Vorsitzenden der Kommission der Bischofskonferenz für das Schulwesen und die Universitäten, des Bischofs von Tours, *Jean Honoré,* verrät das Bemühen, die Haltung der Bischöfe in den eigenen Reihen zu rechtfertigen (La Documentation Catholique, 6. 11. 83). Honoré unterstreicht darin die Dringlichkeit einer Reform des Schulwesens, der sich der Staat, von welcher Partei er auch getragen werde, nicht entziehen könne. Der Staat dürfe zwar nicht der Versuchung erliegen, das Monopol im Schulwesen anzustreben, aus seiner Verantwortung für den öffentlichen Teil des Schulwesens, der immerhin den größeren Teil ausmache, könne er jedoch nicht entlassen werden. Ebensowenig könne man ihm das Recht nehmen, eine Kontrolle über private Einrichtungen auszuüben. Die Eltern und Verantwortlichen der katholischen Schule weist Honoré darauf hin, daß den Bischöfen die pastorale Sorge für *alle* Jugendlichen zukomme. Auch wolle man alles tun, damit die Freiheit des Schulwesens herausgehalten werde aus politischen und wahltaktischen Rücksichten.
Auf staatlicher wie auf kirchlicher Seite scheinen sich also gemäßigtere Positionen durchzusetzen. Wahrscheinlich wird es wohl auch so bleiben. Nur so dürfte eine Übereinkunft über das Schulwesen insgesamt möglich werden. Im übrigen aber dürfte Frankreich eine tiefere Auseinandersetzung darüber, was es heißt, in einem laizistischen Staat zu leben, nicht erspart bleiben. Ein „Laizismus", wie ihn der Jesuit *Paul Valdier* in dem Zusammenhang gekennzeichnet hat, sollte auch von eingefleischten Laizisten akzeptiert werden können: „Der Wille, einen Pluralismus herzustellen, in dem sich die Tendenzen ausdrükken können, aus denen sich die Nation zusammensetzt, alle großen intellektuellen, spirituellen und politischen Familien" (La Croix, 25. 11. 83). *K. N.*

Englands Bischöfe und die Nato-Nachrüstung

Mit seiner Stellungnahme zur Nato-Nachrüstung vom 17. November setzte der katholische Primas von England, Kardinal *Basil Hume,* die Serie der Stellungnahmen nationaler Episkopate zur Friedensfrage fort. Sie ist relativ kurz gehalten, verzichtet vor allem auf weit ausholende theologische Begründungen, befindet sich in ihrem sachlichen Ergebnis irgendwo zwischen der deutschen und französischen Haltung und unterscheidet sich deutlich von der der amerikanischen Bischöfe.

Ein deutliches Wort des Kardinals

Der Kardinal hebt darin die Bedeutung der *Friedensbewegung* hervor, vor allem ihre Fähigkeit, Druck auf die westlichen, nicht aber auf die östlichen Regierungen, die keine Massenproteste dulden, auszuüben. Zum Thema selbst stellt der Kardinal fest: „Wir haben einerseits eine schwere Verpflichtung, den Kernwaffenkrieg zu verhindern, andererseits hat der Staat das Recht und die Pflicht legitimer Selbstverteidigung, um seinen Bürgern Gerechtigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit zu sichern." Obwohl die Verwendung von Kernwaffen als Waffen der massiven Tötung nie gerechtfertigt sei, würde es zu einer Destabilisierung der gegenwärtigen Situation und zu einer dramatischen Steigerung des Risikos der Kernwaffenerpressung kommen, wollte man sie ohne hinreichende Sicherungen aufgeben.

Zu dem scheinbaren Widerspruch, die Verwendung von Kernwaffen zu verdammen, aber das *Prinzip der Abschreckung* zu dulden, erklärte Hume: „Die Abschreckung kann als das geringere von zwei Übeln akzeptabel sein, ohne unbedingt als Gut angesehen zu werden. Diese Ansicht kann überdies selbst von denjenigen vertreten werden, die sich der Moral der Kernwaffenabschreckung widersetzen.

Denn selbst eine moralisch nicht ganz einwandfreie Verteidigungspolitik kann nicht von heute auf morgen und ohne die Reaktion potenzieller Feinde miteinzubeziehen demontiert werden." Um jedoch die moralische Glaubwürdigkeit zu bewahren, müsse die feste Absicht erkennbar sein, daß

man sich aus der gegenwärtigen, beängstigenden Situation freimachen und einer Deeskalation und Abrüstung zustreben wolle: „Eine beiderseitige Abrüstung kann jedoch nur stufenweise erzielt werden."

Vier Faktoren werden von dem Kardinal besonders betont: 1. Die Kirche billigt die Politik der Abschreckung nur *mit strikten Vorbehalten* und solange sie als Mittel zur Abschreckung dient. 2. Es ist falsch, die Politik der Kernwaffenabschreckung derselben moralischen Verurteilung auszusetzen wie den eigentlichen Einsatz von Kernwaffen gegen zivile Ziele. 3. Da es Zweck und Absicht der Abschrekkung ist, Kriege zu verhindern und den Frieden zu wahren, sind die Angehörigen der Wehrverbände mit gutem Recht als „Hüter der Sicherheit und Freiheit ihrer Mitmenschen und Beitragende zur Friedenswahrung zu empfehlen". 4. Abschreckung muß eindeutig als *Mittel zur Verhütung,* nicht zur Betreibung des Krieges gesehen werden.

Eigene Akzente durch die Bischofskonferenz

Trotz ihres wenig auffallenden Inhalts hat die Erklärung Humes eine doppelte besondere Bewandtnis. Denn tags darauf, am 18. November, meldeten sich die englischen Bischöfe, obwohl der Text des Kardinals mit der englischen Bischofskonferenz (nicht mit der schottischen) abgestimmt war, noch mit einer eigenen, allerdings sehr kurzen Stellungnahme zu Wort, die sich in vielen Punkten mit der des Kardinals deckte, aber doch deutlichere Skepsis gegenüber der Nato-Nachrüstung wie gegenüber der atomaren Abschreckung insgesamt durchblicken läßt.

In der *gemeinsamen Erklärung der Bischöfe* heißt es, die Dislozierung der Mittelstreckenraketen werde es der Regierung erschweren, ihren Einsatz für eine *Politik der schrittweisen und beiderseitigen Abrüstung* überzeugend nachzuweisen. Ein solcher Nachweis sei jedoch eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß das Prinzip der atomaren Abschreckung als moralisch annehmbar akzeptiert werden könne. „Die Abschreckung muß also als eine zeitweilige Maßnahme und als eine Etappe auf dem Wege zur multilateralen Abrüstung angesehen werden."

Eine solch doppelte Stellungnahme entspricht nicht den üblichen kirchlichen Strategien und wohl auch nicht dem Temperament des Primas und Vorsitzenden der Bischofskonferenz. Dieser befand sich im vorliegenden Fall aber in einem *persönlichen Dilemma,* in das der Generalsekretär der britischen Atomgegnerbewegung (Campaign for Nuclear Disarmament – CND), Monsignore *Bruce Kent* den Kardinal gebracht hatte. Kent, ein sehr eigenwilliger und scharfzüngiger Verfechter der Antiatomwaffenkampagne war durch wiederholte öffentliche Erklärungen aufgefallen und ins Schußfeld vor allem *konservativer Politiker* geraten. Der Kardinal als kirchlicher Vorgesetzter von Kent wurde wiederholt von mehreren Seiten bestürmt, dem Prälaten dessen stark in die Politik hineinreichende Tätigkeit zu verbieten. Und der Kardinal, der als irenisch gesinnter Gegner autoritärer kirchlicher Maßregelung bekannt ist, hatte sich bislang ebenso hartnäckig dagegen gewehrt, Kent zu maßregeln.
Der Primas hatte Kent allerdings bereits vor einigen Monaten gewarnt, daß, falls die CND-Bewegung noch „politischer" würde, es für einen Priester als ungehörig empfunden werden könnte, so eng damit verbunden zu sein und den fälschlichen Eindruck einer Identifizierung der Kirche mit den verschiedenen von der CND-Bewegung vertretenen Standpunkten zu erwecken.

Die „Politisierung" von CND war im britischen Wahlkampf im Juli 1983 zum Problem geworden, weil die *Labour Party* sich mit ihrem linksorientierten Programm auf die auch von CND angestrebten Ziele der einseitigen Kernwaffenabrüstung Großbritanniens und der Ablehnung weiterer amerikanischer Stützpunkte auf britischem Boden festgelegt hatte. Die enge Zusammenarbeit zwischen CND und Linkspolitikern, der wachsende Gegensatz der CND-Bewegung zu der zur Nato-Politik stehenden konservativen Regierung, die Aufrufe Kents zur Gehorsamsverweigerung britischer Soldaten im Falle eines Atomkriegs verstärkten den Eindruck, der Kardinal müsse Kent vor die Wahl zwischen seinem Priesteramt und seinem Einsatz für CND stellen.

Der Fall Kent

Der streitbare Prälat tat seinerseits nichts, um dem Kardinal Ärger zu ersparen, im Gegenteil! Kent war erst am 13. November, der als Gedächtnissonntag für die Gefallenen zweier Weltkriege begangen wurde, bei dem in London tagenden Jahreskongreß der britischen kommunistischen Partei aufgetreten. Zu den Delegierten, die ihm eine Ovation darbrachten, sagte er: „Ich glaube nicht, daß wir in vielen Hauptfragen so weit auseinander sind. Wir vom CND und die Kommunisten sind Partner in derselben Sache des Friedens. Mein Erscheinen hier ist eine Ehrensache, etwas, was ich Ihnen schuldig bin, für das, was in den letzten Jahren geschehen ist." Und Kent weiter: „Wenn die Kirche so beschäftigt ist, in ihren Sakristeien Rosenkranzperlen zu zählen und die großen Weltprobleme zu ignorieren, dann ist sie nicht die Kirche für mich." – „Kernwaffen sind unmoralisch und dienen keinem militärischen Zweck." – „Wenn die Cruise-Raketen hier sind, werden wir unsere Taktik ändern und Störmaßnahmen mit Hilfe der Gewerkschaften anstreben. Manche von uns werden bereit sein, ins Gefängnis zu gehen." – „Gegen das Wettrüsten zu sein, heißt nicht unbedingt prosowjetisch zu sein. Es heißt, für die Menschheit zu sein."

So unbedeutend die 11 600 Mitglieder umfassende britische *kommunistische Partei* politisch stets gewesen ist, so ist ihr Einfluß, zumal in der Gewerkschaftsbewegung und durch getarnte Mitglieder in der Labourpartei, nicht zu unterschätzen. Das Auftreten Kents vor diesem Publikum, sein Ausdruck der „Freude" und der „Ehre", seine Begrüßung von „Partnern", die Bezeichnung der britischen Kommunisten als „nicht prosowjetisch", weil

sie bisher – aber jetzt nicht mehr – eine euro-kommunistische Linie verfolgt hatten, rief landesweite Proteste hervor. Verteidigungsminister *Heseltine* warf Kent vor, er habe seine politische Naivität bis zur Unbekümmertheit betrieben. Der Leiter der konservativen Parteiorganisation, *Gummer*, ein überzeugter Anglikaner, erklärte, die politische Blindheit von Monsignore Kent werde gemeingefährlich, wenn er nicht zwischen Demokratie und Diktatur, Frieden und Kapitulation, Unterdrückung und Freiheit zu unterscheiden wisse.

Der Kardinal sah sich angesichts des Verhaltens Kents und der Kritik von politischer Seite um so mehr zu einer Klarstellung seiner eigenen Position veranlaßt, als bereits während des Wahlkampfs sich der päpstliche Pro-Nuntius in London, der Schweizer Erzbischof *Bruno Heim*, des Falls Kent angenommen hatte, indem er auf bei ihm eingelaufene Proteste hin erklärte, Kent sei äußerst naiv und diene sowjetischen Interessen. Der öffentliche Tadel des Nuntius erregte kirchliche Kreise, und eine Gruppe von Priestern protestierte dagegen in Rom. Aber nachdem Kent in einem weiteren Interview (im kommunistischen „Morning Star", 25. 5. 83) erklärt hatte, die Westmächte lägen im Rüstungswettlauf stets an der Spitze, und die Ostblockstaaten seien nur ständig bemüht, aufzuholen und hätten überdies die konstruktivsten Abrüstungsvorschläge gemacht, brachte das dem Nuntius zahlreiche zustimmende Briefe ein.

Schotten gehen eigene Wege

Auf diesem Hintergrund fällt um so mehr auf, daß die *Schotten* schon vor der Erklärung von Hume und der der Bischofskonferenz *eigene Wege* gegangen waren. Bereits Ende September hatten die schottischen Kirchenführer, vertreten durch den katholischen Episkopat, die Bischöfe der schottischen Episkopalkirche und der Kirche von Schottland, in einem offenen Brief an Königin Elisabeth II. scharf gegen das Wettrüsten protestiert und die Regierung kritisiert, sie verfolge mit der Aufstellung von Mittelstreckenraketen im Rahmen des Nato-Doppelbeschlusses Rüstungspolitik, ohne auf die weit verbreitete Kritik in der Bevölkerung im mindesten zu achten. Im Oktober haben dieselben Kirchenführer in einem Brief an den Verteidigungsminister ihre Kritik wiederholt und ihre Bereitschaft erklärt, diese in einem Gespräch unter Ausschluß der Öffentlichkeit zu erläutern. Die katholischen Bischöfe Schottlands hatten schon 1982 eher rüstungskritische Töne angeschlagen.

In den unterschiedlichen Nuancen überschneiden sich also nicht nur sachliche, sondern auch regionale Gesichtspunkte. Der tatsächliche Einfluß der Kirche auf die britische Sicherheitspolitik ist, trotz des Aufsehens um den Fall Kent und die nun erfolgte Klärung in der Sache von zuständiger Stelle, gering. *H. S.*

Winter in Polen

Wird er hart auch für die katholische Kirche?

Im Anschluß an ihre 197. Plenarkonferenz am 16. und 17. November 1983 sahen sich die polnischen Bischöfe veranlaßt, in einem vorsichtig formulierten Kommuniqué über die aktuelle wirtschaftlich-soziale und politische Lage im Lande Klage zu führen. Die Bischofskonferenz machte die politische Führung Polens für die Verschlechterung der wirtschaftlichen und sozialen Situation verantwortlich. Sie sprach sich gegen die geplanten Preiserhöhungen aus und verurteilte die andauernde Repression. Der polnische Episkopat äußerte damit seine *seelsorgerische Sorge über die um sich greifende Armut.* Wenn die für Anfang 1984 angekündigten Preiserhöhungen schon nicht verhindert werden könnten, müßten sie zumindest durch „gerechte Lohnerhöhungen" und besondere Hilfen für die Ärmsten ausgeglichen werden.

Alte Vertrauens-, neuerliche Versorgungskrise

Zu einer grundlegenden Verbesserung der wirtschaftlichen Lage kann es nach Ansicht der polnischen Bischöfe nur durch die *Wiederherstellung des Vertrauens* und das Ende der derzeitigen Repression kommen. Die Bischöfe sprechen sich für die Einstellung der politischen Prozesse (gegen die KSS-„KOR"-Führung und Solidarność-Spitzenfunktionäre) und die Freilassung der politischen Häftlinge aus. Nicht erwähnt wurden in dem Kommuniqué die jüngsten Anschuldigungen der polnischen Führung und Massenmedien gegen katholische Gemeindepriester und Bischöfe. Die Bischöfe äußerten die Hoffnung, daß der umstrittene kirchliche Agrarfonds im nächsten Jahr seine Arbeit aufnehmen könne. Der durch Spenden der westlichen katholischen Kirchen zu finanzierende Fonds soll die privaten Landwirte, Handwerker und kleinen Gewerbetreibenden in Polen unterstützen und zur Selbsthilfe anregen.

Verdeutlicht werden die Ursachen der Spannungen wenige Wochen vor dem Jahresende 1983 durch sich häufende Meldungen über *neuerliche Versorgungsengpässe.* Die erneuten Rationierungen von Butter und anderen Fetten seit November geben dem allgemeinen Gefühl weiteren Auftrieb, daß Polen noch weit entfernt von einer stabilen Versorgungslage ist und daß der Winter eine neue Herausforderung an die Geduld der Bevölkerung stellen wird. Dazu kommt die rigorose Preispolitik der Regierung, die – begleitet von einer konsequenten Wirtschafts- und Reformpolitik – durchaus ihren Sinn hätte und prinzipiell eine Notwendigkeit zur Entlastung des

aufgeblähten Staatshaushalts darstellt. Da aber die Ziele der Wirtschaftspolitik und der Preisreform seit 1982 im wesentlichen verfehlt wurden, wie auf dem 14. ZK-Plenum der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei (PVAP) (18.–19. 11. 1983) der Wirtschaftssekretär des ZK, *Manfred Gorywoda,* im Rechenschaftsbericht des Politbüros recht ungeschminkt bekannte (Trybuna Ludu, 19./20. 11. 83), erfahren weite Kreise der Bevölkerung, insbesondere junge Familien und Rentner, die Wirkung der Wirtschaftspolitik als *Pauperisierung.* Die in den siebziger Jahren angehäuften Sparguthaben sind in den letzten Monaten von der Inflation aufgezehrt worden. Die soziale Ungleichheit nimmt zu. Unruhe und Verbitterung in der Bevölkerung schwellen ebenfalls an.

Staat und Kirche vor drängenden Fragen

Wie ernst die polnische Führung die Situation einschätzt, geht aus einem vertraulichen Brief des Amtschefs im Büro des Ministerrats, *Janiszewski,* hervor. In dem Schreiben Janiszewskis an den Ministerrat, die Zentralämter, die Woiwoden und die Präsidenten der Genossenschaften wird eine *Zunahme der öffentlichen Unzufriedenheit* im Zusammenhang mit dem unlängst veröffentlichten Entwurf über eine Preiserhöhung zum Jahreswechsel festgestellt. Dies bedeute eine „ernste Gefährdung der gesellschaftspolitischen Lage" in Polen. Deswegen sollten alle Entscheidungen unterbleiben, die hier verschärfend wirken könnten; dazu gehören nach diesem Schreiben: Beschränkungen bei der Versorgung des Marktes, Veränderungen der Arbeitsbedingungen, disziplinarische Maßnahmen, scharfe Erklärungen in nicht populären Fragen. Ausdrücklich sollten auch „Konflikte mit Mitgliedern der Kirche" vermieden werden. (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1. 12. 83)

Mit diesem vorläufigen Rückzug von unpopulären Maßnahmen wird das ohnehin nur geringfügige Zutrauen der Gesellschaft in die Beständigkeit der Politik der Regierung Jaruzelski weiter untergraben. Entscheidungen werden offensichtlich oft ad hoc getroffen, entbehren nicht selten der inneren Schlüssigkeit oder sind politisch nicht durchsetzbar.

Das Ausbleiben der „gesellschaftlichen Konsultation" im Vorfeld der für November 1983 vorgesehenen Rationierung von Fetten, vor allem *das Übergehen der* (ohnehin in weiten Kreisen der Arbeiterschaft als regimetreu bezeichneten) *neuen Gewerkschaften,* und die nun hastig von oben initiierte Diskussion über drei Modelle der Preiserhöhung für 1984, die gesellschaftlichen Unmut und Empörung dämpfen soll, sind nur zwei Beispiele für das Defizit an Akzeptanz der politischen Führung in der polnischen Bevölkerung und für das Mißtrauen, ja die Angst der Regierung Jaruzelski vor unkalkulierbaren Reaktionen des Volkes. Die in der Geschichte der Volksrepublik Polen einmalige *Konzentration der Macht* in wenigen Händen, besser: in den Händen *Wojciech Jaruzelskis,* kontrastiert auf eine geradezu dramatische Weise mit dem fehlenden gesellschaftlichen Rückhalt der politischen Führung.

Im Oktober und November 1983 hatte die offiziell führende Kraft Polens, die Polnische Vereinigte Arbeiterpartei, in zwei Plenarsitzungen des Zentralkomitees *Antworten auf die drängendsten politisch-ideologischen und wirtschaftlichen Fragen* an der Jahreswende 1983/84 gesucht. Die Vorschläge zur Überwindung der nun schon Jahre währenden Krisenerscheinungen fallen in dem Exekutivorgan der polnischen Kommunisten anders aus als die Mahnungen der nicht direkt politisch agierenden katholischen Kirche. Das ist selbstverständlich. Festzuhalten ist aber, daß sowohl von der staatlichen Macht als auch von der katholischen Kirchenführung Polens die zwei Hauptprobleme, die schließlich nach der Verhängung des Kriegsrechts am 13. Dezember 1981 nach offizieller Lesart in absehbarer Zeit geregelt werden sollten, weder als bewältigt noch in absehbarer Zeit für lösbar angesehen werden.

Die von der Jaruzelski-Gruppe gewünschte *politische und ideologische Stabilisierung* steht noch aus. Von einer ganz anderen Warte kritisiert auch die katholische Kirche in Hirtenbriefen und Kommuniqués ihrer Bischofskonferenz die anomale politische Situation im Lande. Die Vorsicht der Bischöfe, die sich auch darin ausdrückte, daß sie mit keinem Wort auf die Einleitung von strafrechtlichen Untersuchungen gegen einzelne politisch aktive Priester eingingen, war sicher diktiert von dem Bemühen, die labile Situation im Lande nicht noch zusätzlich durch Formulierungen anzuheizen, aber vielmehr noch von der Befürchtung, selbst als Institution zunehmend in die Schußlinie staatlicher Propaganda zu geraten. Es ist nicht die Angst vor einer generellen Repressionspolitik gegenüber der Kirche, die zudem erfolglos bleiben müßte und sie im Gegenteil stärken würde, sondern die Furcht vor einer selektiven Vorgehensweise der Staatsorgane im Verhältnis zur katholischen Kirche, die ihre Einheit und Stärke bedrohen könnte (vgl. HK Mai 1983, 202–204).

Unentschiedene Haltung der politischen Führung

Genügte es nicht, daß sich, wie aus Kirchen- und Oppositionskreisen verlautete, die polnische Regierung über 69 „extremistische" Geistliche bei Kardinal Glemp beschwert hatte und den Primas aufforderte, ihre Tätigkeit zu zügeln? Religionsminister *Łopatka* soll in seinem 16 Seiten umfassenden Schreiben an Glemp auch zwei Bischöfe, *Tokarczuk* aus Przemyśl und Weihbischof *Kraszewski* aus Warschau, namentlich genannt haben. Zudem seien zwei Priester aufgeführt worden, gegen die eine Untersuchung wegen „Mißbrauchs der Religionsfreiheit zum Schaden der Volksrepublik" eingeleitet wurde: der Beichtvater von Lech Wałęsa, Pater *Henryk Jańkowski,* und der Vikar *Jerzy Popieluszko* von der Stanisław-Kostka-Kirche in Warschau (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 21. 11. 83).
Daß die Behörden den Konflikt mit der Kirche aber nicht

unbedingt suchen und vorsichtig taktieren, macht folgendes Beispiel deutlich: Der besagte Vikar Popieluszko konnte am Tag der heiligen Barbara (4. 12.), der Schutzpatronin der Bergleute, ungestört vor vielen tausend Gläubigen in seiner Pfarrkirche die Messe feiern, nachdem zwei Tage zuvor Vertreter des Sicherheitsdienstes vergeblich versucht hatten, ihm eine gerichtliche Vorladung für diesen Tag auszuhändigen. Der Vikar erinnerte in der Sonntagsmesse an die Ideale der Solidarność. Er beschwor die Freiheit, für die es nicht nur zu beten, sondern auch zu kämpfen gelte. Zwei oberschlesische Bergarbeiter überreichten dem Priester ein Kreuz aus Steinkohle, eine Erinnerung an die Opfer, die es in den ersten Tagen nach der Verhängung des Kriegszustands unter streikenden Grubenarbeitern gegeben hatte. Schon seit Wochen lösen sich Arbeiter bei der Bewachung von Vikar Popieluszko ab und lagern auf Schlafsäcken im Flur des Gemeindehauses (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5. 12. 83). Wenn es die Behörden auf eine Kraftprobe anlegten, wäre es ihnen ohne Zweifel ein leichtes, das Problem des „extremistischen" Priesters Popieluszko und der Arbeitersolidarität für ihn zu lösen.

Die *politisch engagierten Priester* bringen nicht nur die Behörden in eine mißliche Situation, wenn sie einer direkten Konfrontation mit der Kirche aus dem Wege gehen wollen, sie verlangen auch von der Kirchenführung einen hohen Grad von Solidarität gegenüber einem nicht mehr homogenen niederen Klerus. Glücklich wird der polnische Episkopat, zumindest seine überwältigende Mehrheit, über die „Solidaritäts"-Priester nicht sein, zumal sich die katholische Kirche seit Herbst 1983 einem schärferen Wind aus den Massenmedien und von der Parteibasis, soweit diese überhaupt noch aktiv ist, ausgesetzt sieht.

Das den *ideologischen Grundproblemen* der polnischen Kommunisten gewidmete 13. Plenum des Zentralkomitees der PVAP (14./15. 10. 83) gab einige Hinweise darauf, was Polens Kommunisten an der Kirche am meisten aufstößt. Zahlreiche Stimmen aus dem Parteivolk verlangten eine härtere Gangart gegenüber Kirchenkreisen, die sie als kämpferisch antikommunistisch empfinden. Ein als privater Landwirt bezeichnetes Mitglied des Zentralkomitees klagte mit bewegten Worten über den aggressiven Ton, den manche Landpfarrer neuerdings gegenüber in der Gemeinde bekannten Parteimitgliedern anschlügen. Es komme vor, daß Geistliche von der Kanzel herab fragten, wieso sich in der Kirche Kommunisten befänden, die das Parteibuch in der Tasche trügen. – Im Text des offiziellen Referats des Politbüros fanden sich vergleichbar scharfmacherische Töne gegen die Kirche nicht. Der Sprecher des Zentralkomitees, Politbüromitglied *Józef Czyrek*, unterstrich im Gegenteil, daß in Zukunft auch Katholiken stärker bei der Vergabe von verantwortungsvollen Positionen im Staatsdienst berücksichtigt werden sollten.

Ob die kritischen Stimmen zum Thema Kirche „bestellt" waren oder nicht, der Parteiführung konnten sie zumindest willkommen sein. Mit ihnen ließen sich gegenüber der Kirchenhierarchie strengere Maßnahmen gegen unbequeme Ortsgeistliche begründen, die nach Ansicht der Kommunisten den Rahmen zugestandener kirchlicher Freiheit überschreiten.

Die Bedeutung der ZK-Kritik an „kämpferischem Klerikalismus" und „Mißbrauch der Religion für politische Zwecke" für das zukünftige Verhältnis zwischen Staat und Kirche braucht aber nicht überbewertet werden. Die Partei *mußte* nach dem Papstbesuch – nicht zuletzt gegenüber Moskau demonstrieren, daß sie noch Ideologieträger ist und nicht abgedankt hat. Aber für die parteiliche und staatliche Einschätzung der unbequemen Rolle der Kirche, nicht allein als Episkopat und Hierarchie, sondern als lebendiger sozialer Organismus mit einer herausfordernden Botschaft verstanden, gab das ZK-Plenum Signale über den Tag hinaus.

Grenzen kirchlicher Macht

Was aber ist inzwischen geblieben von den Hoffnungen und Befürchtungen, die mit dem letzten Papstbesuch in Polen verbunden waren? Er gab der Partei und den Staatsorganen das Gefühl, „outsider" der polnischen Gesellschaft zu sein. Aber gab er der Kirche auch neue Kraft, die auf Dauer wirken kann? Was kann Kirche bewirken in einer Zeit, da wirtschaftliche und soziale Spannungen in Polen weiter zunehmen, von der Regierung der „wirkliche Dialog" fortgesetzt verweigert wird und Resignation und das Gefühl, daß es keinen wirklichen Ausweg aus der Sackgasse gibt, in weiten Kreisen der Bevölkerung, insbesondere in der jüngeren Generation vorherrschen?

Wahrscheinlich zeigen die Hirtenbriefe und Kommuniqués der polnischen Bischöfe, dazu punktuelle stille Interventionen, um „das Schlimmste" (z. B. einer diskriminierenden Gesetzgebung) zu verhüten, den einzig gangbaren Weg. Dazu gehört auch die *praktische Solidarität mit der Bevölkerung*. Ob diese Solidarität so weit gehen kann, wie bei den politisch predigenden Priestern, wird auch in Zukunft im polnischen Episkopat umstritten bleiben. Zugleich werden sich Polens Bischöfe aber weigern, als verlängerter Arm der staatlichen Behörden zu dienen und „Unbotmäßigkeit" gegenüber den Staatsorganen an der Kirchenbasis zu unterbinden. Wahrscheinlich träumt Polens Führung auch hier von dem *„ungarischen Modell"*. In Polen ist es nicht realisierbar. Die Kirche weiß um ihre Kraft, die aus der Einheit nach außen kommt. Würde sie sich wie die ungarische katholische Kirche verhalten, verlöre sie die Jugend und die Arbeiter und damit die Hauptquellen ihrer unangetasteten Stellung. Als *Ort nationaler Identifikation* und als Ersatz für politische Opposition ist sie heute einflußreicher als jemals zuvor in der Geschichte des sozialistischen Polen. Um so auffallender muß heute, in der Nach-Solidarność-Zeit ihre Machtlosigkeit erscheinen, die politischen Verhältnisse in Polen sichtbar zu bewegen.

Kurz- und mittelfristig ist sie *keine systembedrohende Gefahr*. Der Verlauf des Papstbesuchs und die ausgebliebenen Folgen im Sinne von Öffnung des Systems bestätigen

dies eindrucksvoll. Da die katholische Kirche aber als authentische gesellschaftliche Kraft der polnischen Nation, die von den Behörden via facti respektiert werden *muß*, auf absehbare Zeit „Monopolist" bleiben wird, hat sie eine Schwächung als Folge kurzfristiger politischer Enttäuschungen nicht zu fürchten. Sie wird auch in Zukunft so wie in den letzten Wochen des Jahres 1983 bei der Regierung Klage über die Mißachtung der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Rechte des Volkes führen und den Dialog und die Verständigung anmahnen – im Namen des Volkes. Sie hatte dies schon in den siebziger Jahren ohne Erfolg getan. Es ist ihr nie zum Vorwurf gemacht worden. „Erfolglosigkeit" hat die Kirche in den siebziger Jahren nicht geschwächt und den Staat nicht stärker gemacht. Warum sollte dies heute anders sein?

Dieter Bingen

Der Politiker und seine Kirche

Ein Gespräch mit Erwin Teufel

Politiker mit starker persönlicher kirchlicher Bindung sind selten geworden, auch in der traditionell kirchennahen Union. Was bedeutet das für die Politik einer christlich firmierenden Partei, was für die Kirche? Wo müßte mehr miteinander gerungen werden? Die entsprechenden Fragen an den CDU-Fraktionsvorsitzenden im Stuttgarter Landtag stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Teufel, Sie sind Fraktionsvorsitzender der CDU im Baden-Württembergischen Landtag. Sie kommen aus der katholischen Jugend und sind seit kurzem Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Sie sind der Kirche vielfach verbunden und halten auch engen Kontakt zu ihrer Theologie. Für einen Politiker Ihrer Generation erscheint das fast schon als die große Ausnahme. War für Sie Ihr Christsein ein wesentlicher Grund, in die Politik zu gehen?

Teufel: Ich lebe nicht nur von der Politik und ich lebe nicht nur in der Politik, sondern ich versuche, am geistigen Ringen unserer Zeit teilzunehmen und von Grundüberzeugungen her Politik zu machen. Ich wäre sicher nicht in der Politik ohne die Grundprägung, die ich in der katholischen Jugend und von der christlichen Soziallehre her erfahren habe. Das war der erste Grund. Aber es gab auch andere Gründe. Ich gehöre schon zur Nachkriegsgeneration. Ich habe das Dritte Reich nicht mehr bewußt erlebt, habe mich aber mit keinem Zeitabschnitt unserer Geschichte so intensiv beschäftigt wie mit dem Dritten Reich und mit dem Widerstand im Dritten Reich. Gerade von daher hat mich der Eindruck bestimmt, daß in einem demokratischen Gemeinwesen die Bürger bereit sein müssen, einen Teil ihrer Zeit und ihrer Kraft zu opfern, um ein totalitäres System zu verhindern, wie wir es im Dritten Reich erlebt haben.

„In keiner Zeit lieber in der Kirche gelebt als heute"

HK: Wenn Sie sagen, Sie wären ohne katholische Jugendarbeit nicht in die Politik gekommen, dann doch wohl, weil Politik, wenn schon nicht das Lebenselixier, so doch ein wichtiger Bezugspunkt dieser Jugend war. Galt das damals für die Kirche insgesamt?

Teufel: In der Zeit zumindest, in der ich der katholischen Jugend angehörte, war die Einsicht sehr verbreitet, daß die Kirche sich nicht auf die Sakristei zurückziehen darf, sondern daß sie einen öffentlichen Auftrag hat. Und von daher bin ich fast zwangsläufig in die Politik gerade der CDU und in die Junge Union hineingewachsen.

HK: Ihre Antwort deutet an, daß sich diesbezüglich inzwischen einiges geändert hat ...

Teufel: ... zumindest in der katholischen Jugend.

HK: Wie sehen Sie die Situation jetzt bzw. was gibt Ihnen die kirchliche Gegenwart als Politiker?

Teufel: Ich stehe mitten in meiner Kirche, und ich möchte in keiner Zeit lieber in der Kirche gelebt haben als in der heutigen. Ich bin sicher, daß die katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und mit der Würzburger Synode den rechten Weg gegangen ist. Das heißt nicht, daß ich nicht gerade aus dieser Nähe zur Kirche Wünsche an sie habe.

HK: Es gibt im Verhältnis Kirche – Politik so etwas wie eine neue Gemengelage: Einerseits Rückzug, auch aus der politischen Formung ihrer Glieder, auch wenn das niemand so recht zugibt. Auf der anderen Seite greift gegenwärtig die Kirche selbst als Institution, als religiöse und moralische Autorität und in ihrer Verkündigung sehr viel direkter in politische Fragen ein. Denken Sie nur an die päpstliche und jetzt vor allem bischöflichen Stellungnahmen zur Friedensfrage bzw. zur Nachrüstung. Wie sieht das für Sie als Politiker aus?

Teufel: Zunächst glaube ich, daß es gut ist, wenn sich die Kirche in der aktuellen Tagespolitik zurückhält. Ihre Aufgabe liegt nicht im direkten Feld der politischen Auseinandersetzung, sondern in der Verkündigung der Frohbotschaft in der Liturgie und in der Diakonie. Aber die Kirche hat in Grundfragen unseres Lebens und Zusammenlebens eine ganz wichtige Aufgabe in der Bildung von

Werten und Lebenshaltungen. Ich halte die Stellungnahmen, die in den letzten Jahren aus der Kirche gekommen sind, etwa zu den Grundwerten oder auch zur Friedensfrage, für außerordentlich wertvoll und meinungsbildend. Dagegen hat die Kirche in den letzten Jahren in der Formung ihrer Glieder Mängel aufzuweisen. Vor allem haben wir in den sechziger Jahren einen Niedergang der katholischen Soziallehre erlebt, die heute nicht mehr prägend ist, wie es noch in der Nachkriegszeit der Fall war ...

HK: Ist das richtig, daß die katholische Soziallehre bei weitem nicht mehr so prägend ist wie noch vor zwanzig Jahren, prägt sie nicht einfach anders, wobei das Wie vielleicht schwerer auszumachen ist?

Teufel: Ich würde einigen Unrecht antun, wenn meine Aussage so gewertet würde, als hätten wir heute keine Vertreter der katholischen Soziallehre mehr. Ich könnte Ihnen einige Namen nennen. Aber sie haben sicher nicht den Einfluß, den etwa Gundlach, Nell-Breuning, Messner, Welty und Utz in der Nachkriegszeit hatten.

„In unser Grundsatzprogramm ist sehr wohl kirchliches und theologisches Gedankengut eingeflossen"

HK: Für die Kirche ist es auch viel komplizierter geworden. Es wird aber auch für die Parteien, speziell für die Ihre komplizierter. Wenn Sie die Prägekraft der katholischen Soziallehre vermissen oder ihren Rückzug feststellen – andere beschwören seit Jahren deren Erneuerung –, dann ist das ja nicht zufällig, sondern dadurch bedingt, daß die Tradition der Soziallehre die Probleme, die anstehen, nicht mehr fassen kann. Wenn aber Bischöfe besonders spektakulär oder eindringlich zu einer Grundsatzfrage Stellung nehmen, dann mogelt sich gerade Ihre Partei gerne daran vorbei, indem man z. B. „Laborem exercens" oder das Friedenswort der deutschen Bischöfe zu Tode lobt.

Teufel: Ich habe eigentlich nur davon gesprochen, daß die katholische Soziallehre ihre Prägekraft, die sie einmal hatte, heute so nicht mehr hat. Es ist aber sicher auch richtig, daß man aus ihr nicht für alle politischen Fragen direkte Anwendungsregeln ableiten kann; es lassen sich aber Grundprinzipien erarbeiten, die bei der Lösung von tagesaktuellen Fragen außerordentlich nützlich sind: das Subsidiaritätsprinzip zum Beispiel, das gerade für unsere gegenwärtige Politik besonders wichtig ist. Wir haben es in Baden-Württemberg sehr deutlich in drei Richtungen auszugestalten versucht: erstens durch eine Stärkung der freien Träger in der Sozial- und Kulturarbeit, zweitens durch Kräftigung der kommunalen Selbstverwaltung und drittens innerhalb der Staatsverwaltung durch eine starke Dezentralisierung von den Ministerien auf die Mittelinstanzen und von diesen auf untere Verwaltungs- und Sonderbehörden. Das zeigt doch, wie wichtig solche Prinzipien auch für die Gestaltung des politischen Alltags sind.

HK: Das Subsidiaritätsprinzip ist zu Rezessionszeiten besonders vorzeigbar. Aber eine sehr intensive Auseinandersetzung der Union mit kirchlichen Verlautbarungen zu gesellschaftspolitischen Fragen läßt sich aus meiner Sicht nicht feststellen.

Teufel: Ich leugne nicht, daß ich mir manchmal eine intensivere Auseinandersetzung über solche Verlautbarungen wünschen würde. Aber daß wir uns dadurch an kirchlichen Stellungnahmen vorbeimogeln, daß die CDU einige lobende Sätze sagt und dann die Dinge auf sich beruhen läßt, ist nicht richtig. In die Arbeit an unserem Ludwigshafener Grundsatzprogramm zum Beispiel ist sehr viel kirchliches und theologisches Gedankengut – und zwar nicht nur aus der kirchlichen Tradition, sondern aus jüngster Zeit – eingegangen. Und es ist ja kein Zufall, daß gerade die Unionspolitiker, die führend an diesem Grundsatzprogramm mitgearbeitet haben, eng mit ihrer Kirche verbunden sind. Ich nenne nur Richard von Weizsäcker und Ernst Albrecht, Heiner Geißler und Norbert Blüm.

HK: Aber wenn aus den Kirchen Stellungnahmen zu aktuellen Fragen kommen, reagiert die Union zurückhaltend bis defensiv ...

Teufel: Das sehe ich nicht so. Wir haben uns sehr intensiv mit der Friedensdenkschrift der EKD und dem Friedenswort der katholischen Bischöfe auseinandergesetzt – und wir tun es noch. Wir haben die mahnenden Aussagen genauso ernst genommen wie die, durch die wir uns ermutigt und bestätigt fühlen. Ich finde es vollkommen richtig, daß die Kirchen angesichts der schrecklichen Mittel, denen wir unsere Sicherheit verdanken, das Gewissen der Politiker schärfen und daß sie uns auf die schwerwiegenden ethischen Fragen hinweisen, mit denen wir es da zu tun haben. Erst recht empfinde ich es als wichtig, daß die Bischöfe einen sehr viel umfassenderen Friedensbegriff eingeführt haben, als er in der täglichen Auseinandersetzung üblich war: nämlich daß Friede nicht einfach dort ist, wo die Waffe schweigen, sondern daß zum Frieden die Menschenrechte gehören, daß dazu Freiheit und soziale Gerechtigkeit gehören, und daß Friede, der diesen Namen verdient, erst ist, wo das alles zusammenkommt.

„Gerade die Punkte mit den eindeutigsten Schlußfolgerungen sind überholt"

HK: Auf einen Friedensbegriff, der Systemeigenheiten und soziale Verhältnisse einbezieht, können sich wahrscheinlich die meisten ebenso einigen, wie auf das Subsidiaritätsprinzip, solange alles allgemein bleibt. Aber christliche Soziallehre läßt sich selbst innerhalb des Katholischen sehr verschieden ausformulieren. So hatte Ihre Partei beträchtliche Schwierigkeiten mit dem Friedenshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe, gerade wegen seiner konkreten Schlußfolgerungen für die Abschreckungsstrategie, während ein Mann wie C. F. von Weizsäcker

gerade diese Schlußfolgerungen für das non-plus-ultra einer modernen Friedensethik hält ...

Teufel: Ich halte nichts davon, wenn man das Wort der amerikanischen gegen das der deutschen Bischöfe ausspielt. Ich finde, daß auch im amerikanischen Friedenshirtenbrief sehr viele Dinge stehen, die ein Nachdenken lohnen. Ich habe mich in Washington mit Verfassern darüber sehr ausgiebig unterhalten und den Eindruck gewonnen, daß sich dort manche Fragen anders darstellen als in einem Lande im Herzen Europas, das direkt mit der sowjetischen Bedrohung konfrontiert ist. Ich glaube allerdings, daß die amerikanischen Bischöfe sich viel zu sehr in strategische Fragen eingelassen haben, und ich halte es für eine sehr weise Zurückhaltung, daß die deutschen Bischöfe in Fragen der Strategie nicht ins Detail gegangen sind. Denn das ist auch nach der Meinung des Konzils ein Bereich, für den die Politiker nicht nur zuständig sind, sondern auch die größere Kompetenz haben als die Bischöfe.

HK: Diese Argumentation läßt sich nachvollziehen, aber wenn ich Ihre vorausgegangene nochmals aufnehme, gerate ich in Schwierigkeiten. Der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe verkörpert für mich die Neigung, aus allgemeinen Grundsätzen sehr konkrete Schlußfolgerungen, um nicht zu sagen Handlungsanweisungen, abzuleiten, wie sie für die traditionelle katholische Soziallehre typisch ist. Daß die traditionelle Soziallehre nicht mehr wirksam ist, aber bedauern Sie, indem Sie ihren Rückzug beklagen. Ein Widerspruch?

Teufel: Den Eindruck habe ich nicht. Denn gerade die Punkte der katholischen Soziallehre, wo die eindeutigsten Schlußfolgerungen gezogen werden, sind heute überholt. Was sie einmal konkret gesagt hat, wie eine berufsständische Ordnung aussehen soll oder wie der Familienlastenausgleich im gesetzgeberischen Detail auszusehen hat, das geht heute nicht mehr, während die allgemeinen Prinzipien, das Solidaritäts-, das Subsidiaritäts-, das Gemeinwohlprinzip nicht nur weiter gelten, sondern noch gar nicht ausgeschöpft sind. Gerade beim Gemeinwohlprinzip lohnt es sich, daß wir es für unsere Gesellschaftspolitik neu entdecken. Ich halte das für eine ganz wichtige Aufgabe. Und ich bin auch nicht der Meinung, daß das Subsidiaritätsprinzip einheitlich anerkannt ist bei allen Parteien. Das gleiche gilt für das Solidaritätsprinzip. In seiner Ausgestaltung gibt es sehr große Unterschiede zwischen der Union und der SPD oder auch zwischen der CDU und dem DGB.

HK: Vielleicht habe ich mich undeutlich artikuliert. Um was es mir ging: In dem Moment, wo die katholische Soziallehre bzw. die Kirche insgesamt in ihrer Lehre darauf verzichtet, in gesellschaftspolitischen Fragen genaue Schlußfolgerungen für den Anwendungsfall zu ziehen, muß sie sich nicht nur aus dem Tagesgeschehen, sondern ein Stückweit auch aus den politischen Auseinandersetzungen zurückziehen, also gerade das tun, was Sie kritisiert haben.

Teufel: Das möchte ich nicht. Aber ich möchte schon den Satz unterschreiben, den Johannes Paul II. seinen Bischöfen zugerufen hat, „seid geistliche Führer" ...

„Manche kirchliche Verbände sind heute Offiziere ohne Mannschaft"

HK: Würden Sie dennoch dem Satz von Franz Alt etwas abgewinnen, daß eines der Hauptübel unserer Geschichte die Trennung von Politik und Religion sei? Wenigstens in dem Sinne, daß der Zusammenhang neu bestimmt werden muß?

Teufel: Es ist ein Fortschritt und kein Übel, daß Politik und Religion getrennt sind. Ich halte den liberalen Verfassungsstaat, wie wir ihn haben, für die denkbar beste Staatsform. Aber diese versteht sich nicht als wertneutrale, sondern als eine wertgebundene Verfassung, als eine, die sich selbst an Grundwerte und Grundrechte bindet.

HK: Nicht selten wird gerade an der Spitze Ihrer Partei geklagt, Politiker seien heute zu einer wertehaltigen Politik nicht mehr in der Lage, sondern praktizierten reinen Pragmatismus. Wieweit hängt das auch damit zusammen, daß die Kirche als Produktions- bzw. Sozialisationsfeld von Politikern ausfällt?

Teufel: Zunächst: die Verhältnisse, die Sie schildern, sind nicht von einer neuen Politikergeneration gemacht, sondern die Politiker sind Kinder ihrer Zeit. Ich betrachte den Verlust an geistiger Dimension als eine der Ursachen für Fehlentwicklungen der letzten Jahre. Heute erkennen wir deutlicher, daß der Mensch nicht nur materielle Bedürfnisse hat. Wer Menschen darauf einengen will, läßt sie in wichtigen Bedürfnissen unbefriedigt. Die Ausbreitung von Sekten und Süchten ist ein krasser Hinweis auf ungestillte Sehnsüchte. Sie kennen das Wort von Eugène Ionesco: „dreiviertel der Menschen fehlt es an Nahrungsmitteln und der ganzen Menschheit fehlt es an geistiger Nahrung" ...

HK: Meine Frage war, wieweit an der beklagten Degeneration des geistigen Hintergrunds vieler Politiker zum reinen Pragmatismus der Rückzug der Kirche, vor allem der Ausfall vieler ihrer Verbände mit schuld sind ...

Teufel: Manche kirchliche Verbände sind heute Offiziere ohne Mannschaft. Sie haben qualifizierte Führungskräfte, aber alle ihre Mitglieder, die sie in der Nachkriegszeit bekommen haben, sind inzwischen 30 Jahre älter. Es sind zuwenig Mitglieder der nächsten Generation nachgewachsen.

HK: Ist das das Ende der Verbände bzw., wenn es das Ende der Verbände ist, was kommt danach? Zeichnet sich nicht auch da schon eine neue Gemengelage ab? Gemeinden können Verbände nicht ersetzen, aber das politische Klima in den Gemeinden und mehr noch in spontanen Gruppierungen ist zweifellos virulenter, lebhafter und vielfältiger geworden ...

Teufel: Bitte kein Wort gegen die Verbände. Sie sind notwendig. Ich stelle nur bei einigen eine krasse Überalterung fest. Ihre Anziehungs- und Prägekraft in den speziellen Bereich hinein, für den sie gegründet wurden – Arbeiter, Frauen, Jugend, Studenten, Akademiker – hat sehr nachgelassen und das bedauere ich.

HK: Aber zum zweiten Teil meiner Frage: zur neuen Gemengelage. Es gibt politisch sensibler gewordene Kerngemeinden, es gibt neue, allerdings spirituell stark introvertierte Bewegungen. Die Verbände werden sich, wenn überhaupt, nicht rasch regenerieren. Wo sind in diesen anderen Feldern neue Ansätze?

Teufel: In unseren Pfarreien ist heute ein sehr viel lebendigeres Gemeindeleben als vor dreißig Jahren. Aber Sie haben den Punkt angesprochen: es ist ein sehr introvertiertes Gemeinschaftsleben, das zu wenig die nach außen gerichteten Aufgaben sieht. Obwohl das auch einseitig gesagt ist, weil viele Gemeinden sozial Vorbildliches leisten. Es ist gerade die Tatverkündigung, die, wie Felix Schlösser einmal gesagt hat, weit mehr überzeugt als die Wortverkündigung. Aber es fehlt der Wille, Gesellschaft und Politik mitzugestalten, auch wenn ich die meisten der neuen Bewegungen sehr positiv beurteile.

„Es ist gut, wenn niemand Union und Kirche gleichsetzt"

HK: Es gibt indessen auch eine ganz andere Entwicklung. In den allermeisten katholischen Gremien, vor allem in solchen des Laienkatholizismus sind Politiker nicht nur sehr begehrt, sondern bilden, denken Sie an das Zentralkomitee, das Rückgrat solcher Gremien. Ist aber dem Politiker damit gedient, wenn so häufig nur ein Austausch zwischen Institutionen stattfindet, und ist solchen Gremien gedient, wenn sie sich mit politischen Namen schmücken, die glanzvoller sind als solche Gremien selbst? Und ist für einen Politiker, der wissen will, was in der Kirche heute läuft, die Bindung an eine Ortsgemeinde nicht wichtiger als die Mitwirkung in einem repräsentativen Gremium?

Teufel: Quantitativ sind Politiker auch im Zentralkomitee der deutschen Katholiken ganz offensichtlich eine Minderheit, wenn sie aber Profil und Einfluß haben, weil es sich dabei um starke Persönlichkeiten handelt, dann halte ich das für einen Gewinn. Zum Austausch der Institutionen: Leider ist es so, daß es immer weniger werden, die bereit sind, in beiden Bereichen mitzuwirken. Mit großer Befriedigung stelle ich fest, daß es in meinem ganzen Erfahrungsbereich keine Gemeinde gibt, wo nicht Mitglieder des Ortsvorstands der CDU im Pfarrgemeinderat sind. Gottlob ist da noch eine gute Verbindung da. Und sicher kann niemand in repräsentativen Gremien hilfreich sein, der nicht auch in seiner Gemeinde verankert ist.

HK: Ist andererseits Ihre Partei nicht besonders davon betroffen, daß trotz personeller Verklammerung die ideelle Gemeinsamkeit abnimmt, ohne daß das – mehr oder weniger von beiden Seiten – so recht zur Kenntnis genommen wird?

Teufel: Ich sehe nicht, daß es zu wenig ideelle Gemeinsamkeiten gibt. Aber es ist auch gut, wenn niemand Union und Kirche gleichsetzt bzw. gleichsetzen kann.

HK: Andere Parteien, säkulare, tun sich insofern leichter, als ihnen der Rückhalt einer Glaubensgemeinschaft von vornherein fehlt. Dadurch sind sie gezwungen, sich ihr eigenes Ethos zu schaffen bzw. dieses der Gesellschaft in ihrem jeweiligen Wandel zu „entnehmen". Die Union aber verläßt sich diesbezüglich im Grunde immer noch auf die Kirche, obwohl auch sie längst eine säkulare Partei geworden ist ...

Teufel: Zunächst: Die Kirche und eine Partei haben ganz und gar unterschiedliche Aufgaben. Aber wahr ist natürlich, daß die CDU in ihrer Gründungsphase ideell weitgehend von der katholischen Soziallehre und der evangelischen Sozialethik und von der Erfahrung des Widerstandes im Dritten Reich gelebt hat. In einer zweiten Phase, Ende der Fünfzigerjahre und in den Sechzigerjahren ist dann im Grundsätzlichen ein Vakuum entstanden. Das hat die CDU zu spät bemerkt. Sie hatte, als sie 1969 in die Opposition kam, einen großen Nachholbedarf an einer programmatischen Diskussion, im Aufarbeiten der gesellschaftlichen Veränderungen. Die CDU hatte große Leistungen aufzuweisen, aber zuwenig Perspektiven für die Zukunft. Daß sie schließlich in der Opposition gelandet war, hing vermutlich auch damit zusammen.

HK: Wollen Sie damit sagen, daß der zeitliche Zusammenfall des Regierungsverlusts der Union mit dem nachkonziliaren Wandel in der Kirche kein Zufall war?

Teufel: Ich sehe diesen Zusammenhang nicht. Es gibt inzwischen eine dritte Phase, die der Erneuerung der programmatischen Arbeit an der Spitze und an der Basis. Sie erbrachte wichtige Aussagen zu politischen und gesellschaftlichen Fragen, neue Programme für die Wirtschaftspolitik, die Umweltpolitik und die Entwicklungspolitik. Sie brachte die Entdeckung der Neuen Sozialen Frage und sie gipfelte im Ludwigshafener Grundsatzprogramm. Dort hat sich die CDU doch eine Plattform geschaffen, die deutlich über ihre ideelle und weltanschauliche Herkunft Auskunft gibt und die ebenso deutlich macht, wie eine wertgebundene praktische Politik aussehen kann.

„Der Ordoliberalismus gehört nicht weniger zu den geistigen Grundlagen der Union"

HK: Wenn das so ist, frage ich mich nochmals, ob Ihre These vom Niedergang und Rückzug der katholischen (oder auch christlichen) Soziallehre stimmt. Wenn ich in der Vogelperspektive die großen kirchlichen Rundschreiben zu gesellschaftlichen Fragen dieser Zeit überfliege – „Mater et magistra", „Pacem in terris", „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanums und nicht zu vergessen „Populo-

rum progressio" und „Octogesima adveniens" Pauls VI. –, dann war das eher ein Aufbruch, kein Niedergang, wenn auch ein Aufbruch in eine sehr offene Landschaft. Gerade da hätte es für eine Partei wie die Union spannend werden können. Sie hat aber diese Spannung selbst in ihrer programmatischen Phase nicht angenommen. Hat sie sich den neuen Fragestellungen – insbesondere denen von „Populorum progressio" – weltweite Gerechtigkeit, Kapitalismuskritik – deswegen nicht gestellt, weil die Union nur soweit christlich orientiert ist, als sich das mit ihrer politischen Substanz als Marktwirtschaftspartei verträgt?

Teufel: Diese Enzykliken sind an der CDU und der Formulierung ihrer Politik nicht spurlos vorübergegangen. Auch wir betrachten, um an „Populorum progressio" anzuknüpfen, Armut und Unterentwicklung in der Dritten Welt als *die* soziale Frage des 20. Jahrhunderts. Von unserem entwicklungspolitischen Sprecher Elmar Pieroth stammt der Satz: „Jeder Arme ist unser Freund". Ich gebe aber zu, daß es in Fragen praktischer Entwicklungspolitik durchaus noch an geistiger Fundierung fehlt. Hier ist sicher noch einiges aufzuarbeiten in Teilen der CDU – und in der CSU, wenn ich das nicht ohne Grund einmal hinzufügen darf. Im übrigen lebt die CDU wirtschafts- und sozialpolitisch natürlich nicht nur von der katholischen Soziallehre und von der evangelischen Sozialethik. Der Ordoliberalismus gehört nicht weniger zu den geistigen Grundlagen der Union.

HK: Hat das von Ihnen festgestellte Defizit im entwicklungspolitischen Bereich – das durch Bekenntnisse zur Marktwirtschaft nicht zu beheben ist – etwas zu tun mit dem Mangel an geistiger Führung, die dauernd beansprucht wird, von der aber – siehe letzte Regierungserklärung – nichts zu spüren ist? Und müßte nicht gerade einer Marktwirtschaftspartei hilfreich sein, sich auf eine Diskussion über marktwirtschaftliche Grundsätze – national und weltweit – mit zum Teil recht anders lautenden kirchlichen Forderungen wirklich einzulassen?

Teufel: Das sind zehnerlei Fragen. Wir haben geistige Führung nie so verstanden, als ob Politik die Führung in Literatur, Kunst, Philosophie oder gar Theologie zu übernehmen hätte. Geistige Führung in der Politik heißt, Perspektiven über den Tag hinaus aufzeigen und die Wähler dafür zu motivieren, Ziele und Beweggründe, Kriterien und Maßstäbe nennen. Zur geistigen Führung gehört das Durchhalten einer Grundrichtung in der praktischen Politik.

„Unterscheiden, was Ziel ist und was Mittel"

HK: Aber an solch perspektivischer Politik scheint es der Union nach wie vor gerade zu fehlen, und das scheint auch auf die Regierungsarbeit abzufärben: Ein Festklopfen von Positionen, ein rein bekennerischer Umgang mit der Marktwirtschaft ist noch kein Aufweis ihrer Funktionsfähigkeit unter heutigen Verhältnissen und auf lange Sicht.

Teufel: Ich bin nicht der Meinung, daß es an Perspektiven über den Tag hinaus fehlt, auch nicht im Regierungsprogramm dieser Legislaturperiode, wie es in der Regierungserklärung von Anfang Mai vom Bundeskanzler vorgetragen wurde. Der mittel- und langfristigen Konsolidierung des Haushalts, die vielen große Opfer abverlangt, den Vorrang vor allem anderen zu geben, ist für mich ein gutes Beispiel für Führung. Klarheit über die geopolitische Lage und die Sicherheitsinteressen des Landes zu schaffen, überhaupt eine Politik der Mitte und des Maßes zu treiben, wo vieles aus den Fugen zu geraten droht, das ist für mich geistige Führung. Das gleiche gilt für die klaren Aussagen zur Familie und zu einem gerechten Familienlastenausgleich.

HK: Ich habe trotzdem das Empfinden, daß sich die Union an der geistigen Auseinandersetzung, wie sie sich in vielen Gesellschaftsbereichen, wenn auch oft recht unartikuliert abspielt, viel zu wenig beteiligt, und daß sie deswegen oft auch nicht recht wahrnimmt, was sich in den Kirchen tut. Andere Parteien mögen trendanfälliger sein, aber sogar bei der SPD wird mehr diskutiert und weniger verdrängt.

Teufel: Beim Diskutieren übertrifft uns die SPD allemal. Eine politische Partei braucht aber nicht nur Diskussionsfähigkeit, sondern auch Handlungsfähigkeit. Eine Partei muß sich bewegen zwischen einem Auseinanderfallen in viele Flügel einerseits und geistiger Sterilität andererseits. – Gehört im übrigen zu den gesellschaftspolitischen Fehlentwicklungen der letzten Jahre nicht das Anwachsen einer übersteigerten Kritik, das Anwachsen einer Anspruchsmentalität aus einer sicheren Zuschauerloge heraus? Die Demokratie verträgt aber nicht diese Zuschauerhaltung. Ist es nicht auch geistige Führung, wenn ich mich dem entgegensetze und die Selbstverantwortung und Mitverantwortung des Bürgers für die Mitmenschen und für die Gemeinschaft einfordere? Das sind Punkte, die gerade wir in letzter Zeit sehr stark in die Diskussion gebracht haben.

HK: Um nochmals das Beispiel Familienpolitik aufzugreifen, geistige Führung in der Familienpolitik wäre für mich, Kinder haben und mit ihrem Aufwachsen leben nicht als soziale Last, sondern als existentielle Bereicherung zu sehen und dies alternativ zu einem rein materiellen Wohlfahrtsdenken auch politisch zu vertreten. In Wirklichkeit setzt die Union – wie das ZdK und Verbandskatholizismus auch – allein auf materielle Sicherung.

Teufel: Da heißt es unterscheiden, was ist Ziel, was ist Mittel. Ziel ist es, die Familie in ihrer Erziehungskraft zu stärken. Das kann die Familie nur selbst tun. Aber Politik hat die Voraussetzungen dafür zu schaffen. Ein Familienmitglied muß es sich finanziell überhaupt leisten können, sich ganz um die Erziehung der Kinder zu kümmern. Aufgabe der Politik ist es dann, dafür zu sorgen, daß die Erziehungsarbeit der Eltern in der Schule fortgesetzt wird. Und Politik hat auch die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß Familien nicht ins soziale Abseits geraten, weil sie Kinder

haben. Sie haben völlig recht, es kann nicht alles finanziell ausgeglichen werden. Kinder werden immer Opfer bedeuten, und für diese Opfer werden Eltern durch ihre Kinder auch reich „entlohnt". In dem Sinn sind Kinder beileibe nicht nur Opfer, sondern Lebensgewinn.

„Ich überdenke meine eigene Position, aber ich handle nach meinem Gewissen"

HK: Sie haben eingangs von Wünschen an die Kirche gesprochen, die Sie als Politiker an sie haben: Was erwarten Sie als katholisch engagierter Politiker gerade in der gegenwärtigen Situation von Ihrer Kirche?

Teufel: Wir leben nicht in einer Zeit der großen Würfe und Entwürfe weder im Politischen noch im Kirchlichen. Karl Rahner hat mehrfach vom Überwintern gesprochen. In einer solchen Zeit ist es für mich der wichtigste Dienst, daß sich die Kirche als Hoffnungsgemeinschaft bewährt, so wie sie sich auf der Synode in Würzburg definiert hat. Wieviel Verzagtheit, wieviel Angst und Skepsis ist im Augenblick in unserer Gesellschaft! Es ist wichtig, daß die Kirche diesen Trend nicht verstärkt, sondern zur Überwindung von Ängsten und zum Lebensmut beiträgt und Formen erfüllten Menschseins aufzeigt und daß sie Sinnerkenntnisse über das bloße Tatsachenwissen hinaus vermittelt. Eine nicht minder wichtige Aufgabe sehe ich darin, daß sie in einer Gesellschaft der Interessengruppen und in einer Welt der Gegensätze zu den Benachteiligten steht und denen zu einer Stimme verhilft, die sich nicht selbst wehren können. Schließlich: Ich halte eine neue Synode in Deutschland für nützlich. Zuvor sollten aber alle, die noch Hausaufgaben von der letzten Synode her zu erledigen haben, dies schleunigst nachholen.

HK: Das berührt vor allem die ideellen Verhältnisse im vorpolitischen Raum. Aber müßte sich die Kirche der Union gelegentlich einheizend nicht auch mehr in politischen Grundsatzfragen artikulieren: z. B. Was ist Marktwirtschaft, wenn sie eine sozial gerechte sein soll? Wie bewältigen wir den lange bejubelten, jetzt verdammten technischen Fortschritt? Es wird ja gelegentlich gesagt, die Union habe ein noch vorrationales Verhältnis zur Technik. In diesem Bereich läuft zwischen Union und Kirchen wenig.

Teufel: Ich kann Ihnen nur sagen, daß ich als einer, der in der politischen Verantwortung steht, wöchentlich im Gespräch bin mit kirchlichen Stellen und Vertretern über Familie, über Erziehungsauftrag der Schule, über die Alten- und Jugendarbeit. Aber es finden auch ganz grundsätzliche Gespräche über Ausländer-, über Familienpolitik, auch über die gesellschaftlichen Folgen des technischen Fortschritts statt. Ich betrachte in allen diesen Bereichen die Auffassung der Kirche, wenn sie von der eigenen abweicht, als eine Herausforderung. Ich überdenke die eigene Position. Aber ich handle dann eigenverantwortlich und nach meinem Gewissen. Letztlich habe ich mein politisches Handeln nicht nur vor dem Wähler, sondern auch vor dem Herrgott zu verantworten.

HK: Darf ich meine letzte Frage noch einmal zuspitzen: Was erwarten Sie persönlich als Politiker von der Kirche als Stützung und Hilfe in der Verantwortung, die Sie konkret wahrnehmen?

Teufel: Daß sie nicht abstrakte Erwartungen an eine Partei oder Regierung richtet. Ich erwarte, daß die Kirche das Subsidiaritätsprinzip und alle Grundprinzipien, die sie nach außen vertritt, auch innerkirchlich anwendet. Ich erwarte, daß sie gelegen oder ungelegen ihre Meinung sagt. Ihr Wort beispielsweise zur Welt als Schöpfung, zum Frieden als Frucht der Gerechtigkeit, zu den Grundwerten und ihr ständiges Wort für die Familie sind eine wichtige Hilfe. Ich erwarte, daß die Kirche aktive Gemeindeglieder darauf hinweist, daß ein Christ und ein Staatsbürger auch zur Mitgestaltung der öffentlichen Angelegenheiten verpflichtet ist und daß sie die wenigen, die diese Aufgabe sehen, nicht allein läßt. Ich fühle mich im übrigen durch die Kirche keineswegs alleingelassen. Was ich an Erwartungen habe, bleibt weit unter dem, was ich ihr für mein persönliches Leben und meine tägliche Arbeit verdanke.

Charta der Familienrechte

Ein Dokument des Apostolischen Stuhls

Am 24. November wurde vom Apostolischen Stuhl eine „Charta der Familienrechte" vorgelegt. Die Charta, im wesentlichen eine Ausarbeitung des Päpstlichen Komitees für die Familie, geht auf eine Anregung der Bischofssynode von 1980 (Propositio 42; vgl. HK, Dezember 1980, 623) zurück und wurde auch von Johannes Paul II. in „Familiaris consortio" (Nr. 46) aufgegriffen. Sie ist „allen Personen, Institutionen und Autoritäten" zugedacht, „die mit der Sendung der Familie in der heutigen Welt befaßt sind". Ihre Absicht ist es, unter den Familien selbst „das Bewußtsein von der unersetzlichen Rolle und Stellung der Familien wieder zu stärken" und sie zu ermuntern, „sich zur Verständigung und Förderung ihrer Rechte zusammenzuschließen". Die hier folgende Wiedergabe beschränkt sich auf den Wortlaut der Charta, die längere Einführung und der Anhang über Quellen und Bezugsstellen sind weggelassen.

Präambel

Im Bewußtsein, daß

A. die Rechte der Person, selbst wenn sie als Rechte des Einzelnen formuliert sind, eine grundlegende soziale Dimension haben, die ihren natürlichen und vitalen Ausdruck in der Familie findet;

B. die Familie ihre Grundlage in der Ehe hat, dieser innigen Lebensgemeinschaft in gegenseitiger Ergänzung von Mann und Frau, die durch das frei übernommene und öffentlich bekundete unauflösliche Eheband gebildet wird und offen ist für die Weitergabe des Lebens;
C. die Ehe die naturgegebene Institution ist, der allein die Aufgabe, das Leben weiterzugeben, anvertraut ist;
D. die Familie, eine natürliche Gemeinschaft, vor dem Staat und jeder anderen Gemeinschaft besteht und aus sich heraus Rechte besitzt, die unveräußerlich sind;

E. die Familie, die viel mehr ist als eine bloße juridische, soziale und ökonomische Einheit, eine Gemeinschaft der Liebe und der Solidarität bildet, die in einzigartiger Weise geeignet ist, kulturelle, ethische, soziale, geistige und religiöse Werte zu lehren und zu übermitteln, wie sie wesentlich sind für die Entwicklung und das Wohlergehen ihrer eigenen Mitglieder und der ganzen Gesellschaft;
F. die Familie der Ort ist, wo verschiedene Generationen zusammenkommen und einander helfen, an menschlicher Weisheit zu wachsen und die Rechte des einzelnen mit den anderen Forderungen des sozialen Lebens zu verbinden;

G. Familie und Gesellschaft, die in vitaler und organischer Weise miteinander verbunden sind, bei der Verteidigung und Förderung des Wohls der Menschheit und jeder einzelnen Person eine komplimentäre Funktion haben;
H. die Erfahrung verschiedener Kulturen im Laufe der Geschichte gezeigt hat, daß die Gesellschaft die Institution der Familie anerkennen und verteidigen muß;
I. die Gesellschaft und insbesondere der Staat und internationale Organisationen die Familie durch politische, ökonomische, soziale und juristische Maßnahmen schützen müssen, die dahin zielen, die Einheit und Festigkeit der Familie zu stärken, damit sie ihre besondere Funktion erfüllen kann;
J. die Rechte, die grundlegenden Bedürfnisse, das Wohlergehen und die Werte der Familie, obwohl in einigen Fällen in zunehmendem Maße gesichert, doch oft nicht beachtet und nicht selten durch Gesetze, Institutionen und gesellschaftlich-wirtschaftliche Programme untergraben werden;
K. viele Familien gezwungen sind, in ärmlichen Verhältnissen zu leben, die sie daran hindern, ihre Aufgaben in Würde zu erfüllen;

L. die katholische Kirche in der Erkenntnis, daß das Wohl der Person, der Gesellschaft und der Kirche selbst auf dem Weg über die Familie erreicht wird, es immer für einen Teil ihrer Sendung angesehen hat, allen den Plan Gottes, wie er für Ehe und Familie der menschlichen Natur eingeschrieben ist, zu verkünden, diese beiden Institutionen zu fördern und sie gegen alle zu verteidigen, die sie angreifen;

M. die Bischofssynode des Jahres 1980 ausdrücklich empfohlen hat, eine Charta der Familienrechte zu erarbeiten und allen zuständigen Stellen zuzuleiten, legt der Heilige Stuhl nach Einholung des Rates der Bischofskonferenzen nun diese Charta der Familienrechte vor und bittet alle Staaten und internationalen Organisationen, alle interessierten Institutionen und Personen dringend, die Achtung vor diesen Rechten zu fördern und ihre tatsächliche Beachtung und Einhaltung zu gewährleisten.

Artikel 1

Alle Personen haben das Recht, ihren Lebensstand frei zu wählen und so entweder zu heiraten und eine Familie zu gründen oder ehelos zu bleiben.

a) Jeder Mann und jede Frau, die das heiratsfähige Alter erreicht und die notwendige Eignung hat, hat das Recht, ohne jegliche Diskriminierung zu heiraten und eine Familie zu gründen; gesetzliche Einschränkungen für die Ausübung dieses Rechtes, ob von dauerhafter oder zeitlich begrenzter Art, dürfen nur eingeführt werden, wenn schwere und objektive Erfordernisse der Eheinstitution selbst und ihrer sozialen und öffentlichen Bedeutung dies verlangen; solche Einschränkungen müssen dabei auf jeden Fall die Würde und die Grundrechte der Person respektieren:
b) Diejenigen, welche heiraten und eine Familie gründen möchten, haben das Recht, von der Gesellschaft die moralischen, erzieherischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen zu erwarten, die es ihnen ermöglichen, ihr Recht auf Heirat in aller Reife und Verantwortlichkeit auszuüben.
c) Der Wert der Ehe als Institution soll von den staatlichen Autoritäten hochgehalten werden; die Situation nichtverheirateter Paare darf nicht mit einer gültig geschlossenen Ehe gleichgesetzt werden.

Artikel 2

Eine Ehe darf nur geschlossen werden aufgrund der freien und vollen Zustimmung, die die Brautleute in gebührender Form bekunden.

a) Bei allem schuldigen Respekt vor der traditionellen Rolle der Familien in einigen Kulturen, die Kinder bei ihrer Entscheidung anzuleiten, muß doch jeder Druck, der die Wahl einer bestimmten Person als Ehepartner behindern würde, vermieden werden.
b) Die zukünftigen Eheleute haben das Recht auf ihre religiöse Freiheit. Darum ist es eine Verletzung dieses Rechtes, als vorgängige Bedingung für eine Eheschließung eine Verleugnung des Glaubens oder das Bekenntnis eines Glaubens, der ihrem Gewissen widerspricht, zu verlangen.
c) Die Eheleute haben im Rahmen der natürlichen Komplementarität, wie sie zwischen Mann und Frau besteht, dieselbe Würde und gleiche Rechte im Hinblick auf ihre Ehe.

Artikel 3

Die Eheleute haben das unveräußerliche Recht, eine Familie zu gründen und über den zeitlichen Abstand der Ge-

burten und die Zahl ihrer Kinder zu entscheiden; dabei müssen sie ihre Verpflichtungen gegenüber sich selbst, den bereits geborenen Kindern, der Familie und der Gesellschaft voll berücksichtigen, und dies in einer rechten Hierarchie der Werte und in Übereinstimmung mit der objektiven moralischen Ordnung, die Empfängnisverhütung, Sterilisation und Abtreibung ausschließt.
a) Die Aktivitäten öffentlicher Autoritäten und privater Organisationen, die in irgendeiner Weise versuchen, die Freiheit der Ehepaare in der Entscheidung über die Zahl ihrer Kinder einzuschränken, stellen eine schwere Verletzung der menschlichen Würde und Gerechtigkeit dar.
b) In den internationalen Beziehungen darf Wirtschaftshilfe für die Entwicklung der Völker nicht an die Annahme von Programmen für Empfängnisverhütung, Sterilisation und Abtreibung gebunden werden.
c) Die Familie hat ein Recht auf Unterstützung durch die Gesellschaft bei der Geburt und Erziehung von Kindern. Jene Ehepaare, die eine große Familie haben, haben ein Recht auf angemessene Hilfe und sollten keiner Diskrimination ausgesetzt werden.

Artikel 4

Menschliches Leben muß vom Augenblick der Empfängnis an absolut geachtet und geschützt werden.
a) Abtreibung ist eine direkte Verletzung des grundlegenden Lebensrechtes des Menschen.
b) Die Achtung vor der Würde des Menschen schließt alle experimentelle Manipulation und Verwertung des menschlichen Embryos aus.
c) Alle Eingriffe in das genetische Erbe der menschlichen Person, die nicht auf die Korrektur von Anomalien abzielen, stellen eine Verletzung des Rechtes auf körperliche Integrität dar und widersprechen dem Wohl der Familie.
d) Kinder haben vor und nach der Geburt ein Recht auf besonderen Schutz und Beistand, wie die Mutter sie ihnen während der Schwangerschaft und einer angemessenen Zeitspanne nach der Geburt leistet.
e) Alle Kinder, ob ehelich oder außerehelich geboren, haben dasselbe Recht auf sozialen Schutz für ihre volle persönliche Entfaltung.
f) Waisen oder Kinder, die des Beistandes ihrer Eltern oder Pflegeeltern entbehren, müssen von seiten der Gesellschaft einen besonderen Schutz erhalten. Im Hinblick auf ein Pflegeverhältnis oder auf Adoption muß der Staat für eine Gesetzgebung sorgen, die es geeigneten Familien erleichtert, Kinder in ihr Heim aufzunehmen, die dauernde oder zeitweilige Sorge brauchen, und die zugleich die natürlichen Rechte der Eltern achtet.
g) Behinderte Kinder haben das Recht, zu Hause und in der Schule eine für ihre Entwicklung günstige Umgebung zu finden.

Artikel 5

Weil sie ihren Kindern das Leben geschenkt haben, besitzen die Eltern das ursprüngliche, erste und unveräußerliche Recht, sie zu erziehen; darum müssen sie als die ersten und vorrangigen Erzieher ihrer Kinder anerkannt werden.

a) Eltern haben das Recht, ihre Kinder in Übereinstimmung mit ihren moralischen und religiösen Überzeugungen zu erziehen und dabei die kulturellen Traditionen ihrer Familie zu berücksichtigen, die Wohl und Würde des Kindes fördern; sie sollten auch die notwendige Hilfe und Unterstützung der Gesellschaft erhalten, um ihre Erziehungsaufgabe richtig zu erfüllen.

b) Eltern haben das Recht, Schulen und andere Hilfsmittel frei zu wählen, die notwendig sind, um die Kinder in Übereinstimmung mit ihren Überzeugungen zu erziehen. Staatliche Autoritäten müssen sicherstellen, daß die staatlichen Unterstützungen so zugeteilt werden, daß die Eltern dieses Recht wirklich frei ausüben können, ohne ungerechtfertigte Lasten tragen zu müssen. Es dürfte nicht sein, daß Eltern direkt oder indirekt Sonderlasten tragen müssen, die die Ausübung dieser Freiheit unmöglich machen oder in ungerechter Weise einschränken würden.

c) Eltern haben das Recht auf Gewähr, daß ihre Kinder nicht gezwungen werden, Schulklassen zu besuchen, die nicht in Übereinstimmung stehen mit ihren eigenen moralischen und religiösen Überzeugungen. Insbesondere die Geschlechtserziehung – die ein Grundrecht der Eltern darstellt – muß immer unter ihrer aufmerksamen Führung geschehen, ob zu Hause oder in Erziehungseinrichtungen, die von ihnen ausgewählt und kontrolliert werden.

d) Die Elternrechte werden verletzt, wenn der Staat eine verpflichtende Erziehungsform auferlegt, bei der alle religiöse Bildung ausgeschlossen ist.

e) Das vorrangige Recht der Eltern, ihre Kinder zu erziehen, muß in allen Formen des Zusammenwirkens zwischen Eltern, Lehrern und Schulleitung gewahrt bleiben, insbesondere bei Mitwirkungsformen, die den Bürgern in praktischen Schulfragen und in der Formulierung und Konkretisierung von Erziehungsprogrammen eine Stimme geben wollen.

f) Die Familie hat das Recht zu erwarten, daß die Kommunikationsmittel als positive Instrumente für den Aufbau der Gesellschaft wirken und die grundlegenden Werte der Familie stärken. Zugleich hat die Familie das Recht, vor allem im Hinblick auf ihre jüngsten Mitglieder, vor den negativen Einflüssen und den Mißbräuchen der Massenkommunikationsmittel angemessen beschützt zu werden.

Artikel 6

Die Familie hat das Recht, als Familie zu leben und sich zu entfalten.

a) Die staatlichen Autoritäten müssen die Würde, gesetzliche Unabhängigkeit, Privatsphäre, Einheit und Festigkeit jeder Familie achten und fördern.

b) Ehescheidung ist ein Angriff auf die Institution selbst von Ehe und Familie.
c) Dort, wo das System der Großfamilie existiert, sollte es weiterhin hochgeschätzt und darin unterstützt werden, seine traditionelle Rolle der Solidarität und des gegenseitigen Beistandes noch besser zu verwirklichen; gleichzeitig sollten jedoch die Rechte der Kernfamilie und die Personwürde jedes Familienmitgliedes geachtet werden.

Artikel 7

Jede Familie hat das Recht, unter Anleitung der Eltern zu Hause ihr eigenes religiöses Leben zu führen, sowie das Recht, den Glauben öffentlich zu bekennen und zu verbreiten, am öffentlichen Gottesdienst und an frei gewählten Programmen religiöser Unterweisung teilzunehmen, ohne dadurch benachteiligt zu werden.

Artikel 8

Die Familie hat das Recht, ihre soziale und politische Funktion beim Aufbau der Gesellschaft auszuüben.

a) Familien haben das Recht, Vereinigungen mit anderen Familien und Institutionen zu bilden, um die Aufgaben der Familie in geeigneter und wirksamer Weise zu erfüllen sowie ihre Rechte zu schützen, ihr Wohlergehen zu fördern und ihre Interessen zu vertreten.
b) Auf wirtschaftlichem, sozialem, juristischem und kulturellem Gebiet muß die rechtmäßige Rolle der Familien und Familienverbände für die Planung und Entwicklung von Programmen, die das Familienleben berühren, anerkannt werden.

Artikel 9

Familien haben ein Recht, von den staatlichen Autoritäten eine angemessene Familienpolitik auf juristischem, wirtschaftlichem, sozialem und steuerrechtlichem Gebiet erwarten zu können, die jedwede Benachteiligung ausschließt.

a) Familien haben ein Recht auf wirtschaftliche Bedingungen, die ihnen einen Lebensstandard sichern, der ihrer Würde und ihrer vollen Entwicklung entspricht. Sie sollten nicht daran gehindert werden, privates Eigentum zu erwerben und zu besitzen, um ein stabiles Familienleben zu fördern; die Gesetze über Erbschaft und Eigentumsübertragung müssen die Bedürfnisse und Rechte der Familienmitglieder beachten.
b) Familien haben ein Recht auf soziale Unterstützung bei besonderen Bedürfnissen, wie besonders beim vorzeitigen Tod eines oder beider Elternteile, im Falle, daß ein Ehepartner im Stich gelassen wird, bei Unfall, Krankheit oder Invalidität, bei Arbeitslosigkeit oder wenn immer die Familie aus Gründen des hohen Alters, von körperlicher oder geistiger Behinderung oder wegen der Kindererziehung Sonderlasten für ihre Mitglieder tragen muß.
c) Die älteren Menschen haben das Recht, in ihrer eigenen Familie oder, wenn dies nicht möglich ist, in geeigneten Einrichtungen eine Umgebung zu finden, die es ihnen ermöglicht, ihre späten Lebensjahre in Ruhe und Gelassenheit zu verbringen und dabei solche Dinge zu tun, die mit ihrem Alter vereinbar sind und die sie am gesellschaftlichen Leben teilnehmen lassen.
d) Die Rechte und Bedürfnisse der Familie, vor allem der Wert der Einheit der Familie, müssen im Strafrecht und in der entsprechenden Politik berücksichtigt werden, und zwar derart, daß ein Strafgefangener im Kontakt mit seiner Familie bleibt und die Familie während der Zeit der Strafverbüßung angemessen unterstützt wird.

Artikel 10

Familien haben ein Recht auf eine soziale und wirtschaftliche Ordnung, in der die Gestaltung der Arbeitsverhältnisse es den Familienmitgliedern gestattet, zusammenzuleben, und nicht die Einheit, das Wohlergehen, die Gesundheit und den Zusammenhalt der Familie behindert, sondern sogar die Möglichkeit gemeinsamer Erholung bietet.

a) Der Arbeitslohn muß hinreichend sein, um eine Familie in würdiger Weise gründen und unterhalten zu können, und dies entweder durch eine angemessene Bezahlung, „Familienlohn" genannt, oder durch andere soziale Maßnahmen wie Familienzuschüsse oder ein Entgelt für die Hausarbeit eines Elternteils; der Arbeitslohn sollte so bemessen sein, daß Mütter nicht zur Arbeit außerhalb des Hauses genötigt werden, zum Nachteil des Familienlebens und vor allem der Kindererziehung.
b) Die Arbeit der Mutter im Haus muß wegen ihres Wertes für Familie und Gesellschaft anerkannt und geachtet werden.

Artikel 11

Die Familie hat das Recht auf eine menschenwürdige Wohnung, die für das Familienleben geeignet ist und der Zahl der Familienmitglieder entspricht, in einer äußeren Umgebung, in der die Grunddienste für das Leben von Familie und Gemeinschaft gewährleistet sind.

Artikel 12

Eingewanderte Familien haben das Recht auf denselben Schutz, wie er den anderen Familien gewährt wird.

a) Die Familien der Einwanderer haben das Recht, daß ihre eigene Kultur geachtet wird und daß sie Unterstützung und Beistand erhalten für ihre Integration in die Gesellschaft, zu deren Wohl sie beitragen.
b) Gastarbeiter haben das Recht, sobald wie möglich mit ihrer Familie zusammenleben zu können.
c) Flüchtlinge haben das Recht auf Unterstützung durch staatliche Autoritäten und internationale Organisationen, damit die Zusammenführung ihrer Familien erleichtert wird.

Neubesinnung auf die Erbsünde?

Zu einer Tagung der Katholischen Akademie Freiburg

Bei der unlängst von der Zeitschrift „Diakonia" veranstalteten Umfrage zum konkreten Glaubensverständnis heutiger Katholiken (vgl. HK, Juli 1983, S. 292–294) lautete die achte von zwölf Fragen: „Gehört die Idee der Erbsünde zu Ihren Glaubensinhalten, wenn ja, in welcher Bedeutung?" Liest man die Antworten, die zu dieser Frage eingingen, fällt ein Doppeltes auf: Fast alle, die sich zu diesem Thema äußern, möchten an der Erbsünde als Glaubensinhalt ausdrücklich festhalten bzw. können dieser Vorstellung zumindest einen Sinn abgewinnen. Gleichzeitig spielt aber die traditionelle katholische Erbsündenlehre bei der genaueren Beschreibung dessen, was Erbsünde meint, so gut wie keine Rolle.
Damit spiegelt die keinesfalls repräsentative Enquête den allgemeinen Befund in Sachen Erbsünde einigermaßen getreu wider. Tatsächlich ist in der theologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte von der Erbsündenlehre der Schuldogmatik (das Stammelternpaar hat durch den Sündenfall die Urstandsgnade und die „praeternaturalen Gaben" des Urstands eingebüßt; die Sünde Adams ist durch Abstammung, nicht durch Nachahmung auf alle seine Nachkommen übergegangen) kaum ein Stein auf dem anderen geblieben.
Das heißt allerdings nicht, daß man damit das *Problem* „Erbsünde" losgeworden wäre. Vielmehr gewinnt es im Zusammenhang der Frage nach dem Bösen und nach den Dimensionen der menschlichen Schuldverstrickung im Gegenzug zu einem allzu optimistischen Fortschrittsdenken wieder stärkeres Gewicht. Vielzitiert ist das Diktum von *Leszek Kolakowski:* „Mit einem Wort: gefährlich scheint mir die Ablehnung der Erbsünde" (vgl. HK, Oktober 1977, S. 502).

Oft ist Erbsünde eine Chiffre für vieles

In dem Spannungsfeld zwischen diesen beiden Polen bewegten sich auch die Beiträge der Tagung „Der Mensch und seine Geschichte in der Sicht des Erbsündendogmas", die am 26. und 27. November von der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg veranstaltet wurde. Die Tagung galt nicht primär der systematisch-theologischen Fachdiskussion über einzelne Streitfragen im Zusammenhang der Erbsündenlehre (vgl. dazu jetzt den detaillierten Forschungsbericht von *Heinrich M. Köster,* Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts, Regensburg 1983). Es ging eher darum, von verschiedenen Ansätzen aus das Thema Erbsünde in den Blick zu nehmen, um so das Terrain zu erkunden und dabei auch Bausteine für eine mögliche Neuaneignung ausfindig zu machen. Leider blieben bei diesem Versuch die (evangelischen und katholischen) Theologen unter sich; es gab keine Referate zu den humanwissenschaftlichen oder philosophischen Aspekten von Sünde, die für eine umfassende Neubesinnung auf den bleibenden Gehalt der Erbsündenlehre in jedem Fall einbezogen werden müßten.
Bei der Freiburger Terrainerkundung schälten sich *zwei Perspektiven* heraus, unter denen sich das Thema Erbsünde heute angehen läßt: Man kann bei der traditionellen kirchlichen Erbsündenlehre ansetzen, ihren unverzichtbaren Kern herausarbeiten und sie auf die eine oder andere Weise neu zu interpretieren versuchen. Erbsünde kann aber auch mehr als Topos herangezogen werden, ohne genauer nach dem eigentlichen Gehalt des Dogmas zu fragen. In diesem Fall wird das Stichwort Erbsünde aufgegriffen, um mit seiner Hilfe auszuleuchten, was Sünde überhaupt ist, bzw. um die Tragweite der christlichen Botschaft von der Erlösung zu verdeutlichen.

So griff der in München lehrende evangelische Missionswissenschaftler *Horst Bürkle* auf das Verständnis von Schuld und Erlösung im Hinduismus, Buddhismus, im Islam und in den Stammesreligionen zurück, um damit dem gegenwärtigen Christentum den Spiegel vorzuhalten. Die Bewunderung für östliche Religiosität weise auf *christliche Defizite* hin: Man habe sich zu sehr der Utopie der Machbarkeit und dem Aktivismus verschrieben und dabei die Dimension Erbsünde vergessen.
Bürkle verwischte nirgends den tiefgreifenden Unterschied zwischen der christlichen Botschaft von einer Erlösung, die aus Gnade dem Menschen von Gott her zukommt und der Suche nach Selbsterlösung in den asiatischen Hochreligionen. Man könne aber vom Buddhismus etwas über die Ausmaße der über die Taten des einzelnen weit hinausreichenden Schuldverflechtung lernen. Hinduismus und Buddhismus sollten die Theologie daran erinnern, daß Sünde und Gnade nicht verkürzt ausgelegt werden dürften. Auch von den Ursprungsmythen der Stammesreligionen, die vom Verlust des ursprünglich heilen Lebens erzählen, zog Bürkle Linien zur christlichen Neubesinnung auf das Reden von der Sünde: Sie könnten eine Brücke zum Verständnis dessen bauen, was christlich mit „Sünde in Adam" bzw. „Heil in Christus" gemeint sei.

Als Gegengewicht zur Verharmlosung von Sünde brachte auch der Bonner Religionspädagoge *Gottfried Bitter* die Erbsünde ins Spiel, wobei er es allerdings bei einer eher unscharfen Umschreibung von Erbsünde als geschichtlich wirksamer Unheilsmacht beließ. Sein Interesse galt primär dem Versuch, *gegenwärtige alltägliche Schulderfahrung* (der er ein hohes Maß an Selbstbezogenheit wie auch an sozialer Sensibilität attestierte) mit der christlichen Verkündigung zu vermitteln. Dabei plädierte er dafür, Schuldgefühle nicht als pathologisch-neurotische Phänomene zu betrachten, die man wegtherapieren könne, sondern sich neu darin einzuüben, Schuld zuzulassen und anzunehmen. Eine vertiefte Reflexion gegenwärtiger Schulderfahrung könne zu neuen Einsichten in die struk-

turelle und soziale Dimension von Schuld und Sünde führen.

Was bleibt von der traditionellen Lehre?

Braucht es dann überhaupt noch die Rede von der Erbsünde? Steht die kirchliche Lehre über Urstand, Fall und Folgen des Sündenfalls einer Erfassung der Tiefendimension von Schuld und Sünde nicht eher im Weg, oder fügt sie ihr eine auch heute unverzichtbare Komponente hinzu? Darüber waren sich die Vertreter der systematischen Theologie bei der Freiburger Tagung nicht einig. Vielmehr wurde der *Dissens* deutlich, der innerhalb der neueren katholischen Theologie bezüglich der Erbsündenlehre besteht.

Der Eichstätter Dogmatiker *Michael Seybold,* der über Schwerpunkte der Erbsündendiskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik referierte, verglich die Erbsündentheologie zutreffend mit einem *zerklüfteten Bauplatz.* Sein eigener Standpunkt kam bei der Behandlung der verschiedenen mehr oder weniger radikalen Anfragen an die traditionelle Lehre von Urstand, Fall und Erbsünde mehr indirekt zum Vorschein. Er plädierte jedenfalls dafür, am Aussagegehalt des *tridentinischen Erbsündendekrets* als verbindlichem Kern der kirchlichen Lehre festzuhalten. Dabei ließ er offen, wie heute der Ursprung der Erbsünde in der Sünde Adams näherhin gedacht werden könne.

Einen Beitrag zu diesem Problem lieferte *Zoltán Alszeghy,* Dogmatiker an der Gregoriana, dessen zusammen mit *Maurizio Flick* verfaßtes Werk (Il peccato originale, Brescia ²1974) zu den Klassikern der neueren katholischen Erbsündendiskussion gehört. In Übereinstimmung mit den Thesen dieses Buchs skizzierte Alszeghy Grundzüge einer Hypothese über Urstand und Sündenfall, die seiner Meinung nach sowohl mit dem verbindlichen Inhalt der kirchlichen Lehre über die Ursünde wie mit dem evolutiven Weltbild vereinbar ist.

Demnach braucht man nicht von der realen Existenz eines „Urstandes" auszugehen, der dann durch den Sündenfall verlorengegangen sei; eine solche Vorstellung wäre mit der evolutiven Weltsicht nicht vereinbar. Demgegenüber entwickelte Alszeghy sein Denkmodell eines *„virtuellen Urstandes":* Die Ursünde bestand dann darin, daß die ersten Menschen, die im Prozeß der Evolution zum Bewußtsein ihrer selbst kamen, sich Gott widersetzten und dadurch die in Gottes ursprünglichem Plan virtuell vorgesehene Entwicklung abbrachen, die auf das Geschenk der heiligmachenden Gnade und der praeternaturalen Gabe hätte hinzielen sollen. Nach diesem Modell stünde im übrigen der Polygenismus nicht in Widerspruch zum Erbsündendogma.

Bei allem Respekt vor beträchtlichem Maß an Scharfsinn, das hinter Alszeghys Denkmodell erkennbar wurde, konnte man sich nach seinem Referat eines Eindrucks nicht erwehren, der auch andere Beiträge zur Erbsündendiskussion in der neueren katholischen Theologie betrifft, daß nämlich die aufgewandte Mühe nicht mehr in jedem Fall in einem angemessenen Verhältnis zum erreichten Ergebnis steht. Speziell an Alszeghy wäre die Frage zu stellen, ob die Vermittlung zwischen Erbsündendogma und Evolution nicht letztlich zu Lasten beider Seiten geht.

Skeptisch gegenüber den gängigen Neuinterpretationen der Erbsündenlehre zeigte sich der Würzburger Dogmatiker *Walter Simonis,* der in seinem Referat auf der Freiburger Tagung dafür plädierte, den Gordischen Knoten lieber durchzuhauen, als durch immer neue Interpretation vom präzisen Gehalt der traditionellen Erbsündenlehre ins Allgemeine auszuweichen. Seine Grundthese: Bei Augustinus, dem eigentlichen „Erfinder" der Erbsündenlehre, habe die Erbsünde zunächst den Charakter einer *Hilfsvorstellung.* Sie werde gebraucht, um das Angewiesensein aller Menschen auf die Erlösung durch Christus zu begründen bzw. zur Absicherung der Praxis der Kindertaufe. Aufgrund ihrer letztlich funktionalen Bedeutung könne man auf die Erbsündenlehre im eigentlichen Sinn verzichten, nachdem die Axiome weggefallen seien, die sie nötig gemacht hätten, so etwa das von Augustinus vertretene „extra ecclesiam nulla salus". Man handelt sich also Simonis zufolge durch das Festhalten an der Erbsündenlehre *unnötige Aporien* ein; zur Erklärung der Radikalität und der Universalität der Sünde sei der „Unbegriff Erbsünde" nicht notwendig.

Die von Simonis pointiert vorgetragene Position (er steht damit in der katholischen Theologie der Gegenwart keineswegs allein) blieb nicht unwidersprochen. So kam vom Eichstätter Dogmatikerkollegen Seybold der Einwand, wenn man die Erbsündenlehre so stark funktional und damit als verzichtbar betrachte, lasse sich die Sündenverfallenheit aller Menschen vorgängig zu ihren persönlichen Sünden und damit ihre unbedingte Erlösungsbedürftigkeit nicht mehr einsichtig machen.

Orientierung an der Genesis

Simonis hatte es in seinem Referat allerdings nicht bei der Destruktion der Erbsündenlehre belassen, sondern sich gleichzeitig dafür ausgesprochen, das hinter der gängigen Erbsündenlehre verborgene *Sachproblem* neu aufzugreifen. Dazu verwies er auf die jahwistische Paradies- und Sündenfallerzählung in Gen 2 und 3, die zwar sehr eindringlich über den Menschen als Sünder spricht, nicht aber über einen einmaligen Sündenfall als historisches Ereignis oder über eine Vererbung der Sünde Adams.

Der exegetische Befund zu Gen 2 und 3 im Kontext der alttestamentlichen Urgeschichte war zuvor schon von dem Züricher evangelischen Alttestamentler *Odil Hannes Steck* ausgebreitet worden. Steck hob nachdrücklich darauf ab, daß die biblischen Erzählungen über die Urgeschichte, die der Erwählung Abrahams in Gen 12 vorgeschaltet sind, nicht von historisch eruierbaren Ereignissen am Anfang berichten, sondern von dem, *was immer gilt:* Jeder Mensch ist Adam und Eva. Der Jahwist stelle die beiden Perspektiven von Gen 2 (ursprünglicher Plan Gottes mit den Menschen) und Gen 3 (der Mensch als

Sünder) nebeneinander, ohne die Frage nach dem Warum der Sünde und des Bösen damit zu beantworten. Für den biblischen Erzähler sei klar, daß allein der Mensch die Quelle des Bösen sei; gleichzeitig sei Sünde für den Jahwisten nicht nur eine punktuell-individuelle Entscheidung, sondern ein Menschheitsphänomen.

Die Ausführungen von Steck konnten deutlich machen, daß die Aussagen der biblischen Urgeschichte über den Menschen als Sünder einen gewichtigen und unverzichtbaren Beitrag für die Neubesinnung auf die Frage leisten, was Sünde eigentlich meint und welche Dimensionen dabei berücksichtigt werden müssen. Allerdings kann man es damit nicht bewenden lassen. Nicht nur deswegen, weil christliches Reden von der Sünde nie losgelöst vom Christusereignis geschehen kann, sondern auch schon aus dem einfachen Grund, daß sich Theologie nicht mehr in der dem Mythos verwandten Sprache der Urgeschichte artikulieren kann.

Als Fazit der Freiburger Tagung lassen sich vor allem *zwei Desiderate* formulieren. Zum einen wäre nochmals neu zu fragen, ob und wie heute das Anliegen der Erbsündenlehre, nämlich die Radikalität und Universalität der Sünde festzuhalten, zur Geltung gebracht werden kann. Interesse verdienen in diesem Zusammenhang etwa die Passagen zum Problem Erbsünde in *Wolfhart Pannenbergs* kürzlich erschienener Anthropologie (Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, S. 116–135). Pannenberg möchte an einer „Sündhaftigkeit als Verkehrung der Subjektivität", die allem Handeln zugrunde liege und schon von Anfang an mit dem werdenden Ich verbunden sei, ausdrücklich festhalten.

Speziell für die katholische Theologie bräuchte es als Bedingung für eine sinnvolle Neubesinnung auf das Thema Erbsünde allerdings weitere *dogmenhermeneutische Klärungen.* Gerade die theologische Diskussion über das Erbsündendogma hat gezeigt, daß viele Ungereimtheiten und interpretatorische Kunststücke vermeidbar wären, wenn man die notwendige, aber doch vielfach begrenzte Funktion des Dogmas überhaupt ehrlicher ins Auge fassen würde.

Ulrich Ruh

Zwischenbilanz Kernenergie

Zu einem Kolloquium in der Evangelischen Akademie Tutzing

Um die Kernenergie ist es still geworden. Die heftigen Debatten von einst, die um ihr Für und Wider entbrannt waren und jegliche Konsensfindung unmöglich erscheinen ließen, sind aus dem öffentlichen Bewußtsein verschwunden. Die „Atomkraft – Nein danke!"-Aufkleber sind für die meisten nur noch Plaketten. Heute beherrschen andere Themen den öffentlichen, zumal den durch Presse, Funk und Fernsehen veröffentlichten Meinungsstreit. Die ökologische Krise und das Friedensthema haben den Streit um die Kernenergie aus den Schlagzeilen verdrängt. Insofern war die Tagung in der Evangelischen Akademie Tutzing, die vom 5. bis 7. Dezember 1983 über hundert Wissenschaftler, Energiepolitiker, Vertreter der Energiewirtschaft und viele andere Interessierte zusammenführte, ausgesprochen „unzeitgemäß". „Zwischenbilanz Kernenergie" lautete das bewußt sachlich formulierte Generalthema des Kolloquiums, das die Akademie gemeinsam mit der *Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg* und mit finanzieller Unterstützung durch die Deutsche Umweltstiftung in Germersheim veranstaltete. Als Ziel war gesteckt, die unterschiedlichen ökonomischen Analysen des Kernenergie-Einsatzes zu diskutieren und hier vielleicht Ansätze einer Konsensbildung zu fördern.

Die neue Schlüsselfrage

Die Schlüsselfrage, um deren Beantwortung während jener drei Tage in Tutzing gerungen wurde, lautete: Stimmt eigentlich, was Befürworter der Kernenergie seit jeher behauptet haben und nach wie vor behaupten: daß nämlich die Kernenergie *kostengünstiger* sei als alle anderen herkömmlichen Energiegewinnungsformen; kostengünstiger vor allem als die Steinkohle? Dabei war, wie Tagungsleiterin *Angelika Ernst* erläuterte, das Kolloquium so konzipiert worden, daß auch Positionen zu Wort kommen konnten, die sonst wenig Chancen haben, Gehör zu finden; die zumindest bei Energiepolitikern, Vertretern der Energiewirtschaft und „konventionellen" Wissenschaftlern überwiegend auf taube Ohren stoßen.

Das Programm des Kolloquiums war ungemein dicht und spiegelte die ganze Komplexität des Themas wider. Die Aspekte, die im Verlaufe der Diskussionen angesprochen wurden, zeigten eine derartige Vielfalt, daß am Ende ein Fazit äußerst schwerfiel. *Martin Urban,* Wissenschaftsredakteur der „Süddeutschen Zeitung", versuchte es dennoch. Unter anderem resümierte er: „Ich habe bei dieser Tagung gelernt, daß man die ‚etablierte Wissenschaft' durchaus zwingen kann, ihre Positionen zu überdenken."

Dies bezog sich auf die Teilnahme von *Dieter Viefhues* und *Jürgen Franke,* zwei Mitarbeitern des Freiburger Öko-Institutes, die in einer Studie zu dem Ergebnis gekommen sind, Kernenergie werde künftig wesentlich teurer sein als die Energiegewinnung aus Steinkohle-Kraftwerken. Franke/Viefhues einerseits und Professor *Ulf Hansen* (Universität Essen) andererseits debattierten um die Wirtschaftlichkeit des Atomstroms. Es war die Stunde der Wirtschafts- und Ökologie-Experten, die sich im Ergebnis mit konträren Wirtschaftlichkeitsberechnungen ge-

genüberstehen. Woraus sie sich unter anderem ergeben, mag nur eines von vielen Beispielen belegen: Franke/Viefhues nehmen in ihre Kostenberechnung neben den finanziellen Aufwendungen, die durch den Bau der Kernkraftwerke entstehen, auch die Kosten für Zinsen und Steuern mit hinein.

Wenn es aber unter den Vertretern der unterschiedlichen ökonomischen Positionen einen Konsens gibt, dann den, daß alle *Wirtschaftlichkeitsberechnungen* für die Zukunft äußerst schwierig und durch zahlreiche Unwägbarkeiten gekennzeichnet sind. Dies gilt nun vor allem für das Problem der Entsorgung. Niemand vermag zum gegenwärtigen Zeitpunkt exakt vorauszuberechnen, wie hoch die Kosten sein werden, die durch die Entsorgung entstehen – wobei dahingestellt ist, in welcher Weise diese Entsorgung überhaupt geschehen wird. Ein interessantes Ergebnis der Tagung bestand darin, daß Professor Hansen in diesem Punkt durchaus zu konzedieren bereit war, bei seiner Berechnung die Kosten für die Entsorgung zu niedrig veranschlagt zu haben.

Die Entsorgung und Wiederaufbereitung

Der *Entsorgungs-Problematik* war eine eigene, ausführliche Tagungseinheit gewidmet. *Josef K. Pfaffelhuber,* Ministerialdirigent im Bundesinnenministerium, erläuterte das Entsorgungs-Konzept der Bundesregierung. Pfaffelhuber trat ausdrücklich allen „Spekulationen" entgegen, die besagten, die Bundesregierung wolle Abstand nehmen vom Bau einer *Wiederaufarbeitungsanlage.* Die Regierung wolle dies, ganz im Gegenteil, forciert vorantreiben. *Carsten Salander* von der Deutschen Gesellschaft für Wiederaufbereitung von Kernbrennstoffen nannte für den Bau einer Wiederaufbereitungsanlage die geschätzten Investitionskosten: rund vier Milliarden Mark. Hinzu kommt laut Salander eine Summe von zwei bis vier Milliarden, die sich aus Bauzinsen, Steuern etc. ergibt. Mithin koste eine Wiederaufarbeitungsanlage der erforderlichen Größenordnung (350 Jahrestonnen durchschnittlich) sechs bis acht Milliarden Mark.

Dieter M. Preusker von der IG Chemie befürwortete den Einsatz von Kernenergie im Namen seiner Gewerkschaft. Hinsichtlich der Entsorgung freilich fordere die IG Chemie, sowohl die Wiederaufarbeitung, als auch die *Endlagerung* sollten vorerst anhand von Demonstrationsprojekten erprobt werden. Hinsichtlich der ursprünglich von der IG Chemie errechneten 1500 Arbeitsplätze, die durch eine Wiederaufarbeitungsanlage geschaffen werden sollten, gestand Preusker, man habe die Zahl wohl ein wenig zu hoch angesetzt.
Man hatte also bei dieser Diskussionsrunde einen jener seltenen Fälle, in denen Vertreter der Bundesregierung, Unternehmer und Gewerkschafter nahezu einer Meinung sind. Da fühlte sich der vierte Mann auf dem Podium, *Helmut Hirsch* vom Institut für ökologische Forschung und Bildung in Hannover, als „Minderheit". Für Hirsch gab es nur drei wichtige Gründe, aus denen man sich für eine Wiederaufarbeitungsanlage entschieden haben könnte: der Wunsch nach dem Brüter, die Möglichkeit atomarer Bewaffnung sowie ein möglicher Anlagen-Export in Länder der Dritten Welt. „Wenn man die Wiederaufarbeitungsanlage exportiert", vermutet Hirsch, „gibt es die Möglichkeit, die heiklen atomaren militärischen Programme auszulagern."

Immer noch Steinkohle gegen Kernenergie?

Die Diskussionen in Tutzing zeigten, wie sehr alle Beteiligten nach wie vor im Nebel herumstochern, ökonomisch, aber auch technologisch. So hatte der Historiker Professor *Joachim Radkau* (Universität Bielefeld) in seinem einführenden Referat feststellen können: „Wir haben einfach noch zuwenig Erfahrung mit der Kerntechnologie; wir brauchen noch mehr Experimente."

Schon bei der Diskussion dieses Eröffnungsreferates war sehr schnell ein zentrales Thema jeder Diskussion um Pro und Contra Kernenergie in der Bundesrepublik zur Sprache gekommen: die Frage, wie sich ein Ausbau der Kerntechnologie auf die *heimische Steinkohle* auswirkt. Auch in diesem Punkt war kein Konsens in Sicht. Schärfster Kritiker der Kernenergiebefürworter war hier immer wieder Professor *Klaus Traube* (Technische Universität Berlin). „Wir brauchen die Kernenergie nicht", versicherte er wiederholt, und warnte, die Zuwachsraten bei der Kernkraft würden unweigerlich zu Lasten der bundesdeutschen Steinkohle gehen. Mit dem sogenannten *„Jahrhundertvertrag"* wurde vor drei Jahren vereinbart, daß die Energieversorgungsunternehmen in der Bundesrepublik ganz bestimmte Mengen an Steinkohle abzunehmen haben, damit der Markt der Steinkohle in der Bundesrepublik gesichert sei. Mehr als einmal wurde jetzt in Tutzing von verschiedener Seite angezweifelt, daß dieser Vertrag wirklich eingehalten werden wird. Klaus Traube jedenfalls fand es „einfach unverantwortlich", immer zu sagen, der „Jahrhundertvertrag" werde natürlich eingehalten, wenn gleichzeitig mit erheblichen Zuwachsraten bei der Kernkraft gerechnet werde.
Bei dem letzten Podium der Tagung ging es um die Rolle der Kernenergie in der Energiebereitstellung und Energiepolitik. *Reinhard Ueberhorst,* ehemaliger Berliner Senator und Vorsitzender der Kernenergie-Enquête-Kommission des 8. Bundestages, gab sich ziemlich resigniert angesichts des vorherrschenden *„positionsbezogenen Politikstils"*, der gerade mit Bezug auf die Kernenergie angewandt werde. Jeder habe seine Position, von der abzurücken er kaum geneigt sei. Demgegenüber plädierte Ueberhorst für eine „diskursive Politik", die auf verfrühte Festlegungen in der Frage der Energieversorgung verzichte.

Ulrich Engelmann, Ministerialdirektor im Bundeswirtschaftsministerium, mochte nicht einsehen, daß auf den weiteren Ausbau der Kernenergie verzichtet werden soll. Insbesondere nämlich seien alternative Energiegewin-

nungsformen (Sonne, Wind) hinsichtlich ihrer Technologie noch nicht soweit entwickelt, daß sie wirtschaftlich interessant wären. Ähnlich argumentierte *August W. Eitz* von den Rheinisch-Westfälischen Elektrizitätswerken AG in Essen: „Weder Sonne noch Wind geben die Möglichkeit, mehr als fünf Prozent des Energiebedarfs weltweit zu decken." Er sehe also keinen Grund, Kernenergie *nicht* zu nutzen.

Damit provozierte er die Frage, wo denn das zwingende Argument sei, das *für* den Ausbau der Kernenergie spreche. Klaus Traube wies mehrfach darauf hin, der Stromzuwachs in der Bundesrepublik werde sich in den nächsten Jahren immer mehr der Null-Grenze nähern. *Rolf Bauerschmidt* von der Arbeitsgemeinschaft Umwelt, Gesellschaft und Energie der Universität Essen fügte hinzu, im Bereich der Energie-Einsparungen habe man noch längst nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft.

Nur Prognosen, keine Verläßlichkeit

Warum also Kernenergie? Die Antwort von *Eitz:* „Weil sie billiger ist." Ein größerer Teil des Publikums quittierte diese Aussage mit Gelächter und dem vielstimmigen Hinweis auf die vorausgegangene Kosten-Diskussion, an der Eitz freilich nicht hatte teilnehmen können. Diese Diskussion hatte eben gerade, angeregt durch die Vertreter des Öko-Instituts, gezeigt, wie unsicher alle Kosten-Prognosen sind. Aber wenn man schon nicht exakt vorausberechnen kann, ob Kernenergie wirklich ökonomisch günstiger ist – muß man dann nicht auch bei einer Reihe anderer Argumentationsketten wesentlich zurückhaltender als bisher sein? Beispielsweise mit dem Argument, die bundesdeutsche Industrie brauche, um international wettbewerbsfähig bleiben zu können, billigen Strom, müsse deshalb auf die Kernkraft setzen? Aber andererseits handelte es sich auch bei den Ökoleuten nicht um Berechnungen, sondern um *Prognosen.*

Um die Frage, welchen Einfluß nationale *Strompreisunterschiede* auf die Wettbewerbsfähigkeit der westdeutschen Industrie haben, war es am ersten Abend der Veranstaltung gegangen. *Eberhard Jochem* vom Fraunhofer-Institut für Systemtechnik und Innovationsforschung Karlsruhe übte heftige Kritik an der bundesdeutschen Wirtschaft. Die nämlich verweise, um Einbußen am Markt zu erklären, allzu vorschnell auf die hohen Strompreise bei den exportintensiven Branchen. In Wirklichkeit aber, so Jochem, sei der Einfluß der Strompreise in diesen Branchen minimal, empirisch sogar kaum nachzuweisen.

In einer Erwiderung auf Jochems Referat beteuerte *Wolfgang König* von den Chemischen Werken Hüls (Marl) die Energiekosten seien sehr wohl ein entscheidender *Wettbewerbsfaktor.* Die chemische Industrie sei deshalb auch der Überzeugung, Kernenergie müsse ausgebaut werden, um in Zukunft die anfallenden Energiebedarfs-Steigerungen aufzufangen.

Die Schwierigkeit bei einem Vergleich der beiden Referate lag darin, daß Jochem eine volkswirtschaftliche Analyse vortrug, während König sich des Themas unter betriebswirtschaftlichem Gesichtspunkt näherte. Hinzu kam, daß Jochem wirklich vom „Strom"preis redete, wohingegen König die „Energie"kosten untersuchte – beides ist nicht identisch.

Einsparungen immer noch möglich

Die Leiter dieses Kolloquiums, *Angelika Ernst* und *Ulrich Ratsch* von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, hatten bei der Konzipierung der Tagung eine weise Entscheidung getroffen. Sie betrauten gleich zwei erfahrene Journalisten mit der Aufgabe, eine Beurteilung der Diskussionsergebnisse zu versuchen. An diese Aufgabe – sie war nach dieser Tagung schwierig genug zu erfüllen – machte sich neben *Martin Urban* auch der FAZ-Wirtschaftsredakteur *Klaus Broichhausen.* Die wichtigsten Punkte ihrer Zusammenfassungen:

- Die „Zwischenbilanz Kernenergie" zeigt, daß es zunächst und nach wie vor zwei unterschiedliche Lager gibt. Behaupten die einen, Kernenergie (mit Kohle kombiniert) sei in Zukunft unverzichtbar, so versichern die anderen, wir bräuchten keinen Atomstrom.
- Neu an der gegenwärtigen Diskussion ist, daß die Kernenergiegegner den Befürwortern vorrechnen, Atomstrom sei unwirtschaftlich. Ob sie damit wirklich recht haben, wird einstweilen streitig bleiben; ebenso streitig freilich, wie die Frage, ob die Kernenergie-Befürworter richtig liegen mit ihrer Meinung, Kernenergie sei billiger.
- Völlig ungeklärt ist die Frage, ob sich die Wiederaufarbeitung bezahlt macht. (Broichhausen bezweifelte im übrigen, daß wirklich alle großen Unternehmen der Energiewirtschaft, wie versprochen, dafür zahlen werden.)
- Der „Jahrhundertvertrag" mit der Steinkohle ist zumindest brüchig geworden (was sogar Ministerialdirektor Engelmann so formulierte). Die Frage, ob der weitere Ausbau der Kernenergie Arbeitsplätze im Steinkohlenbergbau gefährdet, dürfte also in den nächsten Jahren noch für einigen Zündstoff sorgen.
- Die Möglichkeiten zur Energieeinsparung sind noch längst nicht voll ausgeschöpft.

In Tutzing fand ein intensiver Dialog zwischen Befürwortern und Gegnern der Kernenergie statt – ein sachliches, fachkundiges Gespräch. Aber es herrschte der Eindruck vor, die Grundentscheidungen seien längst gefallen. Dabei wurde Anfang Dezember am Starnberger See nur ein kleiner Ausschnitt aus der Gesamtproblematik behandelt. Der Umweltschutzbeauftragte der Evangelischen Kirche in Baden, Pfarrer *Gerhard Liedke,* wies beispielsweise darauf hin, wie wichtig es wäre, gerade im Zusammenhang mit der Kernenergie-Diskussion die Problematik der „Sozialverträglichkeit" anzugehen. Was in Tutzing kaum angesprochen wurde – freilich auch nicht intendiert war –, ist die ganze ökologische Seite des Problems.

Johannes Weiß

Gott, die Kirche und die Frauen

Was will feministische Theologie?

In der Dezemberausgabe 1983 der Herder-Korrespondenz gab Klaus Nientiedt einen Überblick über die Frauenbewegung seit ihrem Aufkommen im vorigen Jahrhundert bis in die Gegenwart, soweit das Verhältnis Frau-Kirche davon unmittelbar berührt ist. In diesem Heft ergänzt er diesen durch einen Bericht über den gegenwärtigen Stand der feministischen Theologie und unterzieht diese einer ersten kritischen Würdigung.

Was feministische Theologie ist, läßt sich nicht so leicht ausmachen, auch wenn sie inzwischen in aller Munde ist. Es handelt sich bei ihr um einen kontextuellen Typ von Theologie, nicht eigentlich um eine theologische Richtung oder gar um eine neue Disziplin. Interdisziplinär fließen in ihr Arbeiten aus den verschiedenen klassischen Disziplinen zusammen, immer unter der Fragestellung: Sind die kirchlichen Amts-, Verhaltens- und Denkstrukturen, die Frauen heute in Religion und Kirche als bedrükkend erfahren, notwendig mit dem Christentum gegeben, oder handelt es sich dabei um Erscheinungen, die sich auf Grund bestimmter gesellschaftlicher, kultureller, aber allemal zeitbedingter Verhältnisse herausgebildet haben? Entstanden ist diese Art von „Frauentheologie" in den USA. Dort ist sie auch bis heute am stärksten vertreten. Aufs Ganze gesehen, befindet sich die feministische Theologie noch in den Anfängen.

Den jüdisch-christlichen Gottesglauben erst zu sich selbst bringen?

Unter dem Oberbegriff feministischer Theologie lassen sich eine Reihe von einzelnen Projekten und Schriftstellerinnen zusammenfassen, Gesprächsgruppen von Frauen ohne eine feste Struktur, Initiativen und Selbsthilfegruppen, Namen wie *Mary Daly, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Bernadette Brooten, Catharina Halkes, Elisabeth Moltmann-Wendel* u. a. Feministische Theologie in Form universitärer Forschung ist in Europa vor allem an zwei Orten vertreten: Im niederländischen Nijmegen hat Catharina Halkes seit neuestem einen Lehrstuhl für „Feminismus und Christentum" inne. An dem von *Hans Küng* geleiteten Institut für Ökumenische Forschung in Tübingen besteht ein Projekt zum Thema „Frau und Christentum".

Ausgangspunkt der feministischen Theologie ist die Erfahrung von Frauen, daß Kultur, Religion und Gesellschaft weithin von der Herrschaft des Mannes über die Frau bestimmt sind. Mit der säkularen Frauenbewegung teilen diese Frauen die Ansicht, daß Gesellschaft und Kirche zutiefst patriarchalisch, androzentrisch, sexistisch geprägt seien. Im Unterschied allerdings zu der nicht-religiösen Frauenbewegung sind die meisten Vertreterinnen einer feministischen Theologie der Meinung, daß die jüdisch-christliche Tradition, sosehr sie auch bis heute die Herrschaft des Mannes über die Frau verfestige, ihrem Wesen nach *nicht* patriarchalisch sein müsse.
Im Gegenteil. Die feministische Theologie teilt den Ansatz anderer Theologien, wonach der jüdisch-christliche Gottesglaube erst zu sich selber findet, wenn er Menschen einen aufrechten Gang ermöglicht und zur Menschwerdung aller Menschen beiträgt.

Frauen begannen vor rund fünfzehn Jahren, die jüdisch-christliche Tradition dezidiert aus dem Blickwinkel von Benachteiligten zu lesen. Einerseits entdeckten sie für sich neu den *befreienden Charakter des biblischen Gottesglaubens.* Das Alte Testament belegte, daß männliche Charakterisierungen Gottes keineswegs so ausschließlich dastehen, wie es zuweilen den Anschein hat. Im Neuen Testament zeigte sich ein besonderes Verhältnis Jesu zu den Frauen, eine für seine Zeit alles andere als selbstverständliche Forderung nach Gleichbehandlung von Mann und Frau. Anderseits aber fanden Frauen auch den Mut, *frauenfeindliche Tendenzen,* die vor der Bibel nicht halt gemacht haben, offenzulegen. Dem Schicksal von Frauen in der Kirche wird nachgegangen, säkulare und kirchlich-religiöse Sprache daraufhin untersucht, inwieweit sie Ausdruck eines typisch männlichen Bewußtseins sind. Die Mariologie erfuhr in mancher Beziehung dadurch eine enorme Aufwertung.

Es entstand eine Art *„Theologie der Befreiung" für Frauen.* In die Theologie wurde so nicht nur eine weitere Genitivtheologie eingebracht, sondern eine andere Art, Theologie zu treiben. Ohne die eigene Betroffenheit der Frauen, das eigene Verletztsein durch die auf den Mann zugeschnittenen Verhältnisse wäre die feministische Theologie unverständlich. Von den Erfahrungen als Frau in dieser Kirche wird gerade nicht abstrahiert, und die sind: „das Erlebnis von Unterdrückung und Einschränkung, die Erfahrung der Befreiung und des Kampfes, sich selbst zu werden, die Freude über ein neues Lebensgefühl, aber auch die Solidarität mit allen anderen Unterdrückten in der Gesellschaft sowie das leidenschaftliche Suchen nach neuen menschlichen Verhältnissen" (*Catharina J. M. Halkes,* Gott hat nicht nur starke Söhne, Gütersloh 1980, S. 32).

Kritik einer ganzen Kultur

Über den religiösen Bereich im engeren Sinn hinaus trifft sich die feministische Theologie mit der säkularen Frauenforschung in der Feststellung, daß die Entwicklung des neuzeitlichen Menschen geprägt werde von der Herrschaft des Mannes über die Frau, von der Zurückdrängung der Weiblichkeit zugunsten des Männlichen. Und die Krisensituation der neuzeitlichen Industriegesellschaft mit der Ausbeutung eines Großteils der Mensch-

heit zum eigennützigen Vorteil vergleichsweise kleiner Eliten, der Zerstörung der natürlichen Umwelt auf Grund kurzsichtigen Konsumstrebens, des Aufbaus einer letztlich die ganze Schöpfung gefährdenden weltweiten Rüstung, sei im Grunde Ausdruck eines Machbarkeitswahns, der dadurch habe entstehen können, daß der Mensch seinen weiblichen Teil nicht zur Entfaltung habe kommen lassen. In diesem Punkt besteht eine enge Verbindung von Dritte-Welt-, Ökologie- und Friedensgruppen mit den Frauengruppen, darunter den religiösen Feministinnen. Die feministische Theologie ist mithin mehr als nur auf religiös-innerkirchliche Veränderung ausgerichtet. Sie versteht sich als Kritik an einer ganzen Kultur.

Was die feministische Theologie für den Bereich Kirche und Religion unternimmt, versucht der säkulare Feminismus für den nichtkirchlichen Raum: *alle Teilbereiche von Kultur und Gesellschaft auf die Frau und ihre Bedürfnisse hin neu durchzubuchstabieren.* Ausdruck dessen ist ein Schub von „Frau und ..." – Veröffentlichungen: Frau und ... Politik, Dichtung, Musik, Sport, Gewerkschaften, Sprache, Krieg u.a.m. Es ist, als hätte man ein Element menschlicher Kultur, die Frau, erst heute richtig entdeckt. Es geht dabei nicht mehr um den Kampf um isolierte Rechte in Staat und Gesellschaft. Es geht um Freilegung verschütteter Traditionen und verdrängter Teile des Menschseins. Nach einer langen Periode einer in erster Linie vom Mann geprägten Geschichte *(his-story)* wird nun versucht, ein in dieser Weise als einseitig erkanntes Geschichtsbild auszubalancieren, indem zur Gestaltung gebracht wird, was bislang zu kurz kam, die Geschichte aus dem Blickwinkel der Frau *(her-story).*
Wenn auch nicht eigentlich zur feministischen Theologie, so doch in ihr Umfeld gehören Bildungsveranstaltungen, Projekte, Veröffentlichungen u.a., in denen zumeist Frauen Erfahrungen von Frauen aufzuarbeiten versuchen, den Lebensgeschichten von Frauen nachgehen. Gerade eine sich als *kontextuell verstehende Theologie* wie die feministische Theologie kann hierauf kaum verzichten. Ist ihre Art, Theologie zu betreiben, doch erklärtermaßen von der empirischen Basis, nämlich dem Lebensgefühl von Frauen, nicht zu trennen.

Einen Eindruck von diesem Lebensgefühl, aus dem heraus Frauen nicht nur darauf drängen, zu kirchlichen Ämtern zugelassen zu werden, sondern beginnen, eine andere als die bis heute in erster Linie männlich geprägte Theologie zu betreiben, Wege zu einem eigenständigen Ausdruck des Gottesglaubens zu suchen, vermittelt eine Aufsatzsammlung von *Marianne Dirks* (Glauben Frauen anders? Erfahrungen, Freiburg 1983, mit Beiträgen von Hildegard Lüning, Catharina J. M. Halkes, Vilma Sturm, Ingeborg Drewitz, Gabriele Miller, Dorothee Sölle, Marita Estor, Marietta Peitz u.a.). Die Aufsätze illustrieren einerseits, auf *welchem Erfahrungsboden die feministische Theologie gewachsen ist.* Anderseits aber auch, daß sie durchaus nicht den einzigen Weg darstellt, als Frau zu mehr Eigenständigkeit in Glaubenssachen und zu mehr Eigenverantwortlichkeit in der Kirche zu gelangen. Die feministische Theologie erfährt sogar eine *gewisse Relativierung:* Sie kann (und will dies wohl auch nicht) keinerlei Monopolanspruch im Bereich der Frauenfrage geltend machen. Nicht alle Frauen, denen die Stellung der Frau in Kirche und Religion fragwürdig erscheint, sind damit bereits Anhängerinnen der feministischen Theologie. Diese stellt einfach einen Sammelbegriff für sehr verschiedenartige Entwürfe einer Theologie von Feministinnen dar, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Wer an diese Entwürfe mit Fragen herangeht, muß nicht bereits die Berechtigung überhaupt solcher Entwürfe verneinen. Eine zusammenfassende Bemerkung von Marianne Dirks hat über das Buch hinaus Gültigkeit: „Die individuellen Verschiedenheiten im Ansatz der Texte und in den Positionen zur ‚Frauenfrage' sind weit größer als geschlechtsspezifische Gemeinsamkeiten, ..."

Fällige Anfragen

An einer ernsthaften Auseinandersetzung über die feministische Theologie hapert es indessen noch. Stichworte wie „Feminismus" und „Emanzipation" besitzen immer noch eine ausgesprochen polarisierende Wirkung. Viele sehen in ihnen weiterhin „rote Tücher", dämonisieren pauschal alles, was sich hier rührt, belegen den Komplex feministische Theologie schlichtweg mit Häresieverdacht. Frauen, die hier ihre religiöse Sprache gefunden haben, werden nicht selten belächelt. Zeitweise glaubte man noch, es handele sich lediglich um eine vorübergehende Modeerscheinung, die man nicht eigentlich ernst nehmen müßte. Unkritische Verteufelung hier, ebenso unkritische Bejahung dort – das ist oft die Alternative. Wohlwollende Kritik sieht sich vielfach in der Gefahr, von der falschen Seite für die falschen Ziele vereinnahmt zu werden.

Kritikern, die die feministische Theologie aus eher grundsätzlichen Überlegungen ablehnen, scheint dabei nicht immer klar zu sein, *was* sie damit ablehnen. Denn so einsam, wie manchmal der Eindruck zu erwecken versucht wird, steht die feministische Theologie mit den Problematiken, die sie aufwirft, nun nicht da. Vieles von dem, was die feministische Theologie an Themen behandelt, gehört heute in den klassischen Disziplinen der Theologie mehr oder minder zum Allgemeingut: die Frage nach den männlichen und weiblichen Benennungen Gottes, die Stellung der Frau im Alten und Neuen Testament, die Bedeutung der Marienverehrung vor dem Hintergrund eines sonst vor allem männlich geprägten Gottesbildes, die Folgen des Marienbildes für das Selbstverständnis der religiösen Frau u.a.

Sieht man einmal von einer prinzipiellen Ablehnung ab, deren Ursache vielfach wohl mehr in affektiven und ideologisch zu nennenden Vorbehalten zu suchen sein dürfte, bleiben eine Reihe *Anfragen,* die sich die feministische Theologie gefallen lassen muß, will sie nicht irgendwann einmal zur Sekte verkommen, Anfragen, die sie auch nicht mit dem Hinweis abtun kann, Einwände dieser Art seien

lediglich Ausdruck eines zu überwindenden patriarchalischen Bewußtseins:

Daß Gott nach der jüdisch-christlichen Tradition auch mit einem weiblichen Wort wie „Mutter" bezeichnet werden kann, ist im eigentlichen nicht strittig. Dafür ist der biblische Befund zu eindeutig. Sehr wohl streiten läßt sich allerdings darüber, inwieweit es sinnvoll ist, die Rede von Gott als Mutter zu verwenden. Zum einen lassen sich solche Veränderungen nicht einfach am grünen (feministischen) Tisch dekretieren. Eine Beziehung Gottes als Mutter kann sich allenfalls über einen längeren Zeitraum als plausibel für alle, für Männer und Frauen, herausstellen. Denn damit sind Tiefenschichten des Menschen angesprochen, die sich nur bedingt aus theologischer Theorie heraus dirigieren lassen. Abgesehen davon ist es noch nicht ausgemacht, ob ein(e) Mutter-Gott für Frauen, aber auch für Männer, glaubwürdiger wäre. Bedenken auch von Frauen sind hier ernst zu nehmen. Im übrigen könnte die Gefahr bestehen, daß bei gleichzeitiger Verwendung der Vater- wie der Mutter-Benennung der Gottesglaube insgesamt konturenlos wird.

Und ein Zurückstellen des Mann-Seins Jesu, ein Neutralisieren seines Geschlechtes müßte sich schon aus Gründen des Inkarnationsverständnisses verbieten: So würde Jesus von Nazareth zum gesichtslosen Götter-Abkömmling. Das Bekenntnis zu Gott, der Mensch wurde, läßt einen dritten, geschlechtsneutralen Weg nicht zu. Fragen stellen sich angesichts der Schnelligkeit, mit der hier und da Maria vom Feminismus vereinnahmt wird. Da ist Maria vom Podest eines fragwürdigen Frauenbildes noch nicht ganz herunter, da wird sie bereits auf das Podest eines diametral entgegengesetzten Frauenbildes gestellt ...

Richtiger Umgang mit der biblischen Tradition

Eine zentrale Frage für die feministische Theologie stellt der *Umgang mit der biblischen Tradition* dar. Daß es im Alten und Neuen Testament zuhauf Hinweise dafür gibt, daß es sich zur Zeit von Entstehung und Niederschrift der Heiligen Schrift um eine nach heutigen Kriterien patriarchalische Gesellschaftsordnung handelte, ist inzwischen eine Binsenweisheit. Gerade auch Vertreterinnen der feministischen Theologie haben aber herausgearbeitet, daß diese Hinweise auf das Patriarchat nicht nur nicht zum Kern der biblischen Botschaft gehören, sondern daß bereits innerhalb der Bibel Versuche unternommen werden, zur Subjektwerdung von Frauen beizutragen. Im übrigen aber wird auch eine feministische Exegese die patriarchalisch geprägte Vergangenheit nicht ungeschehen machen können. Tradition kann man auslegen, gewichten, auf heutige Anliegen hin befragen. Man kann sie aber nicht umschreiben. Verschüttete Traditionen lassen sich neu entdecken, verdrängte Elemente wieder ins Bewußtsein zurückrufen. Tradition läßt sich jedoch nicht einfach auf das Zeitalter nach dem Patriarchat umtrimmen.
Für Veränderung und Neuschöpfung verfügbar ist vor allem das, was heute gedacht, gebetet und geschrieben wird. Die Sprache von übermorgen kann heute beeinflußt werden. Aber selbst hier sind die Möglichkeiten nicht unbegrenzt. Manch *feministischer Sprachpurismus* im Ausmerzen patriarchalisch anmutender Wörter und Redewendungen und die entsprechende Phantasie im Erfinden von Wörtern einer nach feministischen Kriterien gereinigten Sprache wirken etwas weltfremd und ungeschichtlich, wenn sie den Anschein erwecken, Sprache könne mir nichts, dir nichts dem momentanen Bewußtseinsstand angepaßt werden. Sprache trägt immer auch einen erheblichen Teil anachronistisch gewordener Zeichen mit sich herum. Einer feministischen Revolution wird es da nicht anders ergehen als früheren bürgerlichen und sozialistischen Revolutionen.

Ein nicht ganz gelungener literarischer Versuch

Einen interessanten Versuch, das Neue Testament aus feministischer Sicht auszulegen, hat *Luise Rinser* unternommen. Ihr neuester Roman „Mirjam" (Frankfurt a. M. 1983) deutet für den feministisch inspirierten Umgang mit der Bibel als Richtung an: die biblische Tradition auslegen, indem man sie schöpferisch neu erzählt. Der Roman gibt die Geschichte des Jesus von Nazareth aus der Sicht der Maria von Magdala wieder. Vor dem Hintergrund der Diskussion um die Haltung Jesu zu den Frauen, um die Stellung der Frau in der Jüngerschaft Jesu wie auch in den frühchristlichen Gemeinden war ein Versuch wie dieser längst fällig.

Leider weist dieser Versuch, eine Frauengestalt des Neuen Testaments exemplarisch neu vorzustellen, nicht unerhebliche Mängel auf. (Fragen im Zusammenhang mit der literarischen Verwendung biblischer Texte können hier unbeachtet bleiben; vgl. *Karl-Josef Kuschel,* Luise Rinser – Häutungen einer Schriftstellerin in: Orientierung 15. 11. 83, S. 230 ff.) Über weite Strecken wird in dieser Darstellung, um es mit feministischen Kategorien zu sagen, nur allzu männlich räsoniert und zu wenig weiblich-ganzheitlich gelebt. Wenn die Frauen von Magdala sich gegen ihre Männer zusammenrotten und ihnen Tisch und Bett verweigern, weil diese der unverheirateten Mirjam nachlaufen (S. 28), wenn Mirjam von sich sagt, sie könne nicht kochen, weil es dafür in ihrem Elternhaus Mägde gegeben habe, und somit die Männer aus dem Kreis um Jesus die Arbeit tun läßt (S. 54), dann sind die Probleme, die zwischen den Geschlechtern auch zu einer Zeit bestanden, als man das Wort Emanzipation noch nicht kannte, wohl allzu platt dargestellt.

So etwas verstärkt eher die Abwehrhaltung gegen feministische Literatur, als daß es sie aufbricht. In der Darstellung von Rinser verhält sich Mirjam von Magdala vielfach so, wie sie selbst es Paulus ankreidet: „Ich-ich-ich" (S. 329). Hier buhlt eine Frau unablässig um die besondere Beachtung durch Jesus. Er schmeichelt ihr, indem er sie „kluge Schülerin" (S. 214) nennt, und sie ist immerzu

darum besorgt, mehr zu wissen, mehr zu verstehen. Rinsers Mirjam ist die Musterschülerin, die ihre Benachteiligung als Frau durch das wettzumachen sich bemüht, von dem sie annimmt, daß sie dies in den Augen der Männer als gleichrangig qualifiziert. Das sind Klischees, über die große Teile des Feminismus vermutlich inzwischen hinaus sind.

Umstritten ist letztlich auch der Wissenschaftsbegriff der feministischen Theologie. Ausgangspunkt der feministischen Theologie ist etwas, das nach den herkömmlichen Kriterien von Wissenschaftlichkeit eher als nachteilig und hemmend angesehen wird denn als zur Wahrheitsfindung förderlich und wünschenswert: Betroffenheit, subjektive Anteilnahme, Parteinahme. Mit ihrem Plädoyer gegen akademisch-männliche Objektivität, Rationalität und Neutralität weisen die Feministinnen einerseits auf nicht nur von ihnen so empfundene Mängel des herrschenden Wissenschaftsverständnisses hin. Anderseits fragt sich, ob sie sich einen Gefallen damit tun, wenn sie einem als typisch männlich empfundenen einen eigenen *„weiblichen Wissenschaftsbegriff"* entgegensetzen. Tauchen hier nicht alte und als überwunden geglaubte Polaritäten von männlich-weiblich wieder auf? Sind Feministinnen hier nicht in Gefahr, eine Arbeitsteilung zwischen männlicher Rationalität einerseits und weiblicher Irrationalität anderseits zu verstärken, anstatt sie zu überwinden und Mann und Frau als je verschiedene Einheit beider Elemente zu verstehen?

Ein auffallender Themenwechsel

In dem Zusammenhang fällt in jüngster Zeit allgemein ein bezeichnender *Themenwechsel* in der Frauenbewegung, auch der religiösen, auf. Sosehr Gleichberechtigung der Frau und Gleichheit der Geschlechter weiterhin die Basis des feministischen Ansatzes bilden, ist das spezifisch Weibliche wieder zurückgekehrt. Und dies stellenweise so, daß man sich wunder, mit welcher Sicherheit gerade in der Frauenbewegung heute wieder *vom Weiblichen* gesprochen wird. Begonnen hatte die Frauenbewegung gerade damit, daß sie vieles von dem, was als spezifisch weiblich galt, als kulturell bedingt und durchaus nicht mit dem Wesen der Frau von Natur aus gegeben auswies. Es war immerhin die Frauenbewegung, die darauf bestand, daß auch die bis ins Numinose hinein gesteigerte Verehrung des Weiblichen den Mann nicht davon abhielt, die Frau in vieler Hinsicht gesellschaftlich zu benachteiligen.

Und nun ist gerade in feministischer Literatur unbekümmert und fraglos wieder vom typisch Weiblichen die Rede. Frauen finden sich zu Charakterisierungen des Weiblichen bereit, die sie noch vor wenigen Jahren als ein Mittel des Mannes angesehen haben, die Frau von den Schaltstellen der Gesellschaft wegzuloben. Eine männlich geprägte und damit herrscherliche Brüderlichkeit wird gegen eine ganzheitliches Leben bejahende Schwesterlichkeit gesetzt, weibliche Spiritualität gegen männliche Zweckrationalität. Das weibliche Element wird geradezu als Allheilmittel angesehen für die großen Fragen der Neuzeit. Im *Matriarchat* verdichtet sich die Sehnsucht nach einer rundherum befriedeten Schöpfung, einer Welt, die ihr Gleichgewicht gefunden hat. Das Männliche wird in diesem Zusammenhang leicht zur Summe all der Eigenschaften, die die moderne Welt ins Unheil geführt haben. Frauen fragen, wie sie ihre Weiblichkeit am günstigsten ausbilden können. Sogar der Gedanke einer *eigenen Mädchenbildung* in einer nach-koedukativen Schule taucht wieder auf.

Ein Beispiel hierfür ist die Arbeit von *Christa Mulack,* Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes (Stuttgart 1983). Mulack spricht mit großer Leichtigkeit von typisch weiblichen und typisch männlichen Eigenschaften, daß man meinen könnte, eine jahrzehntelange Diskussion über Geschlechterrollen und den Wandel dieser Rollen habe gar nicht stattgefunden. Der Rückgriff auf mythische Traditionen hat sie offenbar dazu verleitet, nur allzuviel über die Polarität von männlich und weiblich zu wissen. Im Grunde handelt es sich um Begriffe von männlich und weiblich, die nur mehr wenig zu tun haben mit konkreten Männern und Frauen. Daß die mythische Überhöhung der Weiblichkeit nicht notwendig zu dem führt, was die Autorin als Feministin damit bezweckt, sondern eine überaus ambivalente Angelegenheit ist, dürfte übersehen worden sein. Könnte nicht gerade ein Gutteil der Schwierigkeiten, die Frauen mit der ihnen gesellschaftlich zugewiesenen Geschlechtsrolle haben, aus einer allzu direkten und ausschließlichen *Anwendung mythisch-archetypischer Rollenmuster auf konkretes Leben* herrühren?

Vorsicht mit Festlegungen

Auch innerhalb des Feminismus scheint allerdings in dieser Frage noch nicht das letzte Wort gesprochen zu sein. So sieht *Herrad Schenk* „die Gefahr, in der Frauensubkultur nur das zum Zentrum der neuen weiblichen Identität zu machen, was in der Patriarchalischen Kultur in den Personen von Frauen abgespalten und als ‚Weiblichkeit' unterdrückt und unterbewertet worden ist: Körpernähe und Naturverbundenheit, Gefühlsbetontheit und Sinnlichkeit, Spontaneität und assoziativ-bildhaftes Denken etc." (in: Die feministische Herausforderung, München 1980, S. 211).

So verständlich die Besorgnis sein mag, daß an einem möglichen Ende des Emanzipationsprozesses ein letztlich un-menschlicher Unisex-Mensch als Ergebnis stehen könnte, so ist doch wohl auch dort Vorsicht geboten, wo man nur allzugenau zu wissen vorgibt, was typisch weiblich und was typisch männlich sei. Unter den heutigen Vorzeichen würde dies nur zu einem weiteren Auseinanderdividieren der Geschlechter führen können, zur polemischen Abgrenzung von Schwesterlichkeit und Brüderlichkeit und nicht zur Entdeckung eines ganzheitlichen Menschseins in doppelter, nämlich weiblicher und männlicher Ausprägung.

Klaus Nientiedt

Zwischen Glauben und Vogelkunde

Olivier Messiaen und sein Franz von Assisi

„Mein ganzes Leben", so pflegte er in diesen Tagen den Journalisten zu sagen, die ihn anläßlich seines 75. Geburtstages am 10. Dezember um ein Interview baten, „habe ich ein vierfaches Drama erlebt. Ich bin *gläubig,* und ich habe Musik für Leute geschrieben, die meist keinen Glauben haben. Ich bin *Ornithologe,* und ich habe von Vogelstimmen inspirierte Musik für Leute geschaffen, die niemals in ihrem Leben einen Vogel gehört hatten. Ich bin ein *Musiker,* für den der Rhythmus eine große Bedeutung hat, und habe meine Musik vor Leuten aufführen müssen, die keinen Unterschied zwischen Jazz und Militärmärschen hören ... Und schließlich sehe ich *Farben* in meiner Musik, in ihren Tonkomplexen, und die Leute, die sie sich anhören, sehen überhaupt nichts und halten mich wegen meiner spontanen musikalischen Assoziationen für einen Verrückten."

Weg und Werk Messiaens

Der Mann, der dies von sich selbst sagt, um seinen Kritikern die Argumente aus der Hand zu nehmen und um sein neuestes von *Rolf Liebermann* angeregtes Werk, seine Franziskus-Oper, zu verteidigen, für das er acht Jahre lang brauchte und das er als Krönung und Synthese seines gesamten musikalischen Schaffens betrachtet, gilt als der bedeutendste Komponist seiner Generation in Frankreich. *Olivier Messiaen,* der in Avignon geborene Sohn eines Anglisten flämischer Herkunft und der provenzalischen Dichterin *Cécile Sauvage,* die schon vor seiner Geburt „das Musikalische" in ihm ahnte, wurde nach seinem Studium am Pariser Konservatorium bereits als 22jähriger Organist an der Kirche „La Trinité" im 18. Bezirk im Süden von Montmartre, wo man dann 33 Jahre lang allsonntäglich seinen Improvisationen lauschen konnte.

Als Komponist, der durch sein Vorbild und sein theoretisches Wissen einen starken Einfluß auf die jüngeren Komponisten der Gegenwart ausüben sollte – zu seinen Schülern gehören *Pierre Boulez, Karlheinz Stockhausen* und *Jannis Xenakis* –, machte Messiaen erstmals durch sein 1941 in einem Kriegsgefangenenlager in Görlitz entstandenes und von tiefer Frömmigkeit geprägtes kammermusikalisches Werk von sich reden, dem er den Titel „Quatuor pour la fin du temps" (Quartett auf das Ende der Zeit) gab.

In den Jahren, die zwischen diesem Frühwerk und seinem zwei Wochen vor dem 75. Geburtstag in der Pariser Oper uraufgeführten Spätwerk über das Leben des Heiligen Franz von Assisi liegen, waren es zwei „Leidenschaften", die sein musikalisches Schaffen bestimmten und die Entwicklung seiner musikalischen Sprache und Ausdrucksskala vorantrieben: der Glaube und die Vögel, die Liebe zu Gott und zur Natur. Wenn es in dem von Olivier Messiaen selbst nach Bibeltexten und den „Fioretti" und anderen Schriften des heiligen Franziskus gedichteten Libretto der Oper „Saint François d'Assise" aus dem Munde des von *Fra Angelicos* Bild inspirierten „musizierenden Engels" mit den Worten *Thomas von Aquins* heißt: „Die Musik führt uns zu Gott mangels der Wahrheit. Du sprichst durch die Musik zu Gott: er antwortet dir in der Sprache der Musik ...", so ist das nicht nur als Kernsatz für das Verständnis dieser Szene und der Oper überhaupt zu verstehen, sondern gleichsam auch als musikalisches Glaubensbekenntnis des Komponisten.

Messiaen, dessen Sprache nicht nur durch den Einfluß seines Vaters, der ihn schon als Kind die Dramen Shakespeares lesen ließ, oder den Kompositionslehrer *Jean de Gibon,* der dem Zehnjährigen die Partitur von Débussys „Pelléas und Mélisande" schenkte, geformt ist, sondern stärker noch durch das *Vorbild der dichtenden Mutter,* hat selbst über seine Musik geschrieben, es sei „eine Musik, die einwiegt und singt, die neues Blut ist, sprechende Gebärde, ein unbekannter Duft, ein Vogel ohne Schlaf; eine Musik der farbigen Kirchenfenster, ein Wirbel der komplementären Farben, ein theologischer Regenbogen". Dieser Regenbogen, so interpretiert *Josef Häusler* die Metapher Messiaens in seinem Buch „Musik im 20. Jahrhundert", in dem er die wichtigsten Komponisten der Gegenwart in Porträtskizzen vorstellt, umfaßt Welt und Überwelt mit einer ungeheuren Geste, die in der Musik auch vergangener Zeiten nicht leicht ihresgleichen findet. Noch nie, so Häusler, habe ein Musiker die Ekstasen mystischer Welt- und Gottesschau und die Wonnen irdischer Sinnenlust mit solcher Exzessivität besungen, bildeten doch rationale Konstruktion und glühende Phantastik die Pole seiner Ausdruckswelt.

Franziskus als musikalische Identifikationsfigur

Für den Hörer seiner ersten Oper, die, wie der Meister versichert, auch sein letztes Werk überhaupt sein soll und für deren Uraufführung 120 Musiker, 150 Chorsänger, Solisten der Weltklasse wie *José van Dam, Kenneth Riegel* und *Christiane Eda-Pierre,* ein Messiaen-kundiger Dirigent wie der Japaner *Seiji Ozawa* und eine Dauer von immerhin sechs Stunden benötigt wurden, obwohl es doch um einen so einfachen Gegenstand wie das Heiligenleben des „poverello" geht, ist es interessant, in der riesigen Partitur mit ihren nicht endenwollenden Wiederholungen die charakteristischen Merkmale der Musiksprache Messiaens wiederzufinden.

Er ist nicht allein vor das Rätsel gestellt, die vielen Vögel zu erkennen, die Messiaen bei der „Vogelpredigt" singen läßt und deren Melodien er auch als Leitmotive für die einzelnen Figuren verwendet, er muß nicht nur assoziativ

herausfinden, welche Bilder von Fra Angelico Regisseur *Sandro Sequi* und Bühnenbildner *Giuseppe Crisolini-Malatesta* auf ihrer von dem überdimensionalen musikalischen Apparat eingerahmten Guckkastenbühne nachzustellen haben. Er hat zudem mehrere Stunden lang Gelegenheit, in diesem breit angelegten, auf die Dauer ermüdenden Werk, Messiaens formal geschliffene Gestaltungskunst und den für ihn typischen Ausdrucksstil wiederzuerkennen. Sein Arsenal rhythmischer Formeln, seine seriellen Praktiken, sein Pathos der Verkündigung und seine schwärmerische Ekstatik. Seine Liebe zu Gott und zur Natur, die ihn den heiligen Franziskus *als Protagonisten und Identifikationsfigur* wählen ließen, die aber zuweilen mit Dreiklängen und elektronischen Effekten vermittelt werden, die ebenso an der Grenze zum Kitsch oder zur unfreiwilligen Komik sind, wie der Einsatz der blutroten Laserstrahlen in der Szene der Stigmatisation oder die knallig bunten Flügel am Rücken des rosagewandeten Engels.

Auf einer Stufe mit Wagners Parsifal

Es entbehrt nicht der Komik, wenn die „Ondes Martenot" als das vom Komponisten und seiner zweiten Frau, der Pianistin *Yvonne Loriod*, von jeher bevorzugte frühelektronische Instrument, den Auftritt des Engels mit einer Heulkurve begleiten, oder wenn der heilige Franz mit den ersten Takten der Rosenkavalier-Ouvertüre daherkommt. Oder auch, wenn das Ende des Fünften Bildes mit dem musizierenden Engel, der mit dem historischen Rundbogen die Viola zum Klingen bringt, der Held und die Szene selbst in der „unerträglichen Süßigkeit" dieser himmlischen Musik unterzugehen drohen.
Während der Erzbischof von Paris, so war tags darauf in „Le Monde" zu lesen, behauptete, sich während dieser „franziskanischen Szenen", in denen es keine dramatische Handlung gibt und die im Grunde besser als Oratorium in eine Kirche als auf die Bühne eines Opernhauses passen, „keine Sekunde gelangweilt hat", so galt das keineswegs für die Mehrzahl der Zuschauer. Namentlich nach der mehr als vierzigmütigen „Vogelpredigt" verließen ermüdete Hörer die Oper, und ein französischer Kollege sprach das aus, was viele andere dachten: „dem nächsten Rotkehlchen, das ich treffe, dem drehe ich den Hals um ..."
Und doch: was diese Oper, die in der Schlußszene nach dem Tod des Heiligen einen konzentrierten und ergreifenden Ausdruck für die „Musik des Himmels" und des „neuen Lebens" bringt, ungeachtet ihrer Längen hochinteressant und faszinierend macht, das sind *ihre Wirkungsmöglichkeiten und ihre Aktualität* in einer Zeit, die der Komponist selbst als „glaubensfern" und an religiöser Musik uninteressiert genannt hat. Nicht nur für Messiaen ist der heilige Franziskus, den der Komponist „wegen seiner großen Ähnlichkeit mit Christus" als Hauptfigur gewählt hat, aber auch wegen seiner Liebe zur Natur, eine willkommene Symbolfigur.

Mit dieser Oper, die Messiaen explizit auf eine Stufe mit Wagners „Parsifal" stellt und diesen, was die Dauer und den musikalischen Aufwand angeht, mühelos übertrifft, obwohl es doch um die innere Entwicklung des „Freundes der Armut" geht – die Figur des kapitalistischen Vaters Pietro Bernardone fehlt in der Oper ebenso wie seine geistlich wie menschlich für Franziskus wichtige Beziehung zu der schönen adligen Gründerin der Klarissen (und später heiligen) Klara –, trifft der Komponist, vielleicht unbewußt und ungeachtet der „Unzeitgemäßheit" des Stoffes, einen Nerv unserer Zeit. In einem *gesellschaftlichen Kontext* nämlich, in dem gerade von der jungen Generation die Fähigkeit zur Kontemplation wieder neu entdeckt wird, wo Entrückung und Mystizismus wieder „in" sind und allenthalben eine neue Hinwendung zu diffuser Religiosität zu beobachten ist, gewinnt diese Musik in ihrer *naiv-direkten* Gläubigkeit und ihrer formalen Nähe zu der – freilich mit anderen inhaltlichen Vorzeichen versehenen – „Minimal music" eine unerwartete Aktualität. Der heilige Franziskus, der längst zum Schutzpatron der Friedensbewegung geworden ist, zum modernen „Rufer in der Wüste", zum großen Vorbild, das den Weg aus dem reichen Elternhaus in die Armut und Einfachheit des Lebens in der Natur gewählt und konsequent verfolgt hat, ist für seine jungen Freunde kein Heiligenbild mit verstaubtem Glanz, sondern – fast – ein Mensch unserer Zeit.

Der „theologische" Aspekt der nützlichste?

Olivier Messiaen aber, dessen „Franziskus-Musik bald den Weg aus dem exklusiven Rahmen der Oper zum breiteren Publikum in französischen und ausländischen Konzertsälen finden sollte, ist mit seinem expliziten kompositorischen Engagement für die „theologischen Wahrheiten des katholischen Glaubens" auf dem besten Weg, selbst zum „Heiligen" der französischen Musikgeschichte zu werden. Dieser „theologische Aspekt des Werkes", so erklärte er vor der Uraufführung in einem Interview für „Le Monde", sei für ihn „der wichtigste, edelste, nützlichste und brauchbarste und vielleicht der einzige, den ich in meiner Todesstunde nicht bereuen werde".

Renate Braunschweig-Ullmann

Schwierige Jahre unter der Diktatur

Argentiniens Kirche auf dem Weg zum Volk?

„Die Wahlen, durch die wir Argentinier zur politischen und staatlichen Normalität zurückgefunden haben, sind ein Ereignis, das uns als Volk tief ehrt." Mit dieser patriotischen Äußerung beginnt die Erklärung der Argentinischen Bischofskonferenz vom 12. November 1983 „Argentinien vor einer neuen Etappe", die zum Abschluß der jüngsten Vollversammlung veröffentlicht wurde.

Das Wahlergebnis vom 30. Oktober, das den Peronisten die erste Wahlniederlage in dreißig Jahren und der Radikalen Partei des jetzigen Präsidenten *Raul Alfonsín* mit 52 Prozent der Stimmen die absolute Mehrheit bescherte, markiert das Ende einer mehr als *siebenjährigen Militärdiktatur* (vgl. HK September 1981, S. 472–475). In den ersten Jahren ihrer Herrschaft, zwischen 1976 und 1979, führten die Militärs den „schmutzigen Krieg" gegen die gewalttätig operierenden Guerilla-Gruppen „ERP" und „Montoneros". Mit deren Vernichtung verloren auch Unschuldige ihr Leben – wie viele insgesamt Opfer des „Vergeltungsschlages gegen den Terrorismus" wurden, ist auch heute nicht annähernd bekannt. In den folgenden Jahren wirtschafteten die Generäle das *traditionell wohlhabendste Land Lateinamerikas* so weit herunter, daß die breite Mittelschicht (etwa 50 Prozent der Bevölkerung) zusehends verarmte und – seit Beginn der achtziger Jahre – Hunger im Volk herrscht. Mit dem Abenteuer des Falkland-Krieges verloren die Militärs sogar in den eigenen Reihen an Rückhalt. Der verlorene Krieg wurde zu einer innenpolitischen Ventilfunktion für die Opposition: Opposition wurde laut und der Machtverlust damit offenkundig.

Kirchliches Leben im Schatten der Diktatur

Das Leben der Kirche in den Jahren der Diktatur, ihre gesellschaftliche Präsenz wie ihre eigene innere Entwicklung, vollzog sich im Schatten eines repressiven politischen Systems, dessen Führer sich fast alle öffentlich zu Christentum und Kirche bekannten und dies bei feierlichen Gelegenheiten auch demonstrierten. Unbehindert und im Licht der Öffentlichkeit agierte die Kirche in dieser Zeit nur bei ebensolchen Anlässen, die in Argentinien traditionell immer auch *patriotisches Flair* haben, etwa den Wallfahrten zur Muttergottes von Luján oder beim großen Marianischen Kongreß von Mendoza 1980.

Bis in die letzte Phase der Diktatur bot die argentinische kirchliche *Hierarchie* das Bild einer sakramentalistischen, für soziale Fragen wenig sensiblen Institution. Wie in vielen Ländern in und außerhalb Lateinamerikas zählte auch die katholische Kirche Argentiniens über lange historische Strecken zu den Stützen der weltlichen Macht.
Die argentinische Kirche lebte bis in die Konzilszeiten hinein in der Tradition des Staatskirchentums, das seit der Unabhängigkeit Argentiniens im Jahre 1816 zahlreiche Varianten entwickelte (zu Beginn des 19. Jahrhunderts erlebte sie eine Phase innerer Schwäche und war vom Staat völlig kontrolliert und beherrscht) und erst 1966 mit der *Abschaffung des staatlichen Patronatsrechts* bei der Besetzung der Bistümer ein wenigstens formales Ende nahm. In der Mehrheit des Episkopats wirkte der argentinische Staatsgedanke, nach dem Religion und Vaterland aus demselben Prinzip hervorgegangen sind und die gleichen Interessen und Ziele haben, jedoch noch fort. Als allerdings Präsident *Onganía* (1966–1970) am 30. November 1969 die argentinische Nation dem Unbefleckten Herzen Mariens weihte, fand dies nicht mehr den ungeteilten Beifall der Bischöfe.

In diese Zeit fällt der *Aufbruch sozialen und politischen Bewußtseins* im jüngeren Klerus, der zu einer innerkirchlichen Zerreißprobe geführt hätte, wenn nicht die politischen Ereignisse auch diesem innerkirchlichen Prozeß ein gewaltsames Ende gesetzt hätte. Ende 1967 formierte sich die „Bewegung der Priester für die Dritte Welt" *(Tercermundistas).* Sie vertrat die Auffassung, die Kirche müsse sich getreu dem Konzil und ihrem prophetischen historischen Auftrag auch politisch engagieren und Solidarität mit den Gemeinden üben, das heißt in Arbeitskonflikten, gewaltsamen Auseinandersetzungen und Fällen staatlicher Repression Partei für den Schwächeren ergreifen. Ideologisch standen sie einem national geprägten Sozialismus nahe, ohne jedoch eine parteipolitische Anlehnung zu suchen. Zeitweilig gehörte fast die gesamte junge Priesterschaft des Landes, rund 20 Prozent des Klerus, der Bewegung an. Ihr bekanntestes Mitglied, *Carlos Múgica,* wurde Mitte der siebziger Jahre ermordet.

Der jahrelange Krieg gegen die argentinische Linke und was die Armee dafür hielt vernichtete die Guerilla völlig, und unter der totalen Kontrolle militärischer Sicherheitsorgane und der Willkür paramilitärischer Kommandos löste sich auch die Priesterbewegung auf, bevor es zur eigentlichen innerkirchlichen Konfrontation mit dem Episkopat kommen konnte.

Ein äußerst zögernder Episkopat

Die argentinischen Bischöfe, die seit dem Konzil in dem Ruf stehen, zu den konservativsten Lateinamerikas zu gehören, öffneten sich langsamer und ängstlicher als andere lateinamerikanische Ortskirchen dem neuen Verständnis von Kirche und kirchlichem Auftrag, wie es die lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) formulierten. Die Lehre von der ganzheitlichen Befreiung des Menschen (Medellín) und der „vorrangigen Entscheidung für die Armen" (Puebla) wurde vom argentinischen Episkopat in mehreren Dokumenten, wenn auch zögernd, rezipiert. Das hieß oft nicht

mehr, als daß dieses *neue Kirchenverständnis* in der argentinischen Ortskirche zugelassen wurde. Zudem ließen die argentinischen Bischöfe immer wieder spüren, daß ihnen an der intensiven Zusammenarbeit mit anderen lateinamerikanischen Ortskirchen nicht sonderlich gelegen war. Möglicherweise wirkt der nationale Überlegenheitskomplex der Argentinier (die Europäer Lateinamerikas zu sein) auch in die kirchliche Hierarchie hinein, der lange Zeit anzumerken war, daß sie sich nicht gerne mit dem Volk gemein machte.

Die brutale politische Wirklichkeit der siebziger Jahre ließ die Bischöfe dann doch zu vorsichtigen Kritikern des Regimes werden. Unter dem Eindruck eskalierender Gewalt verfaßten sie öffentliche Erklärungen und Hirtenbriefe, in denen sie die *Gewaltanwendung* – gleich von welcher Seite – als unchristlich verurteilten. 1974 richteten sie eine „Botschaft an das argentinische Volk", die sich in allgemeiner Form gegen jede Gewaltanwendung aussprach. In der schlimmsten Phase des Bürgerkriegs intervenierten die Bischöfe bei der Regierung, vermieden jedoch öffentliche Stellungnahmen.
Erst im Mai 1976 nach dem erzwungenen Rücktritt *Isabel Peróns* ließ die Bischofskonferenz eine Adresse an die neue Regierung *Videla* veröffentlichen, in der es hieß: „Es wäre ein Irrtum, wenn man zur Wiederherstellung von Sicherheit und Ordnung zu Massenverhaftungen schritte und die Gefangenen über lange Zeit an geheimen Orten festhielte. Auf diese Weise respektiert man die Garantien der Verfassung nicht. Es wäre ein Irrtum, wenn man die großherzigen Bemühungen – oft christlicher Inspiration –, die Gerechtigkeit, die Enterbten und die, deren Stimme niemand hört, zu verteidigen, mit dem Marxismus und der Guerilla verwechselt."

In demselben Jahr wurde die Kirche selbst Opfer des „schmutzigen Krieges": Bischof *Enrique Angelelli* kam im August bei einem mysteriösen Autounfall ums Leben. Sieben Priester und zwei Seminaristen wurden von Rechtsextremisten ermordet, 32 verhaftet, fünf deportiert. Im Oktober forderte der Episkopat Aufklärung über das Schicksal von Ermordeten, Verhafteten und Verschleppten. Papst Paul VI. richtete an den argentinischen Botschafter beim Vatikan die Bitte, die argentinische Regierung möge die Priestermorde „in angemessener Weise" aufklären.

Mehr patriotische Betroffenheit als friedliche Gesinnung

Eine scharfe Verurteilung der staatlichen Repression enthielt eine Denkschrift vom Mai 1977, in der sich die Bischöfe gegen die *Ideologie der nationalen Sicherheit* aussprachen. Sie habe dazu geführt, „daß elementare Rechte des Menschen ... verletzt werden, der Mord des Feindes erlaubt sowie die moralische oder physische Folter gerechtfertigt und die Freiheitsberaubung oder Eliminierung aller möglichen Feinde der Sicherheit zugelassen wird" (vgl. HK Dezember 1977, S. 629–634). So unmißverständlich einzelne Passagen bischöflicher Dokumente aus jenen Jahren auch formuliert waren, so wenig bewirkten sie in der Öffentlichkeit und bei den verantwortlichen staatlichen Stellen. Verbale Kritik prallte an dem repressiven Staatsapparat ab, dessen ausführende Organe unvergleichlich willkürlicher und brutaler vorgingen als die chilenischen Militärs (von deren Übergriffen in Europa bis heute unverhältnismäßig ausführlich berichtet wird). Das öffentliche Klima in Argentinien war Ende der siebziger Jahre von der Furcht vor staatlicher Willkür geprägt, in der solidarisches Denken und Handeln im Volk kaum gedieh. Als eine Gruppe Mütter von Verschwundenen längst einmal wöchentlich auf der Plaza de Mayo von Buenos Aires demontrierte, war die bloße Erwähnung der „desaparecidos" in den Medien unmöglich, auch in der Bevölkerung vermied man das Thema. Wort und Tat, Verkündigung und Aktion, lassen gerade in der Frage der Verschwundenen die Verdienste, aber auch die *Grenzen der katholischen Hierarchie* des Landes erkennen. Mehrfach äußerten sich die Bischöfe zu dem heiklen politischen Thema, indem sie auf die „angstvolle Situation der Angehörigen" von Verschwundenen und auf die ohne Prozeß Inhaftierten aufmerksam machten. Wie in dem grundlegenden Dokument „Kirche und nationale Gemeinschaft" vom Mai 1981 versäumen es die Bischöfe aber auch nicht, an den „Schmerz der Opfer des Terrorismus und der Subversion" zu erinnern.

Keine wirkliche Kritik an den Militärs

Das *auffallende Bemühen um Ausgewogenheit* führte dazu, daß in fast allen bischöflichen Dokumenten auch andere der Kirche wichtig erscheinende Themen Erwähnung finden: die Erteilung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, die wirtschaftliche Lage, der allgemeine Sittenverfall etc. Die politisch brisanten Aussagen unter andere, weniger heikle gemischt, wurden vom Regime offiziell ignoriert. Obwohl die Wirkung der kirchlichen Stellungnahmen zu den Menschenrechtsverletzungen des argentinischen Regimes nicht meßbar ist, kann man wohl davon ausgehen, daß die kirchlichen Appelle und allgemeinen Denunzierungen nicht viel verhindert oder bewirkt haben. Positiv hat sich für das Regime die Tatsache ausgewirkt, daß der Episkopat sich niemals zur Zahl der Verschwundenen geäußert hat. Bei den *Menschenrechtsorganisationen* sind bis heute mehr als 7000 Namen registriert. Eine entsprechende Liste übergab der brasilianische Kardinal *Paulo Evaristo Arns* im Januar 1983 „stellvertretend" dem Papst. Diese Organisationen gehen aber von insgesamt 15 000 bis 30 000 Verschleppten aus, Zahlen, die die Regierung nicht dementiert hat. Bischof *Jorge Novak* von Quilmes, einer der beiden Bischöfe, die sich seit Jahren tatkräftig für die Verschwundenen und ihre Familien einsetzten, meint, in einer Angelegenheit, in der so viel gelogen worden sei, solle man alle verfügbaren Angaben vermerken; so habe ein Ministerialbeamter gegenüber einem ihm bekannten Anwalt geäußert, man habe 28 000 „solcher Fälle" registriert.

Nach dem Desaster des Falkland-Krieges, in dem die Bischöfe insgesamt mehr patriotische Betroffenheit als friedliche Gesinnung erkennen ließen (vgl. HK, Juni 1982, S. 267–269) begann der Episkopat, die wachsende Unzufriedenheit der Bevölkerung mit dem Militärregime zu artikulieren, indem er sich wiederholt und entschieden *für die Rückkehr zu demokratischen Verhältnissen* aussprach. Das war richtig und zeitgemäß, aber auch weniger heikel als die *Kritik an den herrschenden Zuständen.* Bis heute aber haben die argentinischen Bischöfe sich mit lehrhaften Aussagen begnügt und darauf verzichtet, diese einer Analyse der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit gegenüberzustellen, wie es zum Beispiel das Dokument von Puebla und die chilenische oder gerade auch die brasilianische Bischofskonferenz wiederholt getan haben.

In der ausführlichen Erklärung der Ständigen Kommission der Bischofskonferenz vom 11. August 1982 „Weg zur Versöhnung" wird noch ausdrücklich, wenn auch in zurückhaltender Form, auf die Verschwundenen hingewiesen: „Es wird ein wertvoller Beitrag für die Wiedererlangung des demokratischen Lebens sein, Schritte zu unternehmen, um das schwere Problem der verschwundenen Staatsbürger, der Gefangenen ohne Gerichtsverhandlung, derer, die ihre Strafe bereits hinter sich haben und noch im Kerker festgehalten werden, zu lösen, sei es durch Information, sei es durch Freigabe, um dadurch die Angst der Familien und der Gesellschaft zu lindern."
Weitere Kritik an der Diktatur enthielt das Dokument nicht, hingegen hieß es im Hinblick auf den künftigen „nationalen Wiederaufbau": „Erneut und mit aller Kraft verwerfen und verurteilen wir, die argentinischen Bischöfe, jegliche Guerilla-Aktion ..." Das amtliche Schlußdokument über den „Antisubversionskampf" vom April 1983, in dem das Regime empfiehlt, alle Vermißten, soweit sie nicht im Exil lebten, als tot zu betrachten, bezeichnen die Bischöfe als „unzulänglich". Sie bedauern, „daß das Dokument keine Stellungnahme zur Suche nach Lösungen enthält, die die Rechte der verschwundenen Kinder berücksichtigt, von denen wir annehmen wollen, daß sie am Leben sind und zur Adoption freigegeben wurden".

In der bereits erwähnten jüngsten Erklärung der Bischofskonferenz über die Rückkehr zur Demokratie fordern die Bischöfe zunächst, das Leben vom Zeitpunkt der Empfängnis an zu schützen. Der Staat soll das Elternrecht auf Erziehung garantieren und die Gesellschaft Solidarität mit den Armen üben. Zur politischen Vergangenheit, den sieben Jahren der Diktatur, heißt es lediglich: „Wir schwachen und sündigen Menschen ... müssen lernen zu verzeihen und die Bereitschaft zeigen, uns zu bessern, damit wir jeden Tag in der Gerechtigkeit und Liebe wachsen ... Solidarität muß die Sünde der Gleichgültigkeit und des Egoismus ablösen." Kritiker sehen in dieser geschichtslosen Erklärung eine Annäherung an die Thesen der Militärs, ein „Gesetz des Vergessens" sei Voraussetzung für die Einheit der Nation.

Bischof Novak hält es vor allem im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit der Kirche für verhängnisvoll, das Thema der verschleppten Opfer der Terrorbekämpfung ungeklärt und unverarbeitet lassen zu wollen. Das Leben und Wirken der Kirche unter neuen, freiheitlich-demokratischen Verhältnissen, stelle *neue und hohe Anforderungen an die kirchliche Pastoral.* Dazu, meint er, gehöre auch, daß die Kirche als eine bedeutende gesellschaftliche Kraft die jüngste Geschichte annehme, sie durchleuchte und Konsequenzen daraus ziehe. Ob und wie sich das Kirchenvolk unter der Diktatur verändert habe, wieweit die Säkularisierung fortgeschritten sei, wird nach Aussage des Bischofs erst jetzt sichtbar werden. Unter der künstlichen Atmosphäre der Diktatur habe man wenig erfahren können über den Gang der Geschichte, auch was den Wandel von Weltanschauung und Religion im Land selbst betrifft.

Ein dunkles Kapitel, das noch aufzuarbeiten ist

Bischof Novak, der sich im Dezember zur Eröffnung der Adveniat-Aktion in Deutschland aufhielt, rechnet damit, daß vor allem die *junge Generation* unter freiheitlicheren Lebensbedingungen kritische Fragen zum Standort der Kirche während der Diktatur stellen wird. Fragen, die Dynamit enthielten, gebe es genug. Sein Fazit: Die Bischöfe haben deutlich gesprochen, aber zu spät. Versäumnisse habe es in der *pastoralen Aktion* gegeben. Die staatliche Propaganda habe jahrelang und mit Erfolg nicht nur alle Verschleppten als Terroristen hingestellt, sondern auch deren Angehörige und die, die mit ihnen umgingen, als mutmaßliche Terroristen beargwöhnt oder sogar verfolgt. Diese raffinierte Methode habe die betroffenen Familien gänzlich isoliert: „Die Familien blieben verwaist, eingeschlossen in ihrer Traurigkeit und Todesangst; denn man wollte die, die einen Verschwundenen zu beklagen hatten, nicht kennen." In diese Not, meint Bischof Novak, hätte sich die Kirche mehr hineinleben müssen, „die Trauernden trösten, ihnen Unterkunft und wenn möglich Sicherheit geben und juristischen Beistand".

Zwischen 1976 und 1978 konnten die Mütter von der Plaza de Mayo während der Vollversammlungen bei den Bischöfen vorsprechen. Außerdem gab es eine Vermittlungskommission, bestehend aus drei Bischöfen und drei Militärs, die sich mit den Problemen der Verschwundenen befaßte. Bischof Novak bezweifelt, ob das genug war. Er selbst ist in der ökumenischen Menschenrechtsbewegung MEDH tätig gewesen, und sein Amtsbruder *Jaime de Nevares* von Neuquén arbeitete aktiv in einer anderen Menschenrechtsorganisation mit.

Die Bischofskonferenz ließ das zu, ebenso die Gründung einer diözesanen Justitia-et-Pax-Kommission in Quilmes, zu mehr konnte sie sich nicht durchringen. Es sei bereits eine historische Tatsache, resümiert Bischof Novak: „In der Frage der Menschenrechte haben bei uns die Protestanten den Leidenden die Hand gereicht." Zu dem Ka-

tholiken *Adolfo Perez Esquivel,* Friedensnobelpreisträger und Leiter von „Servicio Paz y Justicia", unterhält die Bischofskonferenz keinerlei Kontakte. Nur einzelne Bischöfe gratulierten zur Verleihung des Nobelpreises. Schwer wiege auch der Gedanke, „daß, hätten wir kräftiger eingegriffen, manches Leben noch zu retten gewesen wäre". Bischof Novak kennt aus seiner Arbeit in der Menschenrechtsorganisation Anwälte, nicht praktizierende Christen, die sich für die Verschwundenen einsetzten und dann selbst verschwanden; ungetaufte Märtyrer mit dem rechten Sinn für Menschenwürde seien darunter. Es werde letztlich nicht schaden, wenn Licht in dieses dunkle Kapitel komme, meint der Bischof, denn die Wahrheit sei immer gesund.

Die Aufgaben werden nicht leichter

Die Diktatur hat auch in anderen Bereichen Schaden angerichtet, den kirchliche Pastoral und Caritas mittragen müssen. Zu den *Folgen des wirtschaftlichen Niedergangs* zählt die Hungersnot unter einem Teil der Bevölkerung (die Kirche unterhält sogenannte Volksküchen) und das beträchtliche Ansteigen des *Analphabetentums.* Wie viele schulpflichtige Kinder der Schule in den letzten Jahren systematisch ferngeblieben sind, durfte nicht veröffentlicht werden. Bei einer vor drei Jahren durchgeführten staatlichen Umfrage war es verboten, die tatsächliche Hauptursache für das Fernbleiben von der Schule, die wirtschaftliche Notsituation, als Grund anzugeben. Da es ohnehin zu wenig Elementarschulen gibt, sind die vorhandenen überfüllt und funktionieren zum Teil in drei Schichten täglich zu je zwei bis drei Stunden. Übermüdete und unterernährte Kinder, ungebildet und mit niedrigem Intelligenzquotienten sind, so Bischof Novak, die traurigste Konsequenz und die Saat der Diktatur, deren ideologisches Rüstzeug, die Doktrin der nationalen Sicherheit, auch auf solche Langzeitwirkungen setze.

Innerkirchlich hat auch unter dem starken politischen Druck und der wirtschaftlichen Notlage im Volk eine Annäherung von Bischöfen und Klerus stattgefunden. Der Priesternachwuchs nimmt zu, die Zahl der Seminaristen stieg von 516 im Jahre 1976 auf 1424 im Jahre 1982. Eine Gesamtpastoral für das Volk findet in einigen Diözesen statt. Die Mehrzahl der Priester und Ordensfrauen haben die in Puebla getroffene „vorrangige Entscheidung für die Armen" angenommen. In einigen wenigen der sechzig argentinischen Bistümer gibt es kirchliche Basisgemeinschaften. Die Bischöfe lassen das Engagement ihres Klerus zu, vorantreiben tun es nur wenige. Empfindlicher reagiert der Episkopat auf gesellschaftliche Entwicklungen, die kirchlichen Moralvorstellungen zuwiderlaufen. So argwöhnen die Bischöfe, die laizistisch geprägte Radikale Partei Alfonsíns könne darangehen, die Ehescheidung wieder einzuführen oder sogar die Abtreibungsgesetzgebung zu lockern. „Die Kirche", so schreiben die Bischöfe in ihrer jüngsten Erklärung, „ist in der Geschichte unseres Vaterlandes immer gegenwärtig und um größere Menschlichkeit bemüht gewesen. Jetzt gibt sie durch uns der Freude Ausdruck über die Rückkehr zum Rechtsstaat ..." Leichter wird die Kirchenführung für die argentinischen Bischöfe unter einem demokratischen Regime nicht werden. *Gabriele Burchardt*

Stabilität mit Fragezeichen

Kenia nach den Wahlen

Um mehr als ein Jahr vorgezogene Parlamentswahlen – so lautete das Heilmittel, das Präsident *Daniel Arap Moi* seinem Land Kenia verordnete und von dem er sich die Möglichkeit versprach, eine *loyalere und effizientere Regierung* zu schaffen, mit „neuen Köpfen für Parlament und Ministerien" (vgl. Le Monde, 28. 9. 83).

Die Entscheidung, noch vor Ablauf der Legislaturperiode Neuwahlen anzusetzen, traf Präsident Moi am 17. Mai dieses Jahres. Mit dieser Ankündigung unterstrich er seine Entschlossenheit, die von „bösartigen Leuten" verursachten Mißstände in der Regierung zu beheben. Erstmals am 8. Mai hatte der Präsident öffentlich von einem „*Komplott*" gesprochen, in das „ausländische Mächte" und „eine bestimmte Person" in Kenia verwickelt seien. Moi beließ es zunächst bei allgemein gehaltenen Bemerkungen über die enttäuschenden Leistungen einiger Minister und Funktionsträger im Staatsdienst. Bis zum Wahltag versprach er, den Staatsdienst einer gründlichen Säuberung zu unterziehen, und begann damit, indem er den Minister für Verfassungsfragen, *Charles Njonjo* entließ.

Inzwischen, nach der Wahl vom 26. September, stellt sich die Frage, inwieweit die Brandmarkung des früher sehr angesehenen und heute noch beliebten Njonjo nicht Moi selbst schaden wird. Denn die von Moi erwartete „Abrechnung" mit Njonjo fand nicht statt: „In Njonjos Wahlkreis gewann mit schon unanständig hoher Mehrheit ein Njonjo-Anhänger, ... höchstens zwei der ‚durchgefallenen' Minister hatten ihm besonders nahe gestanden" (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. 9. 83).

Aber damit nicht genug: Von einer Abwahl zahlreicher der bisherigen Abgeordneten, wie Moi es gewünscht hatte, kann keine Rede sein, zwei Drittel der 153 Abgeordneten und 19 der 23 Minister wurden bestätigt, ebenso drei Viertel der mehr als 50 stellvertretenden Minister. Ohnehin war das Interesse der insgesamt 7,2 Millionen Wahlberechtigten vergleichsweise gering: hatte die *Wahl-*

beteiligung früher 50 bis 70% erreicht, so lagen die Angaben jetzt zwischen 40 und 50%. Drei Schlüsse kann man daraus ziehen. Entweder die, die Wähler sind apathisch, an Politik nicht interessiert. Oder sie haben resigniert, weil sie nur über die Karriere einzelner Politiker, nicht aber über politische Grundsätze entscheiden können, oder aber sie wollen dem Präsidenten die Verantwortung nicht abnehmen.

Ein Land mit Sonderstellung

Gerade am spannungsreichen Horn von Afrika galt Kenia immer als ein Ordnungsfaktor und als berechenbare Größe. Der gute Ruf zog Geschäftsleute aus aller Welt an, er machte Kenia zu einem beliebten *Urlaubsland* und zu einer sicheren Bank für *Investoren.* Als *„Musterknabe"* galt die ostafrikanische Republik auch dann noch, als sich mit dem Verfall der Weltmarktpreise für Kenias wichtigsten Exportartikel Kaffee die *wirtschaftliche Misere* abzuzeichnen begann, welche die Klassengegensätze zwischen einer kleinen wohlhabenden Elite und der großen Masse der Armen scharf hervortreten ließ. Korruptionsaffären erschütterten die Glaubwürdigkeit eines Systems, dessen Repräsentanten gegen die aufkommende Unzufriedenheit nur ein Mittel wußten: Härte. Als sich im Sommer 1982 die Gründung einer sozialistischen Oppositionspartei um den früheren Vizepräsidenten *Oginga Odinga* und den ehemaligen Abgeordneten *George Anyona* abzuzeichnen begann, ließ die Regierung per Verfassungsänderung den *Ein-Parteien-Staat* erklären. Mit dem Putschversuch, den Teile der Luftwaffe am 1. August des vergangenen Jahres unternahmen, hatte allerdings kaum jemand gerechnet.

Er hat trotz seines Scheiterns deutlich werden lassen, daß sich in der ostafrikanischen Republik ein Unruhe-Potential von ungeahnter Explosionsgefahr angesammelt hat (vgl. Le Monde, 23. 10. 82), das sich insbesondere in einem Ausbruch von *Rassenhaß gegen die indische Minderheit* Luft verschaffte. 97% der Bevölkerung sind Afrikaner, von denen wiederum 66% Bantustämmen angehören; der größte Einzelstamm sind die *Kukuyu.* An zweiter Stelle steht der nilotische Stamm der *Luo;* sie gehören zur zweitstärksten Völkergruppe der Niloten (etwa 30%), zu denen auch verschiedene Nomadenvölker (Massai, Turkana) gerechnet werden. Der Sprachgruppe der *Kuschiten* gehören die restlichen 4% an.

Nach der Erlangung der Unabhängigkeit im Jahre 1963 setzte zunächst eine Afrikanisierungspolitik der Regierung ein. Hierbei sollten vor allem *Inder und Pakistani,* die keine kenianische Staatsangehörigkeit annehmen wollten, nach Schätzungen ca. 120 000 von 200 000, das Land verlassen. Doch als Großbritannien sich weigerte, diese Bürger mit britischem Paß aufzunehmen und auch Indien und Pakistan nur wenigen Aufnahme gewährten, konnte ein Großteil im Land bleiben; heute sind sie ganz aus den ländlichen Gebieten verdrängt und nur auf die großen Städte konzentriert.

Der bereits zu Lebzeiten legendäre erste Präsident des Landes, *Jomo Kenyatta,* hat während seiner Amtszeit von 1963 bis zu seinem Tod 1978 versucht, die Nation mit der Losung *„Harambee"* („Alle zusammen") zu einigen, ohne die Vormachtstellung seiner Kikuyu anzutasten. Schon lange bevor Kenia unabhängig wurde, war Kenyatta der unbestrittene Führer des kenianischen Nationalismus und seiner Organisation, der anfangs nur aus Kikuyu bestehenden „Kenya Africa Union", die 1944 gegründet worden war und direkter Vorläufer der *„Kenya African National Union" (Kanu)* ist, der heutigen Einheitspartei des Landes.

Schon in den letzten Jahren seiner Regierungszeit hatte Kenyatta die Staatsgeschäfte mehr und mehr in die Hände seiner Minister gelegt, die ihre Ressorts selbstverantwortlich leiteten. Im Hintergrund aber war immer seine ordnende, starke Hand zu spüren; alle großen Entscheidungen traf er allein. In der Wirtschaftspolitik hatte er schon früh den *„Sozialismus"* verkündet (vgl. HK, November 1975, 570 f.), doch zeigte sich, daß er mit diesem Wort nur dem afrikanischen Zeitgeist Rechnung tragen wollte. Kenia blieb ein kapitalistisches Land, das in Afrika nur von zwei anderen sich offen zum Kapitalismus bekennenden Ländern erreicht oder übertroffen wurde: Südafrika und die Elfenbeinküste.

Landmangel bei hohem Bevölkerungswachstum

Das politische Spektrum Kenias ist seit der Ausschaltung der Opposition offiziell von der Kanu-Partei bestimmt. Tatsächlich aber herrscht der *Kikuyu-Stamm.* Die Kikuyu gelten als fleißig; manche behaupten, sie seien geldgierig. Diese Eigenschaften, die in afrikanischen Augen einer europäisch-kapitalistischen Einstellung ähneln, sind unter den Stämmen im östlichen oder südlichen Afrika nahezu einmalig. Die Zahl der Kikuyu, die es in den Jahren seit 1963 zu Millionären gebracht haben, wird auf mehrere hundert geschätzt.

War „Harambee" das Schlüsselwort für Kenyattas Politik, so preist sein Nachfolger *Daniel Arap Moi* „Liebe, Frieden und Einheit" als seine *„Nyayo"-Philosophie* (Nyayo bedeutet zunächst „Nachfolge" im Vermächtnis Kenyattas, heute aber ausschließlich Loyalität zu Moi). Beim Tod Kenyattas im August 1978 war klar, daß von den möglichen Nachfolgeaspiranten keiner auch nur annähernd über das Charisma verfügte, das den „weisen alten Mann" zur Symbolfigur gemacht hatte. Auf ihn mußte ein Politiker folgen, dessen Startposition durch die realen Machtverhältnisse in der Führungsschicht bestimmt war (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 4. 11. 78). Das Experiment schien mit der Wahl Mois fürs erste geglückt. Der Tribalismus, gegen den zu kämpfen sich Moi wie bereits sein Vorgänger vorgenommen hat, ist zwar längst nicht überwunden. Die zum Teil einflußreichen *Stammesorganisationen* wurden 1980 im Interesse der Nationalen Einheit *aufgelöst.* Die Kikuyu-Organisation war vor allem eine lu-

krative Holding-Gesellschaft mit riesigem Grundbesitz und zahlreichen Fabriken, die jetzt unter geänderter Regie weiterbesteht. Moi hat auch versucht, Angehörige der kleinen Stämme, insbesondere den eigenen (Kalenjin), vermehrt in Staatsposten zu bringen und vernachlässigte Gebiete, vor allem den Norden und Westen des Landes, besser zu entwickeln.
Kenias soziales Problem ist eng mit dem demographischen verbunden: das Land hat mit knapp *4% Bevölkerungswachstum* die höchste Zuwachsrate der Welt; etwa 47% der Gesamtbevölkerung von 16 Millionen Einwohnern sind jünger als 15 Jahre. In den Städten nimmt die Zahl der Arbeitslosen und Unterbeschäftigten rapide zu: 260 000 strömen jährlich neu auf den Arbeitsmarkt. 1980 wurden aber z. B. nur 33 500 Arbeitsplätze geschaffen.

Die schwierigsten Probleme Kenias liegen nicht in den Städten: Trotz zunehmender Industrialisierung und dem Anwachsen der Städte leben immer noch fast 90% der Bevölkerung auf dem Land. Die *unterschiedliche Bodenqualität und Regenmenge* (nur knapp 20% der Gesamtfläche sind landwirtschaftlich nutzbar) schlagen sich in der *Bevölkerungsdichte* nieder, so daß es in den fruchtbaren Gebieten zu Ballungen kommt. Zum einen ist dort die Bevölkerung teilweise so angewachsen, daß wegen *Landmangel und Bodenerosion* die Versorgung nicht mehr gewährleistet ist. Zum anderen werden über weite Strecken nur sogenannte „Cash Crops" angebaut, d. h. Zuckerrohr, Kaffee oder Tee. Die dafür verwendete Fläche fällt für den Anbau von Grundnahrungsmitteln weg.
Unzureichende und einseitige Ernährung führt zu zahlreichen Mangelerkrankungen; in den regenreichen Niederungsgebieten ist die Schlafkrankheit verbreitet. Die *medizinische Versorgung* vor allem der Landbevölkerung ist trotz großer Anstrengungen aber immer noch unzureichend. Die ambulante sowie die stationäre Behandlung für Kinder ist allerdings kostenlos und für dringende Fälle besteht ein „Flying Doctor Service".

Große Bemühungen unternimmt die kenianische Regierung im Bereich der *Volksbildung*. Nach der Unabhängigkeit wurden die bisher bestehenden Schulsysteme für Europäer, Afrikaner, Inder und Araber in ein einheitliches öffentliches Schulsystem zusammengeschlossen. Es besteht Schulpflicht vom 7. bis zum 15. Lebensjahr. Da seit 1974 der Schulbesuch bis zur vierten Klasse kostenlos ist, nahm der Schulbesuch schlagartig zu. Nahezu 90% der Kinder unter 12 Jahren gehen inzwischen zur Schule. Es gibt aber noch beträchtliche regionale Unterschiede.

Am Ende des „Boom"

Die relativ gute Ausbildung der Kenianer kann aber nichts daran ändern, daß Arbeitsplätze in Kenia knapp und Massenentlassungen in letzter Zeit keine Seltenheit sind. Eine Analyse der Wirtschaftssituation im nachkolonialen Kenia zeigt eine wellenförmige Bewegung. Die ersten 10 Jahre waren von beträchtlichen Wachstumsraten von sechs bis sieben Prozent bei mäßiger Inflation und steigenden Einkommen gezeichnet. Es folgte ein katastrophaler Einschnitt von 1973 bis 1975, ausgelöst durch die Ölkrise. Das Wachstum sank auf Null, und die Inflation erreichte in zwei Jahren eine Höhe von 13% (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 4./5. 6. 78). 1976 setzte dann wieder ein Aufschwung ein, der Kenia hohe Wachstumsraten brachte, aber von kurzer Dauer war.

Als Folge schlechter Wetterbedingungen 1979 und Anfang 1980 ging die für Kenias Wirtschaft entscheidende landwirtschaftliche Produktion, darunter *Kaffee, Tee und Sisal* um 1,3% zurück. Große Mengen an *Mais*, dem Grundnahrungsmittel des Landes, mußten importiert werden, um die Ernährung der Bevölkerung sicherzustellen. Inzwischen ist dank besserer Wetterbedingungen zwar die Selbstversorgung mit Mais wieder gesichert, aber der *Zerfall der Weltmarkt-Preise* für Kaffee und Tee trifft die kenianische Landwirtschaft an ihrem entscheidenden Lebensnerv.
Die *strukturellen Schwächen* der kenianischen Landwirtschaft sind keineswegs beseitigt. Nicht einmal 20% der Bodenfläche sind nutzbar und immer mehr Familien haben selbst für die Subsistenz nicht mehr genug Land, das allerdings noch besser verteilt werden könnte. Die *Ankaufspreise* halten, wie die Regierung selbst zugibt, nicht Schritt mit den gestiegenen Produktionspreisen der Bauern (vor allem bei Dünger und Pestiziden). Eine von der Regierung angeordnete „Durchforstung" der Buchhaltungen der vielen kleinbäuerlichen Genossenschaften brachte außerdem gewaltige Mißstände zutage, die von bloßer Unfähigkeit und Mißwirtschaft bis hin zur Veruntreuung von Genossenschaftsgeldern in Milliardenhöhe reichten (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 22./23. 3. 82).

Zu nennenswerten *ausländischen Investitionen* im Industriesektor ist es in den letzten Jahren nicht mehr gekommen: die Bautätigkeit ist zurückgegangen. Weitergeführt wurden vor allem mit internationalen Krediten finanzierte Infrastrukturanlagen. Trotz *rückläufiger Touristenzahlen* expandiert auch das Hotelwesen; das Bettenangebot steigt noch, die Belegung aber nimmt ab. Die Verlagerung der Akzente von der Importsubstitution zur Exportindustrie war kein großer Erfolg: mangels eigener Rohstoffe und Technologie müssen zu viele Halbfabrikate eingeführt werden, so daß die eigenen Produkte – mit Ausnahme der Konserven – kaum konkurrenzfähig sind und sich auf dem Inlandmarkt nur dank staatlichem Protektionismus halten können. Das bürokratische und korruptionsanfällige System der Importlizenzen hat Produktivität und Auslastung reduziert. Durch den Zerfall der ostafrikanischen Wirtschaftsgemeinschaft (1977) und die Schließung der tansanischen Grenze sowie wegen der Unruhen oder der unterschiedlichen Wirtschaftssysteme in den Nachbarländern hat Kenia zudem einen wichtigen Regionalmarkt verloren.
Aber trotz einer manchmal verwirrenden Wirtschaftspolitik, die oft mehr auf bürokratischen Fehlentscheidungen beruht als auf Mangel an gutem Willen, erfreut sich Kenia weiterhin einer *ausreichenden Kreditwürdigkeit* beim Inter-

nationalen Währungsfond, der EG und seinen wichtigsten Wirtschaftspartnern (Großbritannien, Bundesrepublik Deutschland, USA).

Beachtliche Entfaltung des Christentums

Verschiedene Faktoren haben die Arbeit der Missionare in Kenia erschwert, z. B. die weite Streuung der Bevölkerung, die große Zahl von verschiedenen Stämmen und Sprachen, das Fehlen von Verkehrswegen und Transportmitteln, das tropische Klima und später die Unabhängigkeitsbestrebungen. Aber die christlichen Kirchen haben im Lande inzwischen einen festen Stand. Im allgemeinen wird ihnen sogar in Zeiten politischer Spannung Anerkennung für ihren Beitrag zur Entwicklung des Landes und für ihre loyale Haltung ausgesprochen. Heute bekennen sich 62 Prozent der Kenianer zum Christentum. Die 3,2 Millionen Katholiken – 24 Prozent der Bevölkerung – bilden die größte Gruppe. Die anderen verteilen sich auf 47 protestantische und 156 unabhängige afrikanische Kirchen. 26 Prozent der Bevölkerung sind Anhänger von Naturreligionen, 6 Prozent sind Moslems (nach D.I.A., 29. August 1983).

Die beachtliche Entfaltung gerade der katholischen Kirche in Kenia fand offiziell Anerkennung durch die Einrichtung der *bischöflichen Hierarchie* im Jahr 1953, mit der Erzdiözese Nairobi und den beiden Diözesen Kisumu und Nyeri. Ein weiterer Schritt im Reifungsprozeß der Kirche im Land war die Ernennung des ersten einheimischen Bischofs, *Maurice Otunga*, im Jahr 1956.
Heute sind von den vierzehn Bischöfen zehn Einheimische, ebenso 241 der insgesamt 865 *Patres und Priester.* Am günstigsten liegt das Zahlenverhältnis bei den *Ordensschwestern*, von denen 741 von 1758 aus dem Land kommen (vgl. Internationaler Fidesdienst, 30. 4. 80). Wie in Lateinamerika so steht man auch in Ostafrika vor der Notwendigkeit, einheimischen Schwestern *Pfarreien* zur selbständigen Verwaltung zu geben. Aus dem Bestreben heraus, von ihren eigenen Landsleuten nicht durch unnahbare Konvente getrennt zu sein, wurden die Schwestern in die Pfarreien installiert und mit der Leitung der jeweiligen Gemeinden betraut. Die Vorbereitung dafür ist allerdings recht unterschiedlich. Die einheimischen Klostergemeinschaften stehen vor dem Problem, das *Bildungsgefälle* zwischen den älteren und den jüngeren Schwestern ausgleichen zu müssen. Haben die einen kaum eine Schulbildung genossen, so haben andere z. T. im Ausland studiert. „Up-Grading" (Nachschulung) ist eines der derzeitigen Hauptprobleme der einheimischen Schwestern in Kenia.

Die katholische Kirche Kenias gehört im Vergleich zu anderen afrikanischen Ländern nicht gerade zu denjenigen, die die *Inkulturation* afrikanischer Bräuche vorantreiben, wie das z. B. auch in einem Interview anklingt, das der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz von Kenia, Bischof *Raphael Ndingi Mwana'a Nzeki* kürzlich gab: Auf dem Weg zur Verwirklichung der afrikanischen Kultur im Christentum gebe es „viele Probleme und Hindernisse", und oft gehöre „großer Mut" dazu, denn für manchen Bischof, aber auch für Gläubige und Priester sei die Einbeziehung von traditionellen Riten und Gebräuchen z. B. in der Sakramentenspendung nicht annehmbar. Man müsse jedoch auch sehen, daß *gewisse Fortschritte* gemacht worden seien und man heute wenigstens „keine Angst mehr vor der eigenen Kultur" habe (zit. nach Kathpress, 21. 7. 83). Auch innerhalb des Landes liegt die katholische Kirche im Vergleich zu den protestantischen Kirchen mit dem Prozeß der Afrikanisierung zurück (vgl. HK, November 1975, S. 575).

Bischöfe mit deutlichen Worten

Ein weiterer „wunder Punkt" ist die *Pastoral in den Städten*, für die erst in den letzten Jahren ein Konzept entwikkelt wurde. Wie aus einer jüngst erschienenen Studie hervorgeht (*P. Aylward Shorter* WV, Probleme von Stadtpfarreien in Kenia und Tansania; Zusammenfassung in: Weltkirche, 5/83, S. 131 ff.), ist es nicht zuletzt den Missionaren und hier insbesondere den *Weißen Vätern* zuzuschreiben, daß die Städte als Ziel der Pastoral so lange vernachlässigt wurden: „... die Missionare sahen die Städte als fremde Orte an, als sie in der Entwicklung begriffen waren" (zit. nach ebd., S. 132). Auch nach der Einrichtung von Bischofssitzen in den Städten setzten die Weißen Väter ihren „Stadt-Boykott" fort, „man war der Meinung, Städte seien sensible Orte, wo die afrikanischen Diözesanpriester bei der gerade erst unabhängigen und in der Stadt angesiedelten Verwaltung die Kirche am besten vertreten könnten". Mittlerweile allerdings hat man die Verantwortung des Stadtapostolats erkannt, und auch die Weißen Väter haben 19 Prozent ihrer Mitarbeiter städtischen Pfarreien zugeteilt.
Hier wie auch auf dem Land hat man damit begonnen, einen Verwaltungsbereich in eine oder mehrere *kleine Gemeinschaften* aufzulösen, obwohl man die Schwierigkeit erkennt, daß eine „Volkskirche von Basisgemeinschaften" nicht nur von oben her geschaffen werden kann. Beim Aufbau von Basisgemeinden versucht man die Entstehung von unten zu unterstützen und legt Wert darauf, daß sie zu den Kontaktstrukturen der Pfarrei in der Stadt in Beziehung bleiben.
Bischof *Caesar Gatimu* von Nyeri hat im Jahr 1979 einen eigenen Hirtenbrief herausgegeben, in dem er zur Erneuerung des christlichen Lebens „in echten christlichen Gemeinschaften" aufrief. Eine sogenannte Dienstgruppe (Ministerial Group), bestehend aus Priestern, Ordensleuten und Laien, nimmt sich der Ausbildung von Laienführern an. Ein anderer Schwerpunkt der Seelsorge ist seit einigen Jahren die *Betreuung der Nomaden*, für die eigene Methoden der Seelsorge entwickelt werden müssen. Ein Informationsdienst „Apostolat unter den Nomaden" wurde eingerichtet, der denen, die in diesem Bereich tätig sind, helfen will, Maßnahmen zu koordinieren und Erfahrungen auszutauschen (vgl. Mondo e Missione, 15. Februar 1983).

Noch vor wenigen Jahren war bei vielen Christen und auch beim katholischen Episkopat die Haltung vorherrschend, sich entweder aus *politischen Fragen* herauszuhalten oder die jeweilige Regierung zu unterstützen; ein Beispiel dafür bietet der Wahlhirtenbrief von 1974, in dem praktisch nur an diverse Bürgertugenden appelliert wird. Daß sich hier etwas geändert hat, machen *zwei Hirtenbriefe* aus jüngster Zeit deutlich.
Den Putschversuch vom 1. August 1982 nahmen die Bischöfe des Landes zum Anlaß einer Stellungnahme, in der sie sich „schockiert" darüber zeigten, daß an Raub, Plünderungen und Diebstahl auch „eine beträchtliche Anzahl Leute" beteiligt waren, „die sich selbst Christen nennen" (Weltkirche, 8–9/82, S. 4). Ausdrücklich wandten sie sich darum an den Präsidenten und die anderen politischen Führer, sie mögen alles tun, um die Korruption „völlig auszumerzen" und selbst der Nation ein Vorbild zu sein. Die Kenianer hätten es seit langem gelernt, in einer pluralistischen Gesellschaft zusammenzuleben und sollten deshalb auch in der Lage sein, ein *Programm der Erneuerung* auszuarbeiten, zu diskutieren und durchzuführen.

Noch pointierter werden die Bischöfe in ihrem am 22. August dieses Jahres veröffentlichten Hirtenwort zur Parlamentswahl, in dem vor allem drei Anliegen in den Mittelpunkt gestellt werden: das *Schulwesen,* die *Jugendarbeitslosigkeit* und das Problem der *Abtreibung.* Nur diejenigen Politiker, die sich „unbeeinflußt von nichtafrikanischen Philosophien" für den Schutz des ungeborenen Lebens einsetzten, dürften ins Parlament gewählt werden. Die derzeitige Situation im Land sei gekennzeichnet von Unsicherheit, „Uneinigkeit zwischen den Führern, andauernden Finanzskandalen und weit verbreiteter Korruption auf höchster Ebene".

Stärker durch Straffung?

Mit einer drastischen *Verkleinerung seines Kabinetts* hat Präsident Moi auf das Wahlergebnis reagiert. Durch Zusammenlegung und Neuzuordnung wurde die Zahl der Ministerien von 28 auf 20 vermindert. Acht bekannte Gesichter fehlen in der neuen Mannschaft: fünf hatten kein Abgeordnetenmandat erhalten, drei in ihren Wahlkreisen erfolgreiche Minister wurden von Moi nicht mehr berücksichtigt.

Neuer Außenminister ist *Elijah Mwangale,* der bisher das Tourismus-Ressort leitete. Der wiedergewählte einzige weiße Abgeordnete, *Philip Leakey,* wurde einer seiner beiden Stellvertreter. Allerdings rangiert der Außenminister protokollarisch erst im Mittelfeld unter den Ministern, was sich auch daran zeigt, daß der bisherige Außenminister *Ouko* ohne Gesichtsverlust jetzt in das Arbeitsressort übergewechselt ist. Wirtschaftsfragen rangieren in einem Entwicklungsplan weit davor, so hat Moi zwei renommierte Bankfachleute in sein Kabinett berufen. Den einen, *George Saitoti,* bisher Chef der regierungseigenen Kenya Commercial Bank, mußte Moi unter Ausnutzung seiner präsidentiellen Prärogative erst zum Abgeordneten ernennen, um ihm Kenias wichtigstes Ressort, das Finanzministerium, anvertrauen zu können.

Nach der Wahl steht Moi genau dort, wo er vorher gestanden hatte, nur in *geschwächter Konstitution.* Vor der Wahl hatte er den Wählern gesagt, daß sie es sein würden, die mit der Wahl über ihre neue Führung entscheiden würden. Die Wähler aber haben mehr oder weniger die alte Führung wiedergewählt. Dieses Votum muß Moi nun respektieren, zwar nicht der Verfassung wegen, aber aus politischer Opportunität. *Cordelia Seng*

Kurzinformationen

Einiges Aufsehen erregte der erste Besuch eines Papstes in der Kirche der evangelisch-lutherischen Gemeinde Roms. Der Besuch – ursprünglich mehr per Zufall als mit fester Absicht vereinbart – fand am 11. Dezember, dem dritten Adventssonntag am frühen Abend statt. Höhepunkt war ein vom lutherischen Pastor der Gemeinde, *Christoph Meyer,* zusammen mit dem Papst gehaltener Wortgottesdienst, bei dem der Papst von der Kanzel aus predigte, zusammen mit Pastor Meyer die Fürbitten sprach und den evangelischen Gläubigen den Segen spendete. Während der Besuch selbst in einer feierlichen und teilweise herzlichen Atmosphäre stattfand, hatte es im Vorfeld in der Gemeinde selbst und in ihrem Umfeld Kontroversen gegeben. Es gab Bedenken und Widerstände, letztere vor allem bei den italienischen Waldensern, die in der Geste des Papstes eine Vereinnahmung ihrer, der kleinen evangelischen Minderheiten durch das päpstliche Rom sahen. Pastor Christoph Meyer selbst hatte die spontane Bereitschaft des Papstes zum Besuch nicht gerade wohlwollend überinterpretierend, von einer „Selbsteinladung" *Johannes Pauls II.* gesprochen. Und auch vom Lutherischen Weltbund in Genf kamen eher gereizte Töne. Der Papst trat bei dem Besuch äußerst bescheiden auf und hat damit wesentlich zur Entspannung eines noch stark belasteten geschichtlichen Klimas beigetragen. Allerdings vermied er es, auf das Unrecht, das die Päpste den nichtkatholischen Minderheiten in Rom zugefügt haben, direkt einzugehen, sondern beschränkte sich auf die Bemerkung, er wisse um die „schwierige Geschichte" der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Rom und „um Licht und Schatten ihrer Entwicklung unter den Bedingungen dieser Stadt".

Die Position des Vatikans zur Abrüstungsfrage legte Kardinalstaatssekretär Casaroli in einem Vortrag in San Francisco dar. Casaroli, der aus Anlaß der Verleihung des Ehrendoktorats an der dortigen Jesuitenuniversität sprach, bezeichnete den Rüstungswettlauf grundsätzlich als Übel, da er auf Kosten der Vollentwicklung der einzelnen Völker und der ganzen Menschheit betrieben werde. Das Problem der *Atomwaffen* verlange auf jeden Fall und mit absoluter Dringlichkeit eine *besondere Betrachtung. Abrüstung* müsse „umfassend, alle Nationen betreffend, ausgeglichen und mit der gegenseitigen Garantie der notwendigen Kon-

trollen ausgestattet sein". Doch dürfe weder das Problem der atomaren Abrüstung noch das der Abrüstung insgesamt isoliert betrachtet oder angegangen werden. Die Abrüstung erschöpfe das Problem des Friedens nicht, das noch wesentlich andere Inhalte habe. Die These, daß mit dem *Atomzeitalter* wegen der drohenden Selbstvernichtung der Menschheit die Zeit der großen Kriege vorbei sei, beurteilte Casaroli skeptisch. Die Gefahr, daß vorhandene Atomwaffen auch angewendet würden, bleibe. Auch wenn kein Verlaß auf den friedlichen Verlauf atomarer Abschreckung sei, so habe doch die Verhinderung eines Atomwaffenmonopols die Weltherrschaft einer einzigen Macht unmöglich gemacht. Der Kardinalstaatssekretär bekannte sich zu einer („nicht unterschiedslosen") *Abschreckung*, die als Abwehr von Aggressionen jedenfalls nicht verurteilt werden könne. Das dabei zu beachtende *Gleichgewicht* müsse kein „mathematisches" sein. Auf jeden Fall aber dürfe die Abschreckung kein Selbstzweck sein. Sie sei tragbar nur als Mittel (zum Zweck der Friedenssicherung). Sie könne nur angewandt werden, um das Schlimmste zu verhindern und Zeit für Verhandlungen zu gewinnen.

Am 25. November stellte sich der neue Jesuitengeneral der Presse in Rom. Der Holländer P. *Peter Hans Kolvenbach*, der am 13. September 1983 auf der 33. Generalkongregation des Ordens zum Nachfolger des durch Krankheit amtsbehinderten Basken *Pedro Arrupe* geworden ist (vgl. HK, Dezember 1983, S. 540–542), und dem man Scheu im Umgang mit Medien und Öffentlichkeit nachsagt, stand dabei, von den Journalisten mit Neugier und Sympathie empfangen, zusammen mit dem früheren Koadjutor, den Päpstlichen Delegaten und jetzigen Generalberater, *Giuseppe Pittau*, Rede und Antwort zu Fragen der Lage des Ordens und zu „seinem" Programm. Entschieden setzte sich Kolvenbach für die Fortsetzung des Kurses seines Vorgängers ein, dessen Leitungsstrategie grundsätzlich richtig gewesen sei. Sie gelte es, jetzt zu *konsolidieren*. Dabei gestand er, defensive Töne vermeidend und eine vermittelnde Position einnehmend, Fehler im einzelnen ein und sprach von „verweltlichten Praktiken", in denen das Gebet zugunsten einer zu menschlich ausgerichteten Aktivität drangegeben worden sei. Und da und dort habe man sich ein „soziopolitisches Verhalten" zu eigen gemacht, das nicht immer mit dem Evangelium übereingestimmt habe. Man habe in der Generalkongregation sehr viel Zeit aufgewendet, um die Ursachen für die Fehler aufzuspüren, die im Spätherbst 1981 zur Einsetzung des Päpstlichen Delegaten geführt hatte. Konsolidierung aber wollte Kolvenbach, sich noch einmal zu Arrupe bekennend, nicht statisch, sondern als Prozeß verstanden haben. Man wolle nichts einfrieren, sondern eine neue geistliche Dynamik begründen. Auf die Frage, ob das *Opus Dei* als Lieblingskind des Papstes den Jesuiten inzwischen nicht den Rang abgelaufen habe, antwortete Pittau: Ungezogene Kinder „seien immer noch" die am meisten geliebten.

Zu einer Auseinandersetzung um die mögliche Errichtung eines Bistums Genf ist es in der Westschweiz gekommen. Der protestantische Kirchenrat des Kantons Genf veröffentlichte am 22. November 1983 eine Erklärung (Le Courrier 23. 11. 83), in der er die Pläne zur Errichtung eines Bischofssitzes in Genf, von denen er durch den Bischof von Lausanne-Genf-Freiburg, *Pierre Mamie*, informiert worden war, ablehnt. „In Treue zu den apostolischen Zeugnissen, in Loyalität zur ökumenischen Bewegung und aus Achtung vor den anderen christlichen Gemeinschaften in Genf sowie der Kirchen in der ganzen Welt, die aus der Reformation hervorgegangen sind", sei es „nicht sinnvoll, daß eine Diözese mit Sitz in Genf geschaffen würde." Als theologischer Grund wird angeführt, daß „die politische und zeitliche Funktion des Bischofs, wie sie historisch ausgeübt wird in der Kirche des Westens sowohl durch den Pontifex als einem Staatsoberhaupt als auch durch seinen Vertreter als einem Ortsbischof, weder durch das Neue Testament noch durch die Tradition der Kirche der ersten Jahrhunderte legitimiert" sei. Die reformierten Kirchen hätten sich ausdrücklich distanziert von einer Konzeption des Bischofsamtes, die oft zum Typ „Fürstbischof" geworden sei, einer Konzeption, die das Kernstück des hierarchischen Systems der römisch-katholischen Kirche gewesen sei. Aus historischen und politischen Gründen sieht der Genfer Kirchenrat den Glaubensfrieden in Gefahr, wenn die Vorsteher der katholischen Kirche sich zur Schaffung eines Bischofssitzes in Genf entschließen würden, ohne die Bevölkerung des Kantons zu befragen. Bischof Mamie hat inzwischen sein Bedauern über diese Erklärung ausgedrückt (Evangile et Mission 1. 12. 83, S. 799). Die Art und Weise, wie darin das katholische Bischofsamt dargestellt werde, könne nicht akzeptiert werden, da dies weder der Wirklichkeit noch den Vorstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils entspreche. Die Genfer Initiative löste nicht nur unter Katholiken, sondern auch unter Protestanten in der Schweiz erhebliche Verwunderung aus.

In einem „Offenen Brief an die evangelischen Gemeinden" haben evangelische Theologen Kritik an Tendenzen der gegenwärtigen Abendmahlspraxis geübt. Die sieben Unterzeichner des Briefs (die Theologieprofessoren *Lohff, Kretschmar, Ruhbach, Schlink, Seitz* und *Slenczka* sowie der Karlsruher Akademiedirektor *Böhme*) äußern die Sorge, der erfreuliche Aufschwung des Abendmahlsbesuchs in den Gemeinden und bei übergemeindlichen Veranstaltungen könnte dadurch fragwürdig werden, „daß durch Veränderungen der Spendeformel und der Abendmahlsliturgie, wie sie sich unbemerkt vollziehen, dem Abendmahl seine Mitte genommen wird: Die Gegenwart Jesu Christi in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut." Es müsse schärfer zwischen einem gemeinsamen festlichen Essen in Form einer Agape und der *Sakramentsfeier* unterschieden werden. Es sei ein Irrtum zu meinen, der *Glaube* sei für die Teilnahme am Abendmahl unwichtig, Glaubende und Nichtglaubende könnten gemeinsam feiern. Weiter wird der sündenvergebende Charakter des Abendmahls unterstrichen; es sei ein guter Brauch, daß vor dem Sakramentsempfang gebeichtet werde. Durch eine solche Selbstprüfung werde das Abendmahl nicht zu einer „traurigen" Angelegenheit. Die Unterzeichner des Briefs beharren auf der Notwendigkeit der Unterscheidung der Abendmahlsgaben von schlichtem Brot und Wein. Man könne nicht die Aussagen der kirchlichen Bekenntnisse über das Abendmahl außer acht lassen oder sie durch Formulierungen ersetzen, die mehr die *soziale Dimension* des Brotteilens betonten. Die Gemeinschaft im Abendmahl beruhe auch nicht in erster Linie auf gegenseitiger Sympathie oder auf solidarischen Auffassungen der Teilnehmer; sie entstehe vielmehr aus der Kraft des Kreuzesopfers Christi. Schließlich wird der ökumenische Aspekt herausgestellt: Weder die katholische Kirche noch die orthodoxen Kirchen könnten sich damit abfinden, daß die Gegenwart Christi in, mit und unter den Abendmahlselementen geleugnet werde.

Bei mehreren Synodaltagungen evangelischer Landeskirchen in der DDR ging es erneut um Möglichkeiten und Schwierigkeiten des kirchlichen Friedensengagements. So richtete die *mecklenburgische* Synode ein Schreiben an die Gemeinden, in dem beklagt

wurde, daß Bemühungen, der Sehnsucht nach Frieden einen eigenständigen Ausdruck zu geben, oft als staatsfeindliche Haltung mißverstanden und disqualifiziert würden. „Dagegen halten wir es für ein ermutigendes Zeichen, wenn Menschen sich von Glauben, Gewissen und Vernunft leiten lassen, auch wenn sie dadurch erhebliche negative Konsequenzen auf sich ziehen." Die Synode der *Kirchenprovinz Sachsen* sprach sich am 27. November gegen die angekündigte Aufstellung neuer operativ-taktischer Atomwaffen auf dem Gebiet der DDR aus. Auf der Synode wurde verschiedentlich daran Kritik geübt, daß in der DDR das schulische und berufliche Fortkommen Jugendlicher von ihrer Bereitschaft zur Schießausbildung abhängig gemacht werde. Zu Schwierigkeiten für Schüler und Lehrlinge sei es auch bei kritischem Verhalten gegenüber der DDR-Sicherheitspolitik gekommen. Als „unerläßlich und längst überfällig" bezeichnete die Synode das wiederholt geforderte, bisher aber nicht zustande gekommene Grundsatzgespräch mit dem Ministerium für Volksbildung über Probleme junger Christen in den staatlichen Bildungseinrichtungen. Das *Klima in den Schulen* werde von vielen christlichen Familien als *belastend* empfunden. Bei den Wahlen zu den Elternvertretungen im Herbst habe es neben positiven Erfahrungen auch viele Fälle gegeben, in denen christliche Eltern nicht einmal zur Kandidatur zugelassen worden seien. Gegen die Aufstellung neuer Raketensysteme in der DDR sprach sich Anfang Dezember auch die Synode der *thüringischen Landeskirche* aus. In seinem Rechenschaftsbericht betonte Landesbischof *Werner Leich,* der Versuch, Sicherheit mit Waffensystemen zu erreichen, deren Einsatz die ganze Schöpfung vernichten würde, könne nicht unter Berufung auf Luthers Zwei-Reiche-Lehre gerechtfertigt werden.

Vom 14. bis 17. November trafen sich die amerikanischen Bischöfe zu ihrer jährlichen Vollversammlung in Washington. Dabei wurde der Bischof von Youngstown (Ohio), *James W. Malone,* zum Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz für die nächsten drei Jahre gewählt. Der scheidende Vorsitzende, Erzbischof *John R. Roach* von St. Paul-Minneapolis, ging in seiner Eröffnungsansprache ausführlich auf das Verhältnis der amerikanischen Bischofskonferenz zum Vatikan ein. Er gab zu, daß es zwischen Rom und den US-Bischöfen Spannungen gebe; in zahlreichen Fällen seien daran aber Mißverständnisse und Fehleinschätzungen schuld. Erzbischof Roach betonte, daß Kollegialität *keine Einbahnstraße* sei: Es sei zwar Aufgabe der Bischöfe, die Lehre des Papstes in der amerikanischen Kirche zu vertreten, es gehöre aber auch zu ihrer Aufgabe, dem Papst und seinen Mitarbeitern die Erfahrungen und Einsichten der Kirche in den USA zu verdeutlichen. Die Bischöfe verabschiedeten auf der Vollversammlung unter anderem einen Hirtenbrief über Bedeutung und Probleme der *„Hispanics"*, also der stark gewachsenen spanisch-sprechenden Minderheit im amerikanischen Katholizismus. Sie beschlossen außerdem, in den nächsten Jahren einen Hirtenbrief über die *Stellung der Frau in der Kirche* zu erarbeiten. Der Vollversammlung war eine von der Bischofskonferenz veranstaltete Tagung vorausgegangen, auf der etwa 100 Bischöfe und 50 Frauen über die verschiedenen Aspekte dieses Themas diskutiert hatten. In seinem Bericht über die Arbeit am geplanten Hirtenbrief über den *Kapitalismus* (gegenwärtiger Arbeitstitel: „Katholische Soziallehre und amerikanisches Wirtschaftssystem") teilte Erzbischof *Rembert Weakland* von Milwaukee den Bischöfen mit, daß die Arbeitsgruppe den ersten Entwurf des Dokuments erst nach den Präsidentenwahlen im Herbst 1984 vorlegen werde. Damit soll vermieden werden, daß die Diskussion über den Entwurf in die Wahlkampfzeit fällt.

In einem gemeinsamen Adventsschreiben haben die Bischöfe der Philippinen scharf das Regime des Präsidenten Marcos kritisiert. Nach dem bischöflichen Schreiben sind die Philippinen gegenwärtig ein Land „am Rande von Chaos und Anarchie". Zu den Katastrophenfaktoren zählen: unaufgeklärte Verbrechen, die „rücksichtslose Ermordung" des Oppositionsführers Aquino, Inflation, Korruption, irreführende Propaganda und Lügen im Regierungsbereich und in den Medien. Sie fordern *Versöhnung* als „Alternative zur Fortdauer der augenblicklichen Ungerechtigkeit und Gewalt, die Bruder und Schwester gegeneinander ausspielen würden im Blutbad einer Revolution ..." Ausdrücklich dringen die Bischöfe auf die *Wiedereinsetzung der Habeas-Corpus-Akte,* auf die Aufhebung der menschliche Grundrechte verletzenden „Unterdrückungsdekrete" und auf die *Abhaltung freier Wahlen.* Und konkreter werdend und auf das Familienregime des Marcos-Clans anspielend: „Wir fordern eine verfassungsmäßige Lösung für das Problem der *Präsidentschaftsnachfolge* und ein Ende von Bestechung und Korruption, die die Glaubwürdigkeit der Regierung ausgehöhlt haben." Deutlich auf eine der Grundsäulen des Regimes zielend, fordern sie das Militär und die paramilitärischen Kräfte auf, „ihre Loyalität nicht auf eine Einzelperson noch auf sich selbst als Institution, sondern auf das philippinische Volk (zu richten) und der *Wiederherstellung der zivilen Oberhoheit* in Staat und Gesellschaft nicht im Wege zu stehen. Gleich nachdrücklich warnen sie vor bewaffneter Revolution. Die überwiegende Mehrheit des Volkes wolle Frieden. Mit deutlich resignierendem Unterton zitieren die Bischöfe aber auch einen Satz aus der Botschaft der Bischofssynode 1983: „Wir haben den Willen, aber nicht die Macht, die Dinge zu ändern."

In Nicaragua sind erste Anzeichen für eine außenpolitische Entspannung, aber auch für eine Entschärfung des Konfliktes zwischen Kirche und Staat zu beobachten. Nach dem Abzug von 1200 kubanischen Beratern, denen weitere folgen sollen, und einem Treffen des Mittelamerika-Beraters von Präsident Ronald Reagan, *Richard Stone,* mit dem Junta-Mitglied *Daniel Ortega* haben auch die Bischöfe Nicaraguas den direkten Kontakt mit der sandinistischen Regierung wieder aufgenommen. In einem informellen Gespräch sollen beide Seiten Übereinstimmung darin gezeigt haben, daß Nicaragua auch künftig an der Blockfreiheit festhalten und das Volk „Subjekt und nicht Objekt der Revolution" sein solle. Die Kirche betonte ihrerseits, daß die sich dem Wehrdienst nur dann widersetze, wenn er die Partei statt das Vaterland stärke. Der Nicaraguanische Gewerkschafter *José Espinoza,* der sich mit einer Gruppe von Oppositionspolitikern Anfang Dezember in der Bundesrepublik aufhielt, machte in Bonn auf die Bedrohung von Priestern und Gläubigen in seinem Land aufmerksam und forderte Meinungsfreiheit für alle gesellschaftlichen Gruppen des Landes. Er vertrat allerdings auch die Auffassung, daß die fortgesetzten Aktivitäten des amerikanischen Geheimdienstes CIA als Aggression gedeutet werden müßten. Der Erzbischof von Managua, *Miguel Obando Bravo,* der mittlerweile zu den schärfsten Kritikern des sandinistischen Regimes gehört, erregte Aufsehen mit seiner Äußerung vor Unternehmern und Politikern in Managua, die Anwendung von Gewalt als letztes Mittel nach Ausschöpfung aller friedlichen Möglichkeiten sei legitim. Zwar sei die Anwendung von Gewalt nicht christlich, wenn aber alle Mittel versagten, müsse Widerstand geleistet werden, um die politische, soziale und ökonomische Situation zu verändern. Gewaltfreiheit sei ein gutes Mittel politischer Auseinandersetzung, „aber hier in Nicaragua zeigt sie überhaupt kein Resultat". Obandos Äußerungen überraschten, da sie als Ermutigung zur Konterrevolution verstanden werden müßten.

Bücher

ALOIS SCHIFFERLE, **Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung.** Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche. Geleitwort: Mario von Galli. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1983. 541 S. 29,50 DM.

Die traditionalistischen Gruppen am Rande und außerhalb der katholischen Kirche sind zweifellos mehr als nur skurrile, extremistische Seitentriebe am Gewächs Katholizismus. Die Fragen, die diese Gruppen aufwerfen, lassen sich nicht dadurch lösen, daß man sie verschweigt bzw. daß man ihre Triebe kurzerhand abschneidet. Von Tendenzen, wie sie sich in diesen Gruppen zeigen, ist die Kirche im übrigen insgesamt nicht frei. Um so erstaunlicher, daß man der Auseinandersetzung mit diesen Gruppen vielfach eher ausweicht.

Einen Versuch, in diesem Bereich Versäumtes nachzuholen, stellt die Arbeit Schifferles dar. Der Autor skizziert Leben, Werk und Programm des amtsenthobenen Erzbischofs Marcel Lefebvre (Teil A), den innerkirchlichen Konflikt zwischen Lefebvre und der von ihm gegründeten Priesterbruderschaft St. Pius X. sowie den Bischöfen und Rom (Teil B). Er erläutert ausführlich den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Traditionalismus (Teil C), stellt weitere traditionalistische Gruppen vor (Teil D) und gibt einen Abriß des katholischen Traditionsverständnisses des Lehramtes (Teil E) sowie zeitgenössischer Theologen (Teil F). Im Anhang verdeutlicht Schifferle die Unterschiede zwischen dem Kirchenbild Lefebvres (und der Traditionalisten) und dem der Kirche nach dem Konzil mit Hilfe einer dichotomisierenden Matrix zu den kirchlichen Grundfunktionen Martyrie, Liturgie, Diakonie und Koinonie. Sosehr Lefebvre im Mittelpunkt dieses Buches steht, die Thematik wird dadurch etwas entpersonalisiert, daß der Autor den theologischen, geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Hintergrund des Traditionalismus vorstellt.

Trotz ihres beträchtlichen Umfangs vermag die Arbeit bestehende Erwartungen eben nur teilweise zu erfüllen. An einigen Stellen sind Darstellungen und Wertungen allzu summarisch ausgefallen (z. B. zum Verhältnis Lefebvres zu anderen traditionalistischen Gruppen, zur Kennzeichnung des französischen (politischen) Katholizismus, zum Vergleich „Progressisten" und „Traditionalisten"). Die Kapitel E und F zum Traditionsverständnis des Lehramtes und der heutigen Theologie stehen unverbunden neben den übrigen Teilen des Buches. Insgesamt hätte man sich etwas weniger Zitate, dafür mehr Durchblicke, weniger bloße Darstellung und etwas mehr verarbeitende Reflexion gewünscht. Auch hätte es den Leser interessiert zu erfahren, wie der Autor sich einen modus vivendi zwischen traditionalistischem und konziliarem Traditionsverständnis vorstellt.

Einseitigkeiten haben es an sich, daß in ihnen, und sei es noch so versteckt und verkrümmt, trotz allem auch Richtiges und Wichtiges enthalten ist. Abweichende Gruppen vertreten ihre abweichenden Positionen nie exklusiv. Daß die traditionalistische Abweichung nicht nur ein begrenztes theologisches, sondern auch ein allgemein religionspsychologisches Phänomen darstellt, zeigt beispielsweise *Rainer Funk* in seiner Charakterisierung der „Bewegung Lefebvre" unter dem Titel „Frömmigkeit zwischen Haben und Sein" (Zürich u. a. 1977). Diese Grauzone fließender Übergänge zwischem dem, was man traditionalistisch, und dem, was man konziliar zu nennen sich angewöhnt hat, hätte in der Arbeit zumindest angedeutet werden können. – Alles in allem scheint es fraglich, ob Mario von Galli nicht etwas zu hoch greift, wenn er im Geleitwort Schifferles Arbeit als ein „abschließendes Buch" bezeichnet. *K. N.*

OTTO HERMANN PESCH, **Frei sein aus Gnade.** Theologische Anthropologie. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983. 472 S. 58,– DM.

Es fehlt in den letzten Jahren nicht an theologischen Arbeiten, denen es darum zu tun ist, das Thema Gnade nicht ganz von der Bildfläche verschwinden zu lassen (vgl. den Forschungsbericht in HK, November 1981, 572–577). Nun hat der an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Hamburg lehrende katholische Systematiker Pesch eine theologische Anthropologie vorgelegt, die die Grundthemen der klassischen Lehre von Gnade und Rechtfertigung aufgreift und für den christlichen Glaubensvollzug heute auslegt. Pesch geht methodisch so vor, daß er jeweils zunächst den theologiegeschichtlichen Befund erhebt und dabei als Stationen Paulus, Augustinus, Thomas von Aquin, Luther und das Tridentinum einbezieht. Die Positionen der Tradition werden miteinander ins Gespräch gebracht, wobei es Pesch nicht zuletzt darum geht, den katholisch-lutherischen Konsens in der Rechtfertigungslehre herauszuarbeiten, ohne die unterschiedlichen Akzentsetzungen zu verwischen. Auch im Grundaufbau und im Ansatz seiner theologischen Anthropologie wird die ökumenische Intention Peschs deutlich: Er geht vom Menschen als Sünder aus, behandelt dann die Rechtfertigung in ihren verschiedenen Aspekten (Glauben, Gnade und Freiheit) und den Weg des gerechtfertigten Menschen bis zum Ausblick auf die Eschata. Auch die Darlegung der Aussagen der großen theologischen Tradition folgt jeweils die gegenwartsbezogene anthropologische Reflexion. Dabei verzichtet Pesch auf eine explizite Auseinandersetzung mit humanwissenschaftlichen Theorien und Begriffen und handelt die Themen auch nicht abstrakt-systematisch ab. Vielmehr versucht er in einer direkten und verständlichen Sprache den theologischen Sachgehalt am konkreten Glaubensvollzug durchzubuchstabieren. Dabei gelingen ihm sehr dichte Passagen, etwa das Kapitel über die Liebe Gottes als Inbegriff der Rechtfertigung oder über den Unglauben als Grundsünde. Entsprechend dem Doppelcharakter des Buchs als Aufarbeitung der klassischen Themen wie als gegenwartsbezogene theologische Anthropologie wählt Pesch auch einen zweifachen Einstieg: Zum einen skizziert er knapp einige anthropologische Grunddaten (Sprache und Freiheit, Individuum und Gesellschaft); zum anderen gibt er einen chronologisch angelegten Überblick zur Geschichte der Gnadenlehre (die nachtridentinische Entwicklung wird dabei allerdings recht stiefmütterlich behandelt). Der Vorzug von Peschs Buch liegt vor allem darin, daß er es versteht, klassische Texte für den heutigen Leser in ihrer Problemstellung und in ihren Aussagen durchsichtig zu machen. Dazu kommt seine Fähigkeit, überzeugend über das Leben aus dem Glauben zu sprechen, ohne dabei auf die Anstrengung des Begriffs zu verzichten. Die Arbeit mit dem Buch wird im übrigen durch ein Sachregister erleichtert; für die vertiefende Weiterarbeit gibt Pesch in jedem Kapitel Leseempfehlungen. *U. R.*

Ökumene-Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen. Verlag Otto Lembeck, Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1983. 663 S. 128,– DM.

Das Wissen um Geschichte, Institutionen und Entwicklungen der ökumenischen Bewegung ist noch längst nicht so weit verbreitet, wie es dem Stand der Ökumene angemessen und für ihren weiteren Fortgang notwendig wäre. Hier kann das einbändige Öku-

mene-Lexikon als Arbeitsinstrument gute Dienste leisten. Das von *Hanfried Krüger, Werner Löser* und *Walter Müller-Römheld* in Zusammenarbeit mit weiteren evangelischen, katholischen und orthodoxen Theologen herausgegebene Lexikon enthält schwerpunktmäßig Artikel zu Pionieren und Gestaltern der ökumenischen Bewegung aus allen Kirchen, zu ökumenisch wichtigen Institutionen (Weltkirchenrat, konfessionelle Weltbünde) und zu allen wichtigen Begriffen der theologischen wie praktischen ökumenischen Arbeit. Aufgenommen sind außerdem knappe Länderartikel mit Angaben zur religiösen und konfessionellen Zusammensetzung der Bevölkerung, Artikel über die verschiedenen christlichen Konfessionsfamilien sowie über kirchliche Bewegungen und Strömungen, die das Bild der gegenwärtigen Christenheit in ihrer Vielfalt mitbestimmen. Die Nomenklatur wurde über den Bereich Ökumene im engeren Sinn ausgeweitet: Im Lexikon finden sich auch Beiträge zu theologischen Grundbegriffen sowie zu wichtigen Feldern und Institutionen kirchlicher Arbeit. Als Stichworte einbezogen sind auch die großen Weltreligionen. Dabei wird durchgängig auf den besonderen ökumenischen Aspekt abgehoben; viele Stichwörter werden auch parallel von einem evangelischen, katholischen und teilweise auch orthodoxen Autor aus der Sicht der jeweiligen Konfession behandelt. Den meisten Stichwörtern ist ein knapp gehaltenes Literaturverzeichnis angefügt. Zu den Autoren des Lexikons gehören zahlreiche renommierte Fachtheologen aller Konfessionen, ebenso Vertreter ökumenischer Institutionen und Praktiker der ökumenischen Arbeit. Die einzelnen Artikel orientieren durchweg verständlich und präzis; der Leser erhält eine knappe, solide Grundinformation über alle wichtigen Elemente der vielfältigen ökumenischen Bewegung in der Gegenwart. Natürlich kann ein einbändiges Werk mit seinem begrenzten Raum nicht alle Erwartungen einlösen. Aufs ganze gesehen, füllt das Ökumene-Lexikon allerdings eine Lücke. Man kann nur hoffen, daß das Lexikon, wie die Herausgeber im Vorwort formulieren, dazu verhilft, bei den Benutzern ökumenisches Wissen zu vertiefen und zu festigen und ökumenisches Bewußtsein durch solide Kenntnisse zu stärken. *U. R.*

MATTHÄUS KAISER, **Geschieden und wieder verheiratet.** Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1983. 114 S. 12,80 DM.

Im Begleittext des Verlages heißt es: „Endlich ein mutiger Lösungsvorschlag, der sowohl die Unauflöslichkeit der Ehe wie auch die Not derer ernst nimmt, deren Ehe gescheitert ist und die sich in ihrer persönlichen Situation zu einer neuen Eheschließung berechtigt glauben." Damit verspricht der Verlag nicht zu viel, wenn gemeint ist, der Regensburger Kanonist lege einen Gesamtvorschlag zur Lösung des Problems der wiederverheirateten Geschiedenen vor, der, wenn realisiert, dazu verhelfen könnte, den Großteil der wiederverheirateten Geschiedenen kirchlich in einem anderen Licht zu sehen. Sowohl in der Behandlung einer Reihe von grundlegenden Fragen wie in ihren Aussagen zur seelsorglichen Praxis ist diese kirchenrechtliche Behandlung des Problems ein Fortschritt: ein erkennbar radikaleres Ernstnehmen der Ehe als Schöpfungswirklichkeit, eine deutliche Verlagerung der Schuldzurechnung auf das Scheitern der ersten Ehe gegenüber der neu eingegangenen, die Ausschließung kirchlicher Trauung bei Wiederzulassung zu den Sakramenten. Alle diese Vorschläge ergäben ein realistischeres Bild nicht nur der Situation der wiederverheirateten Geschiedenen, sondern auch der Ehe, als man es vom kirchlichen Lehramt her und auch von vielen pastoralen Versuchen, „durch Hintertürchen" eine Lösung zu finden, kennt. Allerdings überzeugt der Grundvorschlag Kaisers, die Zweitehe von Paaren, die sich aufgrund ihrer ersten Ehe subjektiv in einer gültigen Zweitehe wissen in Analogie zur Putativehe moralisch, nicht rechtlich zu akzeptieren, nicht, sofern er sich dabei zu sehr auf zu subjektive Verhältnisse stützt. Aber wenn in dieser Frage einmal alle Holzwege zu Ende gegangen sein werden und sich in der Kirche insgesamt die Überzeugung durchsetzt, daß die pseudometaphysische Band-Theologie einer personalen Lebensgemeinschaft von Menschen nicht gerecht wird und daß die Ehe als unauflösliche Geschlechtsgemeinschaft ein Zielgebot ist, das zwar kategorisch verpflichtet, an dem Menschen aber auch, wenn auch niemals schuldlos, scheitern können, dann wird Kaisers Studie sicher als verdienstvolles Argument auf dem Weg zur Wiederzulassung der Geschiedenen zu den Sakramenten (bei Festhalten an anderen Kirchenstrafen für sie) gewertet werden. *D. S.*

ARNO BARUZZI, **Recht auf Arbeit und Beruf?** Sieben philosophische Thesen. Reihe Fermenta philosophica, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1983. 88 S. 18,– DM.

Wenn die größte japanische Buchhandlung ein nicht gerade umfangreiches deutsches Produkt, das auf japanisch noch nicht erschienen ist, durch einen ganzseitigen Hinweis in ihrem Katalog ihrer Kundschaft anzeigt, muß etwas Besonderes daran sein. Bei der Lektüre der ersten der sieben Thesen Baruzzis meint man zu ahnen, was das ist: Die fast deckungsgleiche Übereinstimmung von Arbeit und Neuzeit. Arbeit als Mutter aller (neuzeitlichen) Lebensverhältnisse (sie schafft nicht nur Besitz und fördert Rationalität, sondern bestimmt die rechtlichen und sozialen Verhältnisse): in Japan wenigstens, so schließt man daraus, ist das neuzeitliche Arbeitsethos, wie es der Webersche Protestantismus bei uns erzeugt hat, noch ungebrochen. Bei fortschreitender Lektüre wird dann allerdings eher der Eindruck beherrschend, die Japaner seien nicht nur disziplinierte und praktische Menschen, sondern vor allem intellektuell voller Neugier, und nähmen alles begierig auf, was praktischen Verhältnissen auf den anthropologischen Grund zu kommen sucht. Denn im Fortschreiten der Thesen erweist sich der Autor als ein philosophierender Freistilringer, der den Vorzug hat, deswegen so leicht an der Realität vorbeizukommen, weil er als spekulierender Denker den Begriff so ungemein ernst nimmt. Letztlich geht es Baruzzi wohl um die Überwindung des neuzeitlichen Arbeitsverständnisses durch ein neues Gegenüber von Arbeit und Beruf: Arbeit als das Funktionale, Beruf als Sinn- und Weltbezug. Aber die (gewissermaßen) arbeitsrechtliche Lösung, die Baruzzi vorschlägt, Recht auf Beruf, aber nicht Recht auf Arbeit, ließe sich wohl nur realisieren, wenn die postmoderne Gesellschaft als eine ihrer geistigen Berufung lebende Menschheit von Intellektuellen sich das nötige Quantum Arbeitssklaven hielte. Denn daß der neuzeitlich verdichtete Arbeitsbegriff kein so neuzeitliches Phänomen ist, zeigt sich schon daran, daß in der Antike das Heer der Arbeitssklaven doch wohl um einiges voluminöser war als die Zahl der „praxis"-treibenden Peripatetiker. Doch in einer Zeit, wo die Frage nach Arbeit, Beruf und Lebensgestaltung wieder ganz grundsätzlich gestellt werden muß, sind gerade solche Anstöße hilfreich und anregend. Und anregend ist das Buch von der ersten bis zur letzten Seite; so anregend wie die Fermenta-Reihe, in der es erscheint, insgesamt. *D. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

GIRAUDO, CESARE. **L'eucaristia come ri-presentazione.** In: Rassegna di Teologia Jhg. 24 Heft 5 (September/Oktober 1983). S. 385–402.

Giraudo, Autor eines umfangreichen Werks über die literarische Struktur des eucharistischen Hochgebets, verdeutlicht in diesem Aufsatz die strukturelle Übereinstimmung zwischen dem alttestamentlichen Paschamahl in seinem Bezug zum Auszug aus Ägypten und dem neutestamentlichen Abendmahl als Präfiguration von Kreuz und Auferstehung Christi. In beiden Fällen präfiguriert das Zeichen des Mahls nicht nur das unmittelbar bevorstehende entscheidende Heilsereignis; gleichzeitig ermöglicht es die rituelle Repräsentation der Heilsereignisse durch Israel bzw. die Kirche: „Die rituelle Feier ist unsere Weise der Rückkehr zum Meer, durch das die Väter in den alten Zeiten hindurchgezogen sind, genauerhin zu dem Meer, das Jesus in Tod und Auferstehung durchschritten hat." Giraudo räumt ein, daß es uns schwerfalle, die theologische Bedeutung der figurativen Sprache nachzuvollziehen und die Wirklichkeit von Begriffen wie Zeichen, Gedächtnis, Figur festzuhalten. Es könne aber kein statisches Verständnis der Eucharistie geben; vielmehr gehe es dabei um die Teilhabe an der „vollen Bewegung der Heilsökonomie, der rationalen Dynamik und der eschatologischen Spannung hin zur Einheit des Leibes und zur Versöhnung mit dem Vater."

HÜBNER, HANS. **Sühne und Versöhnung.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 29 Heft 4 (Oktober/Dezember 1983) S. 284–305.

Der Aufsatz konfrontiert den juristischen Begriff der Sühne, wonach diese vom Gedanken der sittlichen Leistung her verstanden wird, mit der biblischen Sühnevorstellung. Hübner beschäftigt sich dabei eingehend mit der Diskussion über das Verständnis der alttestamentlichen Sühnevorstellung: Während Klaus Koch die kultische Sühne als Beseitigung der dinghaft gedachten Sünde deutet, durch die der Sünder dem schicksalhaften Tun-Ergehen-Zusammenhang entnommen wird, vertreten Hartmut Gese und Bernd Janowski die Auffassung, Sühne bedeute eine „Subjektübertragung". Die Sühneleistung vollzieht sich demnach als Existenzstellvertretung. In jedem Fall aber sei Sühne im Alten Testament keine sittliche Leistung des Menschen, sondern etwas, das er stellvertretend für sich geschehen lasse. Auch Paulus, so urteilt Hübner aufgrund seiner Deutung von Röm 3,25, wolle mit seiner Aussage über die stellvertretende Sühne die Unmöglichkeit einer berechenbaren Sühne herausstellen, gleichzeitig aber den Menschen als Sünder ernst nehmen. Der Sünder stehe vor der Aporie, eigentlich sühnen zu müssen, aber zugleich nicht Schuld durch Sühne tilgen zu können und dürfen. Damit sei aber der Gedanke einer menschlichen Sühne nicht aus dem Leben des Christen verbannt: Dem gerechtfertigten Menschen werde die Kraft zur innermenschlichen Sühne geschenkt.

Kultur und Gesellschaft

RAYNAUD, PHILIPPE. **Destin de l'idéologie républicaine.** In: Esprit Décembre 1983, S. 27–39.

In dem wiedererwachten Interesse für das politische Denken des 19. Jahrhunderts in Frankreich sieht der Autor einen deutlichen Hinweis für eine „tiefe Veränderung der politischen Kultur der Intellektuellen". Um so erstaunlicher sei es, daß man sich bislang für die republikanische Ausprägung französischer Politik nicht sonderlich interessiert habe. Was da momentan vor sich gehe, sei im übrigen nicht zu verwechseln mit einem bloßen Wechsel der Intellektuellen vom Marxismus zum Liberalismus. Diese Veränderung werde vielmehr begleitet von einer neuen Haltung, in der man sich sowohl reflektierter zeigt als auch empfänglicher für die Komplexität wirklicher Geschichte. Im Zentrum eines im politischen Denken Europas als eigenständige Größe nur sehr schwer auszumachenden Republikanismus sieht der Autor einen „kämpferischen Begriff von Vernunft, der ebensowenig auf Marxismus wie auf Liberalismus reduzierbar" sei. Der Republikanismus sei nicht einfach *liberal* gewesen, da er die Verwirklichung einer aktiven Demokratie anziele und nicht nur die Verteidigung und Förderung individueller Freiheit. Er habe sich aber auch nicht als *sozialistisch* verstanden, obwohl er ein sehr geschärftes Bewußtsein von den Erfordernissen sozialer Solidarität mitbringe.

WEIDENFELD, WERNER. **Der deutsch-französische Vertrag in europäischer Perspektive.** In: Universitas Jhg. 38 Heft 12 (Dezember 1983), S. 1295–1302.

Der zwanzigste Jahrestag des Abschlusses des deutsch-französischen Freundschaftsvertrages am 22. Januar 1963 fiel in ein Jahr, in dem die deutsch-französischen Beziehungen wieder einmal nicht ungetrübt blieben. Die Liste der Fragen, in denen es in den letzten Jahren zwischen Paris und Bonn zu nicht unerheblichen Mißverständnissen kam, umfaßt durchaus substanzielle Fragen: Terroristenbekämpfung, Atomenergiepolitik, die Übernahme von „Verfassungsfeinden" in den öffentlichen Dienst und nicht zuletzt die Einschätzung der weltweiten Friedensbewegung. Der Autor beschreibt vor allem die Situation während der Entstehungsphase des deutsch-französischen Vertragswerkes und kommt – entgegen dem, was man heute aufgrund mancher Sonntagsrede zum Verhältnis von Deutschland und Frankreich meinen könnte – zu dem Ergebnis, daß der deutsch-französische Vertrag „alles andere als eine harmlose Selbstverständlichkeit geschichtlicher Zwangsläufigkeiten" gewesen sei. Das allgemeine Wohlwollen, mit dem der Vertrag heute beurteilt werde, täusche über die damaligen Spannungen und Kontroversen hinweg. Der Vertrag habe im übrigen nicht einen Schlußstrich unter die Vergangenheit beider Länder ziehen, sondern einen „Scheck auf die europäische Zukunft" darstellen wollen. Weite Teile des Vertrags harrten im Grunde noch ihrer Realisierung.

Kirche und Ökumene

MANNS, PETER. **Was macht Martin Luther zum „Vater im Glauben" für die eine Christenheit?** In: Zeitwende Jhg. 54 Heft 4 (Oktober 1983) S. 207–228.

Bei Peter Manns verbinden sich auch in diesem Aufsatz Sachkenntnis und Engagement für Person und Theologie Luthers. Er stellt zunächst heraus, daß Luthers „Häresien um der Wahrheit" willen seiner Bedeutung als Vater im Glauben keinen Abbruch tun. Luther habe sich unter der Last der Geschichtlichkeit und in historisch scheinbar aussichtsloser Situation als Vater im Glauben für die eine Kirche bewährt. Manns stellt das an Grundüberzeugung Luthers von der „Autorität des Deus loquens nobiscum", die hinter dem „Sola Scriptura" stehe ebenso heraus wie am „Sola Fide". Ansätze für ein Verständnis Luthers als Vater im Glauben für die eine Kirche sieht Manns auch in seiner Lehre vom Amt, von den Sakramenten und von der Kirche. Luther habe das besondere kirchliche Amt nie zugunsten des Priestertums aller Gläubigen aufgegeben und zeitlebens an dem Grundsatz festgehalten, daß es kein Abendmahl ohne ordiniertes Amt gebe. Auch schließe Luthers Vorliebe für das Wort das Sakrament gerade nicht aus, weil für ihn das Wort durch seine sakramentale Struktur für das Sakrament offen sei. Schließlich habe er zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche nie radikal getrennt. Luther sei auch in seinem Kirchendenken so sehr durch das Paradoxale „simul" seiner am Kreuz Christi abgelesenen Theologie bestimmt, daß sich für sein Begreifen der Wirklichkeit die beiden scheinbar unvereinbaren Größen ineinander verschlingen würden; der Streit zwischen der Kirche „Abels" und der „Kains" könne die Kirche aber letztlich nicht zerstören.

Notizen

Am Tag nach dem offiziellen *Beginn der Stationierung der neuen Mittelstreckenraketen* Cruise Missils und Pershing II haben sich der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Höffner,* und der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Lohse,* in einem *gemeinsamen Wort* an die Bevölkerung der Bundesrepublik gewandt. Die beiden Kirchenführer mahnen darin zu *Toleranz* und Friedfertigkeit. „Um des inneren Friedens willen" bitten sie, Andersdenkende zu achten und bereit zu sein, das eigene Urteil jeweils kritisch zu prüfen und den demokratischen Konsens zu wahren. Der Bevölkerung führen sie die „Last der Verantwortung" der Politiker vor Augen. Gleichzeitig fordern sie die Politiker auf, jede *Möglichkeit für Verhandlungen* zu nutzen, und unterstreichen noch einmal den Kernpunkt, in dem sich beide Kirchen einig sind: „Das Ziel, eine weltweite Friedensordnung zu erreichen und dadurch eine Strategie der Abschreckung zu überwinden, muß fest vor Augen bleiben."

Ende November fand in Ostberlin ein längeres Gespräch zwischen dem Bischof von Berlin und Vorsitzenden der Berliner Bischofskonferenz, *Joachim Kardinal Meisner,* und dem DDR-Staatssekretär *Klaus Gysi* statt. Die wichtigsten Gesprächsthemen waren, nimmt man den amtlichen ADN-Bericht und das, was sonst über die Unterredung bekannt wurde, zusammen: die Friedensfrage, wo beide ihre grundsätzlichen Positionen bekräftigten, die *Wehrerziehung* in den Schulen der DDR, gegen die sich beide Kirchen nach wie vor nachdrücklich wenden, und – von Meisners Seite – die *Benachteiligung von Christen* in Schule (kommunistische Erziehung), Beruf und Gesellschaft. Gesprochen wurde offensichtlich auch über jene jungen Christen, die den Wehrdienst mit der Waffe verweigern und dafür den vom Gesetz vorgesehenen Dienst als *„Bausoldaten"* ableisten und die von den militärischen und den politischen Behörden vielfach diskriminiert werden.

Vor dem Priesterrat seiner Diözese teilte der Bischof von Linz, *Maximilian Aichern,* mit, die österreichischen Bischöfe würden auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 1984 eingehend die *Priesterfrage* erörtern. Dies sei auf der Herbstvollversammlung 1983 beschlossen worden. Ausgelöst waren die Beratungen der Bischofskonferenz durch eine Diskussion im Linzer Priesterrat im Frühjahr 1983 worden. Der Priesterrat hatte damals die österreichischen Bischöfe aufgefordert, die *Zulassung bewährter verheirateter Männer zum Priesteramt* weiterzuverfolgen. Zu den Beratungen der Bischöfe soll auch Kardinal Ratzinger nach Wien gebeten werden.

Auf Verlangen des *Vatikans* hat die US-amerikanische Schwesternkongregation der Sisters of Mercy of the Union (der größte Krankenhausorden in den USA) die Durchführung von Tubenligaturen zur *Sterilisation* von Frauen in allen der Kongregation gehörenden Krankenhäusern verboten. Angeordnet wurde das Verbot von Bischof *James Malone* von Youngstown (Ohio) als Vorsitzendem eines vom Vatikan 1982 eingesetzten Untersuchungskomitees. Dem Verbot waren mehrjährige *Beratungen in der amerikanischen Bischofskonferenz* vorausgegangen. Die Kongregation fügte sich nach, wie es hieß, intensivem Gespräch im Orden und mit medizinischen Beratern von außerhalb den Maßnahmen, allerdings nicht ohne klarzustellen, daß es sich bei der Tubenligatur um eine „geeignete Prozedur" handle, „wenn es einen ernsthaften Grund dafür gibt, wenn sie der Arzt verschreibt und die Frau der Sterilisierung zustimmt".

In Ungarn kann die katholische Kirche das Personal für die ihr verbliebenen wenigen Sozialeinrichtungen künftig in eigener Regie ausbilden. Dies teilte der Bischof von Stuhlweißenburg (Székesfehérvár) und Präsident der ungarischen Caritas, *Gyula Szakos,* in einem Gespräch mit Radio Vatikan mit. Die Kirche unterhält in Ungarn noch insgesamt 21 Altersheime (die allermeisten davon von Priestern und Ordensfrauen) und ein Kinderheim für Blinde und Schwerbehinderte. Ein weiteres Kinderheim ist im Bau. Da *caritative Orden* in Ungarn keinen Nachwuchs aufnehmen dürfen, sind die jüngsten Schwestern inzwischen über 60. Aufgrund der jetzigen Genehmigung der Regierung wird nicht unmittelbar mit der Wiederzulassung der Orden gerechnet, doch hofft man nach Aussagen von Bischof Szakos, daß sich für die Ausbildung in den caritativen Anstalten vornehmlich Jugendliche melden, die grundsätzlich am Ordensleben interessiert sind.

In der *Schwedischen Kirche* kam es am 15. November zur Gründung einer *„freien Synode"*. Darin haben sich zwölf sogenannte *„freie Dekanate"* zusammengeschlossen. Es handelt sich dabei um Gruppen in der lutherischen Kirche von Schweden, die sich gegen die Ordination von Frauen wenden, die zu enge Bindung der Kirche an den Staat kritisieren und ihr mangelndes spirituelles Profil vorwerfen. Eine führende Rolle innerhalb der Bewegung spielt Bischof *Bertil Gärtner* von Göteborg. Der Erzbischof der Schwedischen Kirche, *Bertil Werkström,* erklärte zur Gründung der „freien Synode", es handle sich um eine „Privatorganisation" mit einer Struktur, die in der Schwedischen Kirche keinen Platz habe. Durch ihr Vorgehen und durch die Wahl der Bezeichnung für ihre Organisation beweise diese Minderheit, daß sie sich von der Kirche löse, der sie dienen wolle. Die führenden Persönlichkeiten der „freien Synode" erklärten ihrerseits, sie wollten in der Schwedischen Kirche bleiben und auf eine geistliche Erneuerung hinwirken.

Zum erstenmal seit deren Rückzug aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen besuchte ein Vertreter der chinesischen Protestanten (Bischof *Tang,* Nanking) die ökumenische Zentrale in Genf und führte Besprechungen mit Generalsekretär *Philip Potter.* Die protestantischen Kirchen Chinas gehörten zu den Gründungsmitgliedern des Ökumenischen Rates, haben aber praktisch seit der kommunistischen Machtübernahme in China ihre Sitze dort nicht mehr eingenommen, ohne je formell ausgetreten zu sein. Unter Mao isoliert und während der *Kulturrevolution* verfolgt und völlig in den Untergrund gedrängt, haben sie seit der offiziellen Wiederzulassung der Religionsgemeinschaften 1979 allmählich wieder (innerhalb der von der Regierung gesetzten Grenzen) Kontakte zu Kirchen anderer Länder geknüpft. Bischof Tang, der *Vorsitzender des Chinesischen Christenrates* und zugleich Rektor (Dekan) des Theologenseminars in Nanking ist, hatte bereits voriges Jahr den Rat der EKD und evangelische theologische Ausbildungsstätten in der Bundesrepublik besucht.

Auf ihrer Synode Anfang November 1983 hat die *Holländische Reformierte Kirche Südafrikas* (Nederduitse Gereformeerde Kerk-NGK) einen für viele überraschenden *Kurswechsel* vorgenommen. Bisher galt die mächtige Burenkirche, der ca. 65 Prozent der Weißen Südafrikas angehören, als die entschiedenste Apartheid-Anhängerin unter den Kirchen des Landes, die die Politik der Rassentrennung stets mit religiösen Argumenten unterbaute. Jetzt erklärte die Synode diese als *schriftwidrig* und als mit der christlichen Ethik unvereinbar. Die Synode sprach sich ausdrücklich für freie Eheschließung zwischen Angehörigen verschiedener Rassen und gegen jede Rassentrennung im kirchlichen Bereich aus. Den Abstimmungen darüber waren heftige Auseinandersetzungen hinter verschlossenen Türen vorausgegangen. Zur jetzigen Kehrtwendung dürfe der *Ausschluß der NGK aus dem Reformierten Weltbund* im Sommer vorigen Jahres nicht wenig beigetragen haben, der das Rassenverständnis der NGK für häretisch erklärte.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt für das „Handbuch der Philosophie" aus dem Verlag Karl Alber, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 2
38. Jahrgang
Februar 1984

So manche Menschen, die in den Glauben geflüchtet sind, weil sie hoffen, es würde sie vor dem Fragen bewahren, sehen im Pluralismus etwas, was sie überwunden meinten.

Richard Barta

Kontrastgesellschaft

In letzter Zeit taucht in der theologischen Literatur, auf kirchlichen Fachtagungen und in Gesprächen mit geistlichem Inhalt auffallend oft der Begriff Kontrastgesellschaft auf. Nicht immer ist dabei klar, was er bedeutet. Gemeint ist damit auf jeden Fall ein Gegenüber zur Gesellschaft, wie sie ist, und zwar kein einfaches Gegenüber der Kirche zur Welt, die sie zur Umkehr ruft, sondern des Christentums als messianischen Volks zur Gesellschaft derer, die nicht glauben. Gemeint sind damit nicht einfach diejenigen, die von Gottes Gnade getroffen und zum Glauben berufen, ein anderes („heiliges") Leben führen sollen, mit allen auch werkhaften und damit gesellschaftlichen Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Sondern verstanden wird darunter *Kirche-(Gemeinde-)Sein als Gesellschaft* im Gegenüber oder Kontrast zur „Profangesellschaft". Dieser Sprachgebrauch kommt zwar aus einer bestimmten Ecke, wurde vornehmlich von Theologen und Exegeten eingeführt, die der „Integrierten Gemeinde" nahestehen (vgl. *Norbert Lohfink,* Kirchenträume, Freiburg 1982, und *Gerhard Lohfink,* Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg 1983) und zum Gebrauch ihres Gemeindeverständnisses entsprechende Exegesen liefern. Dahinter verbirgt sich aber vermutlich eine sehr viel breitere und keineswegs einfache Symptomatik.

Der aktuelle Hintergrund

Es dürfte deshalb, unabhängig von den exegetischen Theorien, die dem Stichwort zugrunde liegen, sinnvoll sein, nach den *aktuellen Stimmungen* zu fragen, aus denen die theologisch gemeinte Redewendung kommt. Dabei gilt es selbst auf die Gefahr hin, der Voreingenommenheit bezichtigt zu werden, das Realste nicht zu übersehen, die *Normal- und Gesamtlage,* in der Christen in unserer Gesellschaft leben. Unbestritten ist, daß ein Christ, jedenfalls einer, der sein Christentum zu leben versucht, sich in einer Gesellschaft, in der zwar viele religiös Suchende, aber (wenigstens auf den ersten Blick) wenig Glaubende zu finden sind, und in der das Licht eschatologischer Hoffnung erloschen oder bis zur Unkenntlichkeit gebrochen erscheint, sich als ein Einsamer vorkommt. Jeder, der sich teilweise oder ganz in einem ungläubigen Milieu bewegt, weiß davon.

Hinzu kommt die Schwierigkeit, in einer Lebenswelt mit gegenläufigen Attraktionen und Schwerkräften, Christentum überhaupt zu praktizieren, d. h. so zu leben, daß man einem Christen in dem, was er tut, anmerkt, woher Kriterien und Antriebskräfte seines Tuns kommen. Er muß sich schon einiges an Kontrast zumuten, um wirklich Christ zu sein oder als solcher erkannt zu werden. Ein vielleicht nicht untypischer Hinweis darauf: Gerade in Gesprächen mit *Jugendlichen* läßt sich nicht selten feststellen, daß viele von ihnen eine ziemlich genaue Vorstellung von der Radikalität haben, mit der ein ernsthaft gelebtes Christentum zu Veränderungen, zur Bekehrung zwingt. Aber neben der Furcht, sich selbst dabei allzusehr wehzutun, hält sie die resignative „Einsicht" davon ab, sich christlicher Nachfolge ernsthaft zu stellen, daß „man" in „dieser" Gesellschaft damit überfordert ist.

Göttliche Modellgesellschaft?

Und es gibt ein paralleles Gefühl mit gegensätzlichem Lösungsbedürfnis: das Unbehagen an den vielen Halbheiten und Kompromissen mit einer profanen Umwelt, die zwar christliche Werte in sich aufnimmt, in einem wirklichen, wenn häufig auch recht oberflächlichen Sinne sich auf sie bezieht, aber scheinbar oder auch nachweisbar dann doch nicht aus ihnen lebt. In diesem Zustand sicherer Halbheiten und ständiger Kompromittierung lasse sich als Christ nicht glaubhaft leben. Was *Volkskirche* ist, erscheint nicht mehr zeugniskräftig, weil eben immer nur im Kompromiß lebend, auf diesen angewiesen und durch ihn korrumpiert. Zudem will man die *Sprengkraft des Eschatologischen,* die im Christentum steckt, nicht einfach in billiger Münze verscherbeln oder in ein unbestimmtes, letztlich doch niemand bewegendes Jenseits abschieben, sondern sich ihr hier und jetzt stellen, und zwar durch die Bekehrung des Herzens gewiß auch, aber wandeln sollen sich die gesellschaftlichen Verhältnisse. Dieser missionarisch-eschatologischen Herausforderung sollen die Kriterien für die „richtige" Gesellschaft entnommen werden. Dabei ist sehr

viel Aktuelles hineinvermischt: *Herrschaftsfreiheit* (die messianische Gemeinde, die unter Gottes Herrschaft steht, macht menschliche Herrschaft scheinbar, wenn auch nicht widerspruchsfrei entbehrlich): das „Lamm" soll in eschatologisch vorweggenommener Vision in Gestalt christlicher Brüderlichkeit „jetzt" neben dem Wolf leben können. Christentum soll so vor allem wieder „ganzheitlich" gelebt werden, und das geht nur in der Sammlung Gleichgesinnter, in der biblischen Gemeinde der „Heiligen" und „Erwählten".
Welche Suggestivkraft dem Wort „*Sammlung*" in diesem Zusammenhang innewohnt, wird deutlich, wenn Gerhard Lohfink die erste Vaterunserbitte „Geheiligt werde Dein Name" für den schlichten Beter und Bibelleser etwas allzu kategorisch als „sammle und erneuere Dein Volk" exegetisiert". In der „heilig" lebenden Gemeinde soll sich der „heiligende" und heilige Gott gleichsam wiedererkennen. Von daher wird verständlich, daß Christentum, Kirche, Gemeinde nicht einfach als Kontrastgesellschaft gesehen, sondern attributereich von der „Kontrastgesellschaft Gottes", von der „neuen Gesellschaft Gottes" – in Analogie zur „neuen Schöpfung" oder etwas banal aktualisierend sogar von der „Alternativgesellschaft" Gottes im Gegensatz zu den „falschen Strukturen der heidnischen Gesellschaft" oder gar von „göttlicher Modellgesellschaft" (Norbert Lohfink) gesprochen wird. Durch *Sammlung unter Gleichgesinnten* soll Christentum wieder radikal und ganzheitlich gelebt werden.

Die Kirche braucht zeichenhafte Gemeinschaften

An diesem Zug zu radikaler Ganzheitlichkeit ist viel Sympathisches und einiges Notwendige. Es ist ein großer Ernst erkennbar, den Gedanken der Nachfolge in allen seinen Konsequenzen zu leben. Gerade weil Christentum diffus und profillos zu werden droht, ist es notwendig, die Radikalität seines Anspruchs als konkrete Verpflichtung des einzelnen mit allen Folgerungen für das Gemeinschaftsleben einschließlich der *Gemeinschaftlichkeit christlicher und kirchlicher Glaubenspraxis* herauszustellen. Gleich notwendig ist es, das „Neue", „Revolutionäre", Unvergleichbare am Christentum nicht nur als „Lieblingsgedanken der Eschatologie", sondern angesichts der vielen fließend gewordenen Übergänge zwischen christlichem Glauben und diffuser Religiosität, sichtbar zu machen, damit *biblisches Christentum* als Lebensform überhaupt wieder gewagt wird.
Notwendig ist auch, daß solches Leben in *konkreten Gemeinschaften* wenn möglich zeichenhaft und exemplarisch gelebt wird. Das Zeugnis des einzelnen muß dadurch nicht entwertet werden. Es hat im „Vollzug" des Christentums seinen eigenen unaufhebbaren Rang. Aber abgesehen davon, daß alles Menschliche zugleich sozial ist und der einzelne in seinem Glaubensleben am allerwenigsten als isoliertes, scheinbar beziehungsloses Individuum gedacht werden kann, bedarf es konkreter Gemeinschaften, die beispielsweise eine *radikale Brüderlichkeit* leben, soll die Kirche als ganze der ihr heilsgeschichtlich zugedachten Zeichenhaftigkeit gerecht werden. Die volkskirchlichen Einrichtungen *allein* reichen dazu nicht aus.
Es ist sicher auch legitim, daß einzelne Gemeinschaften *gewisse Elemente des Christentums* besonders radikal und auch einseitig leben. Das gehört zur Zeichenhaftigkeit selbst. Auch daß sich in Parallele zu den geschichtlichen Orden, aber anders als in diesen relativ feste, in sich geschlossene, nicht einfach auf jeden übertragbare Gemeinschaften bilden, um Christentum, Kirchlichkeit, Gemeinde in ihrem Sinne und mit ganz bestimmten Merkmalen zu leben, und daß dafür *bestimmte Elemente der biblischen Botschaft* als die für das Leben der Gemeinde besonders grundlegenden in Anspruch genommen und theologisch entsprechend gebrauchsfähig gemacht werden, muß solche Gemeinschaften und ihre Theologen noch nicht generell dem Verdacht aussetzen, sie machten sich damit ihre eigene Ideologie zurecht.
Auch liegt es in der Art solcher Gemeinschaften, daß sie angesichts der Isolierung vieler einzelner in den stark anonymen Gesellschaftsbeziehungen gewisse *Sozialisationsfunktionen* übernehmen, die in ihrer jeweiligen Eigenart nicht eigentlich zum Christsein selbst gehören und daß sie aus den jeweiligen Gesinnungen und Bedürfnissen heraus ganz bestimmte, nur sie prägende Gemeinschaftsformen, auch in der Art, den Glauben zu praktizieren, annehmen. Das Christentum wird vermutlich eine um so eindrücklichere Zukunft haben, je zahlreicher solche Gemeinschaften aus jeweils ganz unterschiedlichen Situationen heraus, sich bilden. Selbst eine *gewisse Geschlossenheit und Insichgekehrtheit* solcher Gemeinschaften muß nicht an sich schon gegen sie sprechen.

Ein Christentum zugunsten von Erwählten?

Schwieriger wird es allerdings mit dem *Erwählungspathos,* das jeweils die Rede von Christentum als Kontrastgesellschaft begleitet: das Herausgehobensein, das aus der dankbaren Annahme gnadenhafter Berufung umschlägt in ein übersteigertes Wissen vom „richtigen" Tun, vom gottgewollten Leben, von Gottes (eigener), weil von ihm gerufener bzw. konstituierter Gesellschaft, und in eine fast notwendige Geringschätzung derer, die sich nicht in der gleichen Weise der „richtigen" Gesellschaft verschrieben haben, die anscheinend weniger messianisch bzw. eschatologisch bewegt sind, aber volkskirchlich und kompromißlerisch doch Christentum auf eine alltägliche Weise, inmitten der Ungläubigen und mit dem eigenen Unglauben ringend, zu leben versuchen.
Noch schwieriger wird es mit den vielen *messianischen, ja göttlichen Attributen,* die dem Christentum bzw. der Kirche als alternativer bzw. als Gegengesellschaft zugeteilt werden; dabei mag, im biblischen Kontext verstanden, keines dieser Attribute in sich falsch sein: Kinder des Lichts, heiliges Volk, von Gott erwählt und berufen, Kontrastgesellschaft Gottes. Es ist die Zuspitzung all dieser Attribute auf Kirche hin, die Probleme schafft, weil sie

das Mißverständnis einer „Vergottung" der Kirche *als Gesellschaftsordnung* wenigstens scheinbar nicht vermeidet oder weil wenigstens streckenweise mit der Supranaturalisierung alles Menschlichen eine Naturalisierung des Eschatologisch-Messianischen einhergeht und weil zwischen persönlicher „Bekehrung" und einer bestimmten Gesellschaftsform als angeblichem Ausdruck des Willens Gottes *nicht hinreichend unterschieden* wird.

Natürlich verstanden sich die neutestamentlichen Gemeinden „als prinzipielles Gegenüber zum Heidentum" (Gerhard Lohfink, S. 145). Auch ist richtig, daß die Kirchen als Volkskirchen – übrigens keineswegs nur in Westeuropa – „in einer bestürzenden Weise mit der übrigen Gesellschaft identifiziert und sich zu wenig in einem produktiven Kontrast zu ihnen entwickelt haben". Aber davon abgesehen, daß Verweigerung um der Verweigerung willen nicht Aufgabe der Kirche sein kann, sondern jeweils glaubensmäßig und sittlich zu prüfen ist, wo Christen anregen, mitgehen oder verweigern müssen, heißt es bereits dort genau hinsehen, wo von „abgrundtiefer Scheidung zur Welt" allein schon „durch Glaube und Taufe" die Rede ist. Erscheint die Welt im Lichte des Glaubens und der Taufe nur noch als massa damnata oder ist nicht der Heilswille Gottes, allen zugedacht, letztlich das Vorrangige, und sind Glaube und Taufe nicht zuinnerst Ausdruck dieses (universalen) Heilswillens? Wird dieser, will man Kirche als Kontrastgesellschaft konsequent zu Ende denken, nicht fast notwendig zugunsten eines Christentums von Erwählten aufgegeben?

Als Glaubensvolk Ferment in der Gesellschaft

Das schwierigste scheint aber im Zusammenhang der Rede von der Kontrastgesellschaft zu sein, was unter *Gesellschaft* verstanden wird. Theologen haben hier traditionell Schwierigkeiten. Die politische Theologie gab sich in diesem Punkt ihre Blößen, die Charismatiker haben damit ihre Schwierigkeiten und die jetzt von der Kontrastgesellschaft reden, auch: weil der Begriff der Gesellschaft ohne ausreichende gesellschaftswissenschaftliche und geschichtliche Hermeneutik auf einen theologischen Kontext angewandt wird, in den er nicht hineingehört.

Was heißt schon „Gesellschaftsordnung des Reiches Gottes"? Enthält Jesu Reich-Gottes-Botschaft überhaupt eine Gesellschaftsordnung – schon gar eine im heutigen Sinne und auf heutigem Entwicklungsniveau? Und war die „Gesellschaftsordnung" des Bundesvolkes Israel nicht eher eine – freilich ins Politische ausgreifende Lebensordnung eines zu heilsgeschichtlichen „Zwecken" ausgewählten Volkes denn Gesellschaftsordnung in unserem Sinne? Aber selbst wenn das anders gewesen wäre: liegt ein Spezifikum des Christentums nicht gerade in der *Überwindung solchen Gesellschaftseins,* gerade weil Kirche „Volk" aus dem Glauben ist, und der gesellschaftliche Aggregationsgrund nicht Strukturen, sondern der Glaube selbst und seine Folgen für das persönliche und gesellschaftliche Leben sind.

Auf jeden Fall sind *Lebensordnung* und *Gesellschaftsstrukturen,* auch wenn beide sich bedingen, nicht dasselbe. Die Kirche zielt als Glaubensgemeinschaft auf eine im Denken, Tun und Verhalten vom Glauben geprägte Lebensordnung, sie wird dadurch weder zur Gesellschaft, noch kann sie Gegengesellschaft werden. Sie ist vielmehr Glaubensvolk und als solches Ferment *in* der Gesellschaft und dazu da, diese als menschlichen Lebenszusammenhang zu *verwandeln.* Aber verwandelt werden sollen die in ihr wirksamen Haltungen, Gesinnungen, Lebensentwürfe und nicht (jedenfalls nicht in erster Linie und in gleicher Weise) die gesellschaftlichen Eigengesetzlichkeiten (Herrschafts- und Organisationsformen) folgenden Strukturen. Von der Kirche als Gegengesellschaft könnte also höchstens in einem sehr *analogen Sinne* gesprochen werden: insofern als es ein echtes Gegenüber der Kirche als Glaubensgemeinschaft und -verkünderin zu der sie umgebenden gesamten Lebenswelt gibt. Alles andere kann, ob biblisch oder geschichtlich (aus bestimmten Traditionen) begründet, nur ein *grundlegendes Mißverständnis von Kirche* sein und muß sich früher oder später gegen deren Sinn und Sendung richten. Entweder endet das Ganze in dem integralistischen (oder gar theokratischen) Mißverständnis: Eine Gegengesellschaft kann nur die Tendenz haben, die Gesellschaft, der sie sich entgegensetzt, zu überwinden bzw. aufzusaugen. Oder es kommt zu dem angesichts der geschichtlichen Situation naheliegenden Mißverständnis, die Kirche könne als *resakralisierte Glaubensgemeinschaft* (das penetrant sakrale Vokabular bei der Beschreibung der Kirche bzw. der kirchlichen Gemeinden als Kontrastgesellschaft ist verräterisch) am besten in Gestalt einer Sekte überleben.

In eine ganz andere Richtung gerufen

Die grundlegenden „strategischen" Überlegungen der Kirche müssen gegenwärtig jedenfalls in eine ganz andere Richtung gehen: nicht auf Selbstverwirklichung in gesellschaftlichen Kontrastformen, sondern auf das Ernstnehmen, Herausfordern und Beleben dessen, was, ob in kirchlichen oder nichtkirchlichen Formen, an Glaube, Gläubigkeit oder Glaubensbereitschaft vorhanden ist. Dazu können, wenn sie offen genug sind, die neuen geistlichen Gemeinschaften, ob sie sich in analogem Sinn als Gemeinde oder als Bewegungen verstehen, und die volkskirchlichen Einrichtungen und Bewegungen *gemeinsam* beitragen. Man kann nur freudig zustimmen, wenn beispielsweise die Österreicher nach ihrem Katholikentag nun entdecken, die Bevölkerung insgesamt, auch wenn es sich dabei oft um recht rudimentäre Formen von „Leutereligion" handelt (vgl. ds. Heft, S. 90), sei vermutlich gläubiger als man angenommen habe und die (einseitige) Konzentration auf Kerngemeinden habe auch ihr Ungutes gehabt. Das Wort von der Kontrastgesellschaft kann man darüber vergessen, auch wenn es einschließlich des dafür betriebenen exegetischen Aufwands kirchlichen Gemeinschaften mit besonderem Standort vorübergehend geholfen hat, ihren Weg zu finden. *David Seeber*

Überreaktion

Kulturelles ist im deutschen katholischen Milieu immer eine Auseinandersetzung wert. Besonders heftig wird oft gestritten, wenn sich solches auf niedrigem Niveau, in Randzonen oder in vom sonstigen Kulturleben vernachlässigten Zwischenzonen abspielt. In den Tagen nach Weihnachten sorgte das „Song-Buch 2", eine geistlich-weltlich gemischte Liedersammlung der Bundesleitung der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG), für beträchtliche Aufregung.

Blieb das Produkt von der Öffentlichkeit zunächst fast unbemerkt, so hagelte es fast täglich Proteste, seitdem der Würzburger Journalist und frühere Pressereferent bei der Deutschen Bischofskonferenz, *Oskar Neisinger,* in einem offenen Brief an die Bundesleitung der KJG nicht nur die Herausgeber der Liedersammlung, sondern die Bundesleitung der KJG insgesamt scharf angriff und dieser vorwarf, im Liederbuch nicht nur „klammheimlich", sondern offen und ungetarnt kommunistische Ideologie zu verbreiten, Zukunftsängste zu schüren und gegen katholische Moralvorstellungen einzutreten. Bischöfe distanzierten sich davon bei Neujahrsempfängen und anderen Gelegenheiten. Einzelne Diözesen verboten die Verbreitung der Liedersammlung, Verbands- und ZdK-Funktionäre riefen nach Ablösung der Verantwortlichen, und auch aus dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz waren Stimmen zu hören, nun sei es endlich Zeit, mit dem „seltsamen Verein KJG" bzw. mit deren Spitzen im Bund und auch in den Diözesen Schluß zu machen. Zur Schaltstelle des „Protests" wurde die „Deutsche Tagespost", wo Neisinger kurz vor Weihnachten seinen Brief veröffentlichte, wobei bekannte Geistliche und Laien in Leserbriefen noch heftiger reagierten als Neisinger selbst oder der eher zurückhaltend sich äußernde Jugendbischof *Rolly.*

Warum so viel Aufregung? Die Liedersammlung hat zweifellos *Schlagseite,* politisch und auch sonst. Man kann verstehen, wenn älter gewordene einstige Verbandsfunktionäre des BDKJ darüber entsetzt sind. Manches Unkirchliche ist gewiß auch darin. Ein gewisses revolutionäres Pathos wird durch die Auswahl mancher Lieder sorgfältig gepflegt. Sozialkritische Akzente, wobei oft nicht recht klar ist, ob sie nur so allgemein gemeint oder wirklich auf die bundesrepublikanische Situation gemünzt sind, wurden mit Bedacht gewählt.

Aber auch wenn man sich das Gesangbuch eines katholischen Jugendverbandes anders vorstellt, so ist der größte Teil des Inhalts nicht nur Spiegel heutiger Jugendsubkultur, sondern auch ziemlich harmlos, es sei denn, man sehe im stark geschichtlich befrachteten „Brüder zur Sonne, zur Freiheit" oder im Allende-„Hymnus" „Vençeremos" schon programmatischen Kommunismus und in den den geistlichen Stand nicht schonenden wenigen Kalauern, weil sie respektlos sind und von Gegnern der Kirche genutzt werden können, Verletzung religiöser Gefühle und in den ungemein banalen Versen von *André Heller* „Wenn ein Mann einen Mann liebt ..." nichts als Aufforderung zur Homosexualität und Sodomie.

Nach Oskar Neisinger sind wenigstens ein Viertel der Liedtexte mit katholischem Gedankengut unverträglich. Mehr als ein halbes Dutzend Texte sind es aber nicht, die sich bei sachgerechter Betrachtung beanstanden lassen. Um so dringlicher stellt sich die Frage, ob es nicht auch im kirchlichen Bereich möglich sein sollte, Vorgängen mit nicht gerade exorbitantem Gewicht mit mehr Gelassenheit und weniger bitterernster Strenge zu begegnen. Vielleicht wäre dies auf dem Wege zur Reorganisation der katholischen Jugendarbeit, pädagogisch und sonst auch, sogar der hilfreichere Weg. Daß die revolutionäre oder auch nur widerborstige Gesinnung nicht so hartnäckig praktiziert wird wie besungen, zeigt ja auch schon die prompte Bereitschaft der Verantwortlichen der KJG, das Song-Buch zu überarbeiten.

Im übrigen läßt sich bei gründlicher Durchsicht des „Song-2-Buches" ein ganz anderes, wirklich diskussionsbedürftiges Thema ausmachen: Die penetrante Larmoyanz, mit der Jugendliche gesellschaftliche Zustände in Text und Melodie beklagen. Jede Jugendgeneration hat ihre Merkmale: Die eine ist sentimental, die andere wirkt frech oder aufmüpfig, die gegenwärtige scheint, und zwar nicht nur, soweit sie sich in ihren Funktionären spiegelt, sich narzißtisch dem *Selbstmitleid* hinzugeben. Dies kirchlich aufzuarbeiten wäre eine wirkliche Aufgabe. *go*

Neue Akzente

In Sachen Spiritualität scheint in der deutschen Kirche ein Nachholbedarf zu bestehen: Kaum hatte die bischöfliche Kommission für Erziehung und Schule im letzten Herbst ein Papier zu Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers veröffentlicht, das sich vor allem mit der Spiritualität der Religionslehrer beschäftigte (vgl. HK, November 1983, S. 513–518), folgte Ende 1983 die Kommission IV (Geistliche Berufe und kirchliche Dienste) mit einer Broschüre, die Hilfen zur Spiritualität der Laien im pastoralen Dienst bieten möchte.

Die Broschüre „Aus dem Geist leben", die *Beiträge zur Grundlegung von Spiritualität,* zum konkreten spirituellen Profil von Mitarbeitern im pastoralen Dienst sowie etliche Erfahrungsberichte enthält, ist nicht nur ein weiterer Beleg dafür, daß nach einer Phase der Strukturreformen und Methodendiskussion Fragen des persönlichen Glaubenszeugnisses und des Lebens nach dem Evangelium stärker in den Vordergrund gerückt sind. Sie setzt gleichzeitig Akzente im Verständnis des pastoralen Dienstes von Laien, die ein Stück weit über die von den Bischöfen 1977 verabschiedeten Grundsätze der Ordnung der pastoralen Dienste hinausführen.

Die *Grundsätze,* die sich in den Rah-

menstatuten und -ordnungen für Pastoralreferenten und Gemeindereferenten niedergeschlagen haben, heben vor allem auf das jeweilige „theologische Proprium" von Priester und Laie ab; die hauptamtliche Tätigkeit von Laien in der Pastoral wird von dem ihnen primär aufgetragenen „Weltdienst" her eingeordnet und begründet. Demgegenüber entwirft „Aus dem Geist leben" ein (allerdings recht anspruchsvolles!) spirituelles Profil des Laienmitarbeiters in der Seelsorge, bei dem nicht die Abgrenzung und die Sorge um das Proprium im Vordergrund stehen. Bischof *Klaus Hemmerle,* der Vorsitzende der Kommission IV, spricht in seinem Beitrag von einem „Ansatz für den Vollzug des pastoralen Dienstes, der tiefer liegt als die Unterscheidung in verschiedene Funktionen und ‚Stände'"; er entfaltet diesen Ansatz mit Hilfe der vier klassischen „nota ecclesiae", an denen er Grundhaltung und Auftrag des pastoralen Dienstes festzumachen versucht.
Trotz ihrer *begrenzten Zielsetzung* eröffnet die Broschüre interessante Perspektiven im Blick auf die weitere Entwicklung des pastoralen Dienstes. Zunächst wird sich zeigen müssen, inwieweit die Adressaten dieser Arbeitshilfen überhaupt bereit sind, sich auf einen solchen recht hohen spirituellen Anspruch einzulassen. Mit dem Thema Laienspiritualität tut man sich schließlich auch über die Gruppe der hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiter hinaus schwer, sobald die großen Worte wie Nachfolge, Zeugnis oder Dienst in alltägliche Münze umgewechselt werden müssen.
Spirituelle Vertiefung ist allerdings kein Allheilmittel, sie kann theologische Reflexion und organisatorisch-strukturelle Maßnahmen nicht ersetzen. Insofern kann man gespannt sein, ob und wie sich die behutsam vorgetragenen Überlegungen der vom Ständigen Rat der Bischofskonferenz zur Veröffentlichung genehmigten Broschüre in der Praxis wie in den offiziellen Vorgaben für die Pastoral auswirken werden. Immerhin steht in den nächsten Jahren die Überarbeitung der diversen Rahmenordnungen und -statute an, bei der dann die bisherigen Erfahrungen mit der Neuordnung des pastoralen Dienstes berücksichtigt werden sollen. In der Zuordnung von Gemeinden, geweihten Amtsträgern und haupt- oder ehrenamtlichen Laienmitarbeitern ist jedenfalls das letzte Wort noch nicht gesprochen. *ru*

Zu einfach

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat sich mit seinem *Widerstandspapier* reichlich Mühe gegeben. Es gab dazu auf der Herbstvollversammlung eine ausführliche, teils heftige Diskussion. Minderheiten hatten dabei Gelegenheit, ihren Standpunkt darzulegen, auch wenn von vorneherein keine Aussicht bestand, daß sich ihr Meinungsprofil im Endtext deutlicher niederschlagen würde. Dieser, vom geschäftsführenden Ausschuß des Zentralkomitees erst in den Tagen vor Weihnachten veröffentlicht, wirkt aber – wenigstens in Teilen – gegenüber dem ursprünglichen Entwurf ausgeglichener und in seiner Argumentation differenzierter.
Widerstand gegen Unrechtsakte des Staates wird als Bestandteil europäischer politischer Denktradition gewürdigt und in seiner Substanz beschrieben als Recht, „sich gegen krasse Ungerechtigkeit, insbesondere gegen grobe Verletzung der Menschenrechte durch staatliche Organe, zu wehren, und zwar durch Gehorsamsverweigerung (passiver Widerstand) oder durch Anwendung von Gewalt (aktiver Widerstand), wenn alle Rechtsmittel ausgeschöpft sind und andere Abhilfe nicht möglich ist".
Das Papier des Zentralkomitees gibt damit nicht nur eine durchaus differenzierte Beschreibung dessen, was mit dem meist zu zugespitzt interpretierten Artikel 20, Abs. 4 GG („Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist") gemeint ist. Es räumt auch ein, daß solcher Widerstand, da er sich gegen geltende Gesetze wendet, „notwendigerweise unfriedlich (ist), ganz gleich, ob er gewalttätig wird oder nicht".

Zu einfach macht es sich das Zentralkomitee indessen in zwei Punkten: einmal mit seiner *Einordnung des „zivilen Ungehorsams".* Natürlich haben die verschiedenen Protestbewegungen in den letzten Jahren daraus ein griffiges Schlagwort gemacht durch das wie auch durch manche Beteuerung von Gewaltfreiheit Elemente passiven oder auch aktiven Widerstands gegen staatliche Gesetze verdeckt oder verniedlicht werden. Auch kann ziviler Ungehorsam kaum als dritter Weg oder „Zwischenglied" mit eigenständiger Legitimation zwischen Opposition und Widerstand geschoben werden. Aber auch demokratische Gesellschaften sind in ihrer Entwicklung nicht so angelegt, daß sie gegen Erstarrung gefeit sind und Unrechtsstrukturen von vorneherein nicht produzieren. De facto wird es in demokratischen Gesellschaften auch immer wieder so sein, daß Unrechtszustände nicht anders als auch durch Druck in Form von Gesetzesübertretungen verändert werden können.
Es mag richtig sein, daß es unter den Bedingungen der demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik „keinerlei Rechtfertigung für Widerstandshandlungen" gibt, aber das schließt nicht aus, daß es Unrechtssituationen geben kann, die nur durch Akte des zivilen Ungehorsams bzw. des vorsätzlichen Bruchs von Gesetzen entblockiert werden können. Selbstverständlich muß der Staat dabei nach dem Legalitätsprinzip verfahren und müssen die Betroffenen die Folgen ihres Handelns auf sich nehmen. Aber unter Umständen bringt erst eine solche Zuspitzung von Spannung Parteien und Parlamente zum Handeln.

Das zweite: Das Zentralkomitee überbewertet jene Gruppen, die dem Staat „mit grundsätzlicher Ablehnung" begegnen, und unterbewertet die Begründung, mit der Teile der Protestbewegung sich demokratischer Mehrheitsentscheidungen verweigern. Natürlich sind „in Existenzfragen der Menschheit Angst und Emotionen

(kein) Ausweis besonderer Moralität". Aber die Gruppen, hinter denen die Erklärung eine prinzipielle Ablehnung des Staates vermutet, begründen ihren Widerstand ja damit, daß dort, wo es um die Existenz eines ganzen Volkes oder gar der Menschheit geht, Mehrheitsentscheidungen ihr Recht verloren haben. Dieses Syndrom gilt es, im politischen Disput aufzulösen. Alles andere sind im Vergleich dazu Randfragen. *se*

Kompromiß

Die Gespräche zwischen der *französischen Bischofskonferenz* und der römischen Glaubenskongregation über die seit geraumer Zeit sowohl innerhalb des französischen Katholizismus wie zwischen dem französischen Episkopat und den vatikanischen Instanzen strittigen Fragen bezüglich der *Katechese* haben ein vorläufiges Ergebnis gezeitigt. Kurz nach dem Besuch einer französischen Bischofsdelegation in Rom verabschiedete der Ständige Rat der Bischofskonferenz Mitte Dezember 1983 eine Erklärung, die in drei Punkten über den künftigen Kurs des Episkopats in der Glaubensunterweisung Auskunft gibt.

Die Erklärung trägt deutlich *Kompromißcharakter:* Die Bischöfe halten grundsätzlich an der vor allem von integralistischen Kreisen heftig kritisierten Neuorientierung der Katechese in der französischen Kirche fest; sie sprechen den in der Glaubensunterweisung tätigen Laien und Priestern ausdrücklich das Vertrauen aus und ermuntern sie für ihre weitere Arbeit. Gleichzeitig tragen die Bischöfe aber den römischen Bedenken gegen die Katechese „à la française" im allgemeinen wie den von der Glaubenskongregation Ende Oktober 1983 veröffentlichten Richtlinien zur kirchlichen Approbation von Katechismen im besonderen Rechnung. Es handelte sich dabei (vgl. den Text in „Osservatore Romano", 29. 10. 83) um Antworten der Glaubenskongregation auf vier Anfragen der für die Katechese primär zuständigen Kleruskongregation und auf eine Anfrage der französischen Bischofskonferenz.

Im einzelnen beschlossen die französischen Bischöfe jetzt, daß die 1980 von der Bischofskonferenz verabschiedete katechetische Textsammlung *„Pierres vivantes"* bei der für 1985 vorgesehenen Neuauflage nicht nur in Details verbessert, sondern erweitert werden soll. „Pierres vivantes", das Bibeltexte, Quellen zur Kirchengeschichte, Gebete und Einführungen in Liturgie und Sakramente enthält, war seinerzeit von der Kleruskongregation nur in Grundzügen approbiert worden. Verbessert und ergänzt werden sollen auch die verschiedenen *„Parcours catéchétiques"*, die in den letzten Jahren als offizielle Unterrichtsmaterialien zugelassen wurden. Sie müssen in Zukunft allerdings von der Bischofskonferenz selber approbiert werden; nach den Antworten der Glaubenskongregation kann die Entscheidung über die Zulassung von Büchern für die Katechese nicht, wie seit 1980 in Frankreich Usus, einer bischöflichen Kommission übertragen werden.

Eine weitere Konsequenz aus dem römischen Erlaß wird in der Erklärung des Ständigen Rates nicht genannt: Demnach können die einzelnen Bischöfe für ihre Diözesen anderen als den von der Bischofskonferenz approbierten Katechismen das „Imprimatur" erteilen und sie als Unterrichtsmaterial zulassen. Davon sind in Frankreich *traditionalistisch orientierte Katechismen* betroffen, denen bislang die offizielle Unbedenklichkeitsbescheinigung der bischöflichen Kommission verweigert wurde.
Wie sich die bischöflichen Beschlüsse auf die verunsicherte katechetische Landschaft in Frankreich auswirken werden, bleibt abzuwarten. Man wird mögliche offizielle Kurskorrekturen genauer beurteilen können, wenn die überarbeiteten Fassungen der katechetischen Materialien vorliegen. Bei der Erweiterung von „Pierres vivantes" werden die Bischöfe ihrer Erklärung zufolge mit der *Glaubenskongregation* zusammenarbeiten. In jedem Fall sind die Vorgänge um die Katechese in Frankreich ein aufschlußreiches Lehrstück dafür, wie argwöhnisch in Rom Freiräume und Eigenverantwortlichkeit in Ortskirchen betrachtet werden. In letzter Zeit liefert dafür neben Frankreich und den Niederlanden auch das gespannte Verhältnis zwischen Vatikan und amerikanischer Kirche Anschauungsmaterial. *ru*

Betroffenheit

Der Vorgang erinnert an römische Vorgänge. Auf das Wintersemester 1983/84 ernannte der Bischof von Chur, *Johannes Vonderach,* den Domkapitular *Hans Rossi* zu seinem Delegierten für das Priesterseminar und die Theologische Hochschule Chur. Im November erfuhr dann die Öffentlichkeit von der Anordnung des Bischofs, im Seminar künftig nur noch Priesteramtskandidaten wohnen zu lassen. Denn der bisherige Zustand, das „integrierte Seminar", stelle eine Notlösung dar, „die aus der Natur der Sache vorübergehenden Charakter hat und es allen Beteiligten zur Pflicht macht, eine Lösung zu verwirklichen, die ... der allgemeinen Praxis der Kirche entspricht".
Diese Anordnung löste große Betroffenheit aus, zumal sie ohne Rücksprache mit den Verantwortlichen des Seminars und der Hochschule und ohne Beratung im Priesterrat verfügt wurde. Der Priesterrat stellte dem Bischof daraufhin mit 43 Ja-Stimmen bei 4 Enthaltungen einen „Wiedererwägungsantrag". Der Bischof solle sich bereit erklären, „die im Rat vorgebrachten Gesichtspunkte zu prüfen". Dazu solle er eine Arbeitsgruppe, die sich aus Vertretern des Ordinariates, des Priesterseminars und des Priesterrats zusammensetzt, bestellen, „die mithelfen soll, eine allseits befriedigende Lösung zu finden". Mit dem Ergebnis dieser Arbeitsgruppe möchte sich der Priesterrat auf seiner nächsten Sitzung befassen, bevor der Bischof definitiv entscheidet.
Der Vorgang ist für alle deutsch-

schweizerischen Bistümer von nicht geringer Tragweite. Denn das Bistum Basel führt sein Seminar in Luzern ebenfalls als „integriertes Seminar" – die St. Galler Theologen studieren außerhalb des Bistums –, und Chur führt im Auftrag der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz das zweijährige Theologische Seminar des Dritten Bildungsweges, wobei alle Studenten, auch die verheirateten, in die Seminargemeinschaft einbezogen werden können.

Über Gründe und Hintergründe der Churer Anordnung wurde in der kirchlichen und kirchennahen Presse nicht umfassend berichtet. Es ging dabei offenbar nicht nur um die Priester- und Seelsorgerausbildung, sondern auch kirchenpolitische Rücksichtnahmen und persönliche Motive.

Über die sachlichen Gründe für und wider das Modell des „integrierten Seminars" ist eine Diskussion sehr schwierig, weil es dazu mehr hartnäkkige Meinungen als harte Fakten gibt. Immerhin kann man dem „integrierten Seminar" beispielsweise nicht die Schuld geben für den Rückgang an Neupriestern in den letzten Jahren. Denn im Zeitraum 1970/79 gingen aus den Schweizer „integrierten Seminarien" prozentual mehr Priester hervor als aus den deutschen Priesterseminarien. So kommt denn sehr schnell als Argument die *Spiritualität* ins Spiel, hinter dem unterschiedliche Vorstellungen über den Einsatz von Laientheologen in der Seelsorge stehen (vgl. HK, November 1983, S. 508–513). Weil die Einsatzebene der Laientheologen in der Schweiz vorwiegend die Pfarrei mit allen seelsorglichen Aufgaben – außer der Sakramentenspendung – ist, soll das Seminar auch die Laientheologen auf ihren kirchlichen Einsatz menschlich und spirituell vorbereiten.

Daß die Frage nach der besonderen spirituellen Begleitung und Formung der Priesteramtskandidaten im Rahmen des „integrierten Seminars" besonders wichtig ist und einer ständigen kritischen Überprüfung bedarf, war auch bisher allen Verantwortlichen klar. Aber es wurde nicht als Notlösung betrachtet, sondern als ein den Seelsorgsbedürfnissen angemessener Weg. Die Frage ist nun, ob die Ortskirche Schweiz die Lösung auch in Auseinandersetzung mit anderen Ortskirchen und mit Rom zu begründen bereit ist und ob die anderen Ortskirchen und die römischen Behörden darauf nur mit Unmut oder mit Gesprächsbereitschaft reagieren. *we*

Verkannt

Der polnische Primas hat in der Bundesrepublik keine gute Presse. Daß er kritisiert wird, wenn er, wie jüngst am Dreikönigstag, kurz nach einem längeren Gespräch mit General Jaruzelski die Raketennachrüstung beklagt, ist verständlich. Der Kardinal sprach zwar in dem Zusammenhang nur von „einigen europäischen Ländern mit alter christlicher Tradition". Und darunter wären wohl nicht nur Italien oder Deutschland, sondern ohne viel Hintersinn auch Polen und die Sowjetunion zu verstehen. Aber daß die westlichen Länder das als Pflichtübung eines Kirchenführers gegenüber dem kommunistischen Regime seines Landes und dessen „Schutzmacht" auf sich beziehen mußten, verstand sich von selbst.

Aber dem Kardinal wird auch sonst kaum Gutes unterstellt. Er gilt als zu weich, zu konziliant, zu kompromißlerisch gegenüber dem undemokratischen, wirtschaftspolitisch unfähigen und Menschenrechte verletzenden Regime und vor allem als schwach an politischem Gewicht. Mit kaum zu überbietender Häme meinte jüngst eine Tageszeitung aus dem Hause Springer, außer der Kardinalswürde sei während seiner Amtsführung an Größe nichts dazugekommen.

Damit wird nicht nur Glemp unrecht getan, sondern auch die Lage Polens völlig verkannt. Sympathie für die weniger an der politischen Führung des eigenen Landes, die dafür ihrerseits zu schwach war, sondern in erster Linie an der Bündnissituation und in zweiter Linie an sich selbst gescheiterten Solidarność ist *eine* Sache. Die Frage, wie am besten dem Lande und der Kirche des Landes gedient werden kann, eine andere. Da auch die Kirche trotz ihrer nationalen Führungsrolle in Polen für absehbare Zeit keine freiheitlichen Verhältnisse herbeiführen kann, bliebe auch dem als nationales Symbol sich verkörpernden Vorgänger Wyszyński nichts anderes übrig, als mit dem bestehenden Regime und für die gesamte Nation einen Modus vivendi zu suchen. Und zwar so, daß die Kirche möglichst intakt bleibt, weil eine intakte Kirche langfristig für die gesamte Bevölkerung mehr bewirken kann als ein Sie-Hineinziehen in eine trotz kurzfristig möglicher Scheinerfolge politisch ausweglose Situation. Dabei mag der eine mehr Glück mit Härte haben, der andere mit Verhandlungsgeschick und Beschwichtigung weiterkommen. Und da auch der Papst Pole ist, kann eine entsprechende Rollenteilung durchaus hilfreich sein. Aber eine Alternative zu dem, was der Primas Strategie der „Versöhnung" nennt, d. h. auch unter den gegebenen Umständen und sei es auch durch begrenztes Zusammenwirken mit dem Regime und selbst mit Moskau, der Bevölkerung als ganzer eine Zukunft zu sichern, gibt es nicht. Dem gleichen Ziel diente trotz aller anderen hineininterpretierten Perspektiven schließlich auch der Papstbesuch.

Im übrigen müßte Glemp mit seinem Bemühen, die *Kirche nicht weiter zu politisieren* und die Geistlichkeit von direkter politischer Betätigung zurückzuhalten, in der Bundesrepublik zuallererst Verständnis finden. Gerade solche Kreise, die sehr empfindlich reagieren, wenn sich bei uns evangelische Pastoren bei Demonstrationen hervortun oder in lateinamerikanischen Ländern katholische Ordensleute politisch Partei ergreifen, müßten dem Kardinal eigentlich zustimmen, wenn Glemp dem polnischen Klerus mehr politische Enthaltsamkeit empfiehlt und in dem den Gewerkschaftsführer im Talar begleitenden und Statements abgebenden Beichtvater zwar eine polnische Möglichkeit, aber nicht das Zukunftsbild der Kirche sieht. *un*

Johannes Paul II.: Bilanzen und Mahnungen an Weihnachten

Für die aktuelle Berichterstattung in den Medien bot das Advents- und Weihnachtsprogramm Johannes Pauls II. diesmal *zwei besonders lohnende Anlässe:* Um die ganze Welt gingen zunächst die Bilder von der Predigt des Papstes in der lutherischen Christuskirche in Rom. Zwei Wochen später waren dann die Fernsehkameras Zeuge der Begegnung des Papstes mit dem Türken *Mehmet Ali Agca,* der ihn am 13. Mai 1981 mit seinen Schüssen lebensgefährlich verletzt hatte.
In einem Leitartikel des „Corriere della Sera" zum Besuch Johannes Pauls II. im römischen Gefängnis Rebibbia war zu lesen (28. 12. 83), der Papst habe durch die Begegnung mit dem Attentäter eine „praktische und symbolische Demonstration" dessen geben wollen, was Thema des Heiligen Jahres sei. Tatsächlich fügten sich die beiden symbolträchtigen Gesten bruchlos in die Predigten und Ansprachen des Papstes über die Weihnachtstage ein, bei denen er immer wieder auf das außerordentliche Heilige Jahr und dessen Grundanliegen Versöhnung und Umkehr zu sprechen kam.

Zwischenbilanz zum Heiligen Jahr

In der Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Mitarbeiter der römischen Kurie vom Dezember 1982 hatte Johannes Paul II. einen Vorblick auf das von ihm ausgerufene Heilige Jahr gegeben (vgl. HK, Februar 1983, S. 91 f.). Diesmal bot ihm die Ansprache an die Kardinäle (Osservatore Romano 23. 12. 83) Gelegenheit, eine *Zwischenbilanz zum Heiligen Jahr* vorzulegen, das am Ostersonntag zu Ende geht. Von den Diözesen in aller Welt liefen unaufhörlich erfreuliche Nachrichten ein, stellte der Papst dabei fest. Auch sonst zog er eine ganz und gar *optimistische* Bilanz: Die Kirche lebe das Jahr der Erlösung; die Jugend habe den Sinn des Jubiläumsjahres gut begriffen. Johannes Paul II. sprach sogar von einem „Wiederaufblühen der Bußpraxis durch das Sakrament der Versöhnung", das zeige, wie die grundlegenden Motive des Heiligen Jahres tief ins Gewissen der Menschen gedrungen seien.

Bei den Situationsschilderungen auf der Vollversammlung der Bischofssynode, aus deren Botschaft der Papst zitierte, war von einem solchen Wiederaufblühen allerdings kaum die Rede gewesen, dafür um so mehr von der anhaltenden Krise der sakramentalen Einzelbeichte in zahlreichen Ortskirchen. Nähere Aufschlüsse über die päpstlichen Akzentsetzungen in Sachen Buße wird das in absehbarer Zeit zu erwartende Dokument bringen, in dem Johannes Paul II. das Material der Vollversammlung verarbeiten wird. Der Papst kündigte vor den Kardinälen und Kurienmitarbeitern ein solches Dokument nochmals an, ohne allerdings irgendwelche Hinweise auf dessen Schwerpunkte oder Grundlinien zu geben.
Entgegen manchen Erwartungen ließ Johannes Paul II. bei seinem Jahresrückblick das Thema *Kurienreform* unerwähnt. Über den Stand der Überlegungen in dieser Sache, mit der sich die Kardinäle bei ihrer Vollversammlung im November 1982 beschäftigt hatten (vgl. HK, Januar 1983, S. 486), ist derzeit kein klares Bild zu gewinnen. Daß entweder mit einer „kleinen" oder einer „großen" Reform in nicht allzu ferner Zeit zu rechnen ist, dürfte allerdings außer Frage stehen.

Nur recht knapp kam der Papst auf das neue *Kirchenrecht* zu sprechen, das am ersten Adventssonntag 1983 in Kraft trat. Das geschriebene Gesetz, so Johannes Paul II., diene dem Leben der Gnade, erleichtere es und sorge für die Bedingungen, unter denen es sich entfalten könne. Ob es sinnvoll ist, kirchliche Gehorsamsforderungen so stark trinitarisch zu überhöhen, wie es der Papst tat („Im Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater, wie er im Weihnachtsgeheimnis aufleuchtet, wurzelt der Gehorsam derer, die Söhne in seinem Sohn sind"), ist eine andere Frage.
Mit besonderem Nachdruck hob Johannes Paul II. in seinen Äußerungen zur Weihnachtszeit auf den *Zusammenhang zwischen der personalen und der sozialen Dimension von Umkehr und Versöhnung* ab. So formulierte er in der Ansprache an die Kardinäle, die Zerrissenheit des einzelnen Menschen wirke sich in der ganzen Welt aus und schaffe unerträgliche Zustände der Unterdrückung und Krisensituationen. Die persönliche Sünde nehme planetarische Ausmaße an. „Eben darum ist es notwendig, einen Frieden herbeizuführen, der von der wahren inneren Umkehr des einzelnen Menschen ausgeht, um so in alle Bereiche des sozialen und politischen Lebens vorzudringen."

Sorge um Menschen und Völker

Diesen Gedanken entfaltet ausführlich die *Botschaft des Papstes zum Weltfriedenstag* am 1. Januar 1984, den er unter das Leitwort „Der Frieden entspringt einem neuen Herzen" gestellt hatte. In seiner Botschaft (Osservatore Romano, 24. 12. 83) stellt Johannes Paul II. fest, die Hinwendung zu Gewalt und Krieg komme letztlich aus der Sünde des Menschen, aus der Verblendung seines Geistes und der Entartung seines Herzens. Dem entspricht die Forderung, daß die Erneuerung von Institutionen und Systemen mit einer „grundlegenden Änderung des Herzens", christlich gesprochen mit der Bekehrung beginnen müsse. Es handle sich darum, so der Papst, die Klarheit und Unparteilichkeit zusammen mit der Freiheit des Geistes, den Sinn für Gerechtigkeit mit der Achtung vor den Menschenrechten, den Sinn für einen angemessenen Ausgleich mit weltweiter Solidarität zwischen den Reichen und den Armen, das gegenseitige Vertrauen und die brüderliche Liebe wiederzufinden.
Im Blick auf die Möglichkeit einer solchen Bekehrung des einzelnen, die sich auf das gesellschaftliche Leben

mit seinen Spannungen und auf die ideologischen Systeme auswirkt, fällt in der Botschaft bezeichnenderweise das Stichwort *Utopie* („Ist es eine Utopie, darauf zu hoffen?"). Sicher ist es eine der Aufgaben der christlichen Friedensbotschaft, an die Unverzichtbarkeit persönlicher Umkehr zu erinnern oder darauf hinzuweisen, daß Krieg „im Herzen der Menschen" geboren wird. Solche und andere elementare Einsichten und Appelle, die gerade in der jüngsten päpstlichen Friedensbotschaft zu finden sind (und die auch diesmal in den Medien aufmerksam und mit viel Zustimmung beachtet und kommentiert wurden), sind notwendig; das konkrete Ineinander von ethischen Überzeugungen, gesellschaftlichen und ideologischen Festlegungen setzt ihnen allerdings Grenzen.

Johannes Paul II. beließ es denn auch nicht bei den allgemeinen Mahnungen der Botschaft zum Weltfriedenstag, sondern nahm sich beim traditionellen *Neujahrsempfang* für das beim Heiligen Stuhl akkreditierte diplomatische Korps der verschiedenen weltpolitischen Krisenherde im einzelnen an. In seiner Ansprache an die Diplomaten, die auch dieses Jahr den Reigen der weihnachtlichen Gottesdienste und Audienzen abschloß (Osservatore Romano, 15. 1. 84), forderte der Papst erneut die Großmächte dazu auf, die Verhandlungen über eine Verminderung der Atomwaffen wiederaufzunehmen. Johannes Paul II. bedauerte, daß noch immer Völkern die Unabhängigkeit verweigert werde und nannte dabei ausdrücklich die Forderung nach Unabhängigkeit für *Namibia*. Als eine Grundvoraussetzung für Frieden und Gerechtigkeit im *Nahen Osten* nannte der Papst die Schaffung eines „Vaterlandes" für das palästinensische Volk; gleichzeitig müsse aber die Sicherheit aller Völker der Region, auch die Israels, garantiert werden.

Johannes Paul II. stellte fest, der innere Frieden werde in vielen Ländern durch bewaffnete Aufstände erschüttert. Man müsse allerdings unterscheiden, ob solche Rebellionen durch fremde Mächte zum Zweck der Destabilisierung geschürt würden oder ob sie durch schreiende Ungerechtigkeiten oder einen unerträglichen Totalitarismus der Regierung des jeweiligen Landes ausgelöst würden. Mit einem *Katalog der Pflichten eines souveränen Staates*, die er in seiner Ansprache vor den Diplomaten ausbreitete, hielt er den Staaten wie schon oft einen Spiegel vor: Als erste Pflicht nannte der Papst den Dienst an der eigenen Kultur und am Gemeinwohl. Auf derselben Ebene stünden die Achtung der Grundrechte und Grundfreiheiten des Menschen, besonders der Religionsfreiheit, sowie die Garantie der Gerechtigkeit. Willkürprozesse, Folter, Verschwindenlassen von Personen, Ausweisung ganzer Familien und Vollstreckung von Todesurteilen aufgrund von Schnellverfahren müßten der Vergangenheit angehören.

Einen Schritt weitergekommen?

Nicht nur mit seinen Friedens- und Versöhnungsappellen zu Weihnachten und Neujahr knüpfte Johannes Paul II. an Anliegen an, die sein Pontifikat *von Anfang an* prägen. Auch seine diesmal auf das Heilige Jahr zentrierten Aufrufe zur Umkehr und zur Erneuerung des religiösen Lebens in der Kirche zeigten, wie sehr der Papst sowohl im Stil wie in den Inhalten seinen Anfangsimpulsen treugeblieben ist. Nicht zufällig wiederholte er in der Ansprache an die Kardinäle einmal mehr die programmatischen Worte seiner ersten Ansprache als Papst: „Öffnet die Tore! Ich wiederhole es mit unerschütterlicher Kraft, in der Gewißheit, daß Christus allein die Erwartungen der Menschheit voll und ganz erfüllen kann."
Die öffentliche Aufmerksamkeit für die päpstliche Friedensbotschaft ist ebenso ungebrochen wie die Empfänglichkeit für die Gesten, die Johannes Paul II. wie kaum ein anderer zu setzen weiß. Das haben gerade die Reaktionen auf den Papstbesuch bei den deutschen Lutheranern in Rom wie auf sein Treffen mit Ali Agca wieder gezeigt. Ob das Programm Johannes Pauls II. zur Erneuerung katholischer Frömmigkeit und Glaubenspraxis durch das Heilige Jahr wirklich einen Schritt vorwärtsgekommen ist, wird sich auch nach Abschluß des Jubiläumsjahres wohl nur schwer feststellen lassen. *U. R.*

Mehr Philosophie im Theologiestudium

Anfang Januar haben die deutschen Bischöfe ein bereits vom September 1983 datiertes Papier veröffentlicht, in dem sie sich für eine Stärkung des Philosophiestudiums innerhalb der theologischen Ausbildung sowohl der Kleriker wie der Laientheologen bzw. der Seelsorger, Religionslehrer und Pastoralassistenten aussprechen. Das von der Kommission Wissenschaft und Kultur erarbeitete Dokument, das erkennbar deutlich von den Philosophie-Lehrstuhlinhabern an theologischen Fakultäten beeinflußt ist, bemüht sich vor allem um zweierlei: es will speziell im ersten Teil „eine grundsätzliche Besinnung auf den Ort der Philosophie in der Theologie" herbeiführen und befaßt sich im zweiten Teil mit der praktischen Gestaltung des Philosophiestudiums innerhalb der theologischen Ausbildungsgänge. Dabei besteht der zweite Teil, was seine Lesbarkeit und Überschaubarkeit nicht gerade fördert, eigentlich aus einem ganzen Konvolut kirchlicher Papiere bzw. aus Zusammenfassungen von Papieren aus dem gesamtkirchlichen Bereich und früheren bischöflichen Verlautbarungen, in denen ziemlich detailliert der gewünschte Philosophie-Anteil an der theologischen Ausbildung präzisiert wird. Dabei werden keine neuen Programme entwickelt, sondern Forderungen aus früheren Dokumenten zusammengefaßt.
Das eigentliche Ziel des Dokuments ist, Philosophie *als eigenständigen Studiengang innerhalb der theologischen*

Ausbildung zu begründen. Die Notwendigkeit dafür ergibt sich nach dem Dokument aus der wesentlichen Zielsetzung der Theologie selbst, nämlich: „Den Glauben der Kirche zu reflektieren und in Verantwortung vor der menschlichen Vernunft in der jeweiligen Gegenwart kritisch auszulegen." Dies vermöge die Theologie „nur dann angemessen zu leisten, wenn sie sich der von der Kirche bezeugten göttlich geoffenbarten Wahrheit und zugleich der wissenschaftlichen Wahrheit, die sich der menschlichen Vernunft verdankt, verpflichtet weiß". Dazu genüge nicht die Verarbeitung von einzelwissenschaftlichen Daten und Methoden, denn als Glaubenswissenschaft bleibe die Theologie *rückbezogen auf ein reflektiertes Glaubensverständnis,* das sie begreiflich nur mit solchen Mitteln darstellen könne, „die dem umfassenden Glaubensanspruch angemessen sind und die Wirklichkeit im ganzen sowie die Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens auszudrükken vermögen". Insbesondere zeige sich die Notwendigkeit einer eigenständigen Philosophie innerhalb des theologischen Studiums darin, „daß die für ein *sinnvolles Reden von Gott* unabdingbaren Voraussetzungen nicht anders als philosophisch dargelegt und gerechtfertigt werden können", und zwar, wie das Dokument meint, „in ausschließlich von der Philosophie selbst zu erbringenden Entwürfen und Argumentationsgängen, wie sie in der Tradition der Philosophie vornehmlich durch die Disziplin der *Metaphysik* entwickelt worden sind".

Philosophie als eigenständiger Studiengang

Gegenüber den Einzelwissenschaften soll die Philosophie dem theologisch Gebildeten vor allem die „*Orientierung im ganzen*" ermöglichen und die „letzten Gründe" eruieren. Da der Rückgriff auf Ergebnisse der Human- und Gesellschaftswissenschaften noch nicht als solcher schon Ausweis einer auf Wahrheit, Freiheit und Personalität gerichteten Rationalität, der auf den umfassenden Glaubensanspruch verwiesenen Theologie allein angemessen sei, bedürfe es der „bleibenden Vermittlungsleistung der Philosophie", die alle partikularen Resultate überhaupt erst als solche identifiziere, sie in ihrer Bedingtheit und Relativität begreife und in den umfassenden Kontext des absoluten Daseinssinnes einordne.

Von dieser hohen Aufgabe, die das Papier der Philosophie innerhalb der theologischen Ausbildung zuweist, ist auch die Doppelposition der Philosophie innerhalb des Gesamtstudiums zu verstehen: einmal als *philosophische Propädeutik* während der ersten vier Semester, zum andern als die eigentlichen theologischen Semester *begleitenden philosophischen Studienveranstaltungen.* Allerdings bleibt angesichts des hohen Ranges, der der Philosophie zuerkannt bzw. für sie gefordert wird, der schon im sogenannten Jaeger-Plan 1968 vorgesehene Anteil an Studienveranstaltungen von zwanzig Semesterstunden von insgesamt zweihundert relativ gering. Es ist nicht zu sehen, wie beim Philosophiestudium, das nicht nur einige Grundbegriffe theologisch gebrauchsfertig macht, sondern philosophisches Denken geschichtlich und systematisch – auf die Geschichte der Philosophie wird besonders Wert gelegt – in einem ausreichenden Umfang vermittelt, inhaltlich bewältigt werden kann.

Situation insgesamt eher miserabel denn gut

Trotz dieser ungelösten und wenn überhaupt wohl nur innerhalb einer *generellen Neustrukturierung theologischer Ausbildung,* die weniger von einem innertheologischen als von einem das gesamte Dasein reflektierenden Wirklichkeitsbezug ausginge, lösbaren Gretchenfrage, sollte das Papier nicht unterschätzt werden. Es vermittelt zwar kaum neue Erkenntnisse, setzt auch keine neuen Daten und ist weder das erste noch das präziseste Papier, das sich des Anliegens Philosophie im Theologiestudium annimmt.

Das Bemühen, philosophischem Denken in der theologischen Ausbildung wieder mehr Raum zu geben, begleitet bereits die ganzen letzten zwanzig Jahre. Und manches aus der Gesamtkirche kommende Papier, so auch das im Anhang abgedruckte Rundschreiben der römischen Unterrichtskongregation von 1972 (vgl. HK, April 1972, 178 ff.), ist streckenweise wenn nicht präziser, sondern doch realistischer. Das gilt sogar für das wegen seiner heilsgeschichtlichen Orientierung gewiß nicht primär an systematischer Philosophie interessierte Dekret des Zweiten Vatikanums über die Priesterausbildung, wenn es in Nr. 15 empfiehlt, ganz besonders „auf den engen Zusammenhang der Philosophie mit den wirklichen Lebensproblemen und den Fragen [zu achten], die die Studenten innerlich bewegen".

Man hat den Eindruck, daß dem jetzt vorliegenden Text im Gegensatz zum Konzil gerade diese Einfühlung schwerfällt. Aber wenn quantitativ und qualitativ gerade an den deutschen theologischen Fakultäten die Situation der Philosophie sehr unterschiedlich ist, so ist die Situation insgesamt doch eher miserabel denn gut. Und das dürfte nicht nur mit der fehlenden Motivation der gegenwärtigen Studenten- bzw. Theologengeneration für Fragen der spekulativen Philosophie zusammenhängen. Daß gerade eine Theologie, die den Glauben in einer profanen Welt wissenschaftlich reflektieren muß, auf die Philosophie als Medium des Verstehens und Begegnens nicht verzichten kann, wird niemand bestreiten. Daß Theologie mehr denn je dazu neigt, sich in ihren eigenen Positivismus zurückzuziehen, dürfte keine Fehleinschätzung sein. Und die Gefahr, daß mehr noch die Kirche in ihrer Praxis als die Theologie selbst mangels philosophischer Schulung ihres Personals, sei es von den Einzelwissenschaften, sei es von der gesellschaftlichen Praxis her, mehr und mehr in *Ideologieabhängigkeit* gerät oder vordergründigen Zeitströmungen aufsitzt, ist real.

Alles, was die Funktion der Philosophie innerhalb der theologischen Gesamtausbildung stärkt, ist deshalb schon an sich von Nutzen.
Allerdings sind gerade deswegen einige Fragen an das Papier als ganzes,

zu seinem grundsätzlichen wie zu seinem praktischen Teil, zu stellen.

Was geklärt werden müßte

Die erste Frage: Das Papier plädiert zwar für einen *„offenen Philosophiebegriff"*. Es meint damit nicht allein, daß eine bestimmte geschichtliche Erscheinungsform von Philosophie, selbst wenn sie mit theologischem Denken eng verbunden ist, auch für die Theologie nicht *die* verbindliche Philosophie sein kann – von der „mittelalterlichen Scholastik" spricht das Papier nur noch im Sinne „erinnernder Vergegenwärtigung". Es betont so auch nicht bloß den Abschied von „endgültigen, nicht übertretbaren Entwürfen", sondern will damit sagen, „daß jenes Vernunftverständnis, das zu ihr zur Philosophie antreibt, überall wirksam wird, wo um menschliches Dasein letzte Fragen aufbrechen". Aber dieser Ansatz wird nicht entfaltet. Man bekennt sich zu dem für die neuzeitliche und speziell für die Gegenwartsphilosophie selbstverständlichen Pluralismus der Methoden und Richtungen und weist an die daraus für Studenten entstehende Schwierigkeit hin, mit solcher Philosophie überhaupt etwas anfangen zu können. Aber irgendwie erscheint die auf den „klassischen" Metaphysikbegriff konzentrierte Schulphilosophie doch als die unbestrittene Denkweltmacht Nummer eins.

Daß die Philosophie sich im Gang neuzeitlicher Denkabwicklung selbst *grundlegend* gewandelt hat, wird in dem Papier kaum bedacht. Es wird eingeräumt, daß die Einzelwissenschaften gerade in der Lösung aus der Umklammerung durch die Philosophie ihre großen Erfolge errungen haben, aber es wird kaum registriert, daß die anthropologischen Einzelwissenschaften, gegenwärtig vor allem die Sozialwissenschaften, dazu neigen, Philosophie zu ersetzen, sondern von ihren Fragestellungen her ihre eigenen Philosophien zu entwickeln oder gar ihrerseits Philosophie zu werden. Was das für die Stellung der Philosophie als eigenständige Disziplin bedeutet, müßte gerade im Interesse theologischer Bildung geklärt werden.

Die *zweite Frage:* Wenn Philosophie schon – was eingeräumt wird – kein Denkmonopol in „letzten" Fragen hat – der Zugang zu ihnen öffnet sich im Normalfall ohnehin über lauter vorletzte –, dann müßte gerade das Verhältnis der Philosophie zu den verschiedenen anthropologischen Disziplinen neu bestimmt werden. Sollte es Zufall sein, daß in dem Dokument gerade diese kaum angesprochen werden? Geht es an, die Humanwissenschaften einfach den „praktischen Disziplinen der Theologie" zuzuordnen? Gerade wenn Philosophie den „letzten" Fragen lebensnah nachgehen will, müßte sie vor allem um das bekümmert sein, was *in den Humanwissenschaften* an philosophischen Fragestellungen verhandelt wird. Und da Theologiestudenten im Regelfall nicht auf eine wissenschaftliche Laufbahn, sondern auf den seelsorglich oder schulischen Dienst vorbereitet werden und – ebenfalls in der Regel – denkerisch ohnehin mehr „handwerklich" als spekulativ begabt sind, müßte da nicht gerade bei Theologen der Zugang zu philosophischen Grundfragen entschiedener über den Weg humanwissenschaftlicher Fragestellungen gesucht werden?

Philosophieren in der Theologie selbst

Eine *dritte Frage:* Das bischöfliche Dokument fordert die Zweiteilung: Propädeutik *und* Begleitung der theologischen Lehrgänge durch Philosophievorlesungen und Übungen. Man will eine enge Verquickung von Philosophie und Theologie und die endgültige Abwendung vom alten Stockwerkdenken (zuerst Philosophie, dann Theologie). Aber welcher Art soll diese Verquickung sein? Müßte in den theologischen Hauptfächern nicht so gelehrt werden, daß sie deren philosophische Voraussetzungen und „Bestandteile" selbst klären und vermitteln können? Das setzt einerseits eine Einübung in philosophisches Denken voraus, die mehr ist als eine allgemeine Einweisung in philosophische oder auch nur religionsphilosophische Begrifflichkeiten, wenn nicht zu Lasten der Fächer immer wieder bei den Anfangsgründen begonnen werden soll. Andererseits ist zu fragen, ob (unspezifische) zeitweise philosophische Begleitveranstaltungen überhaupt sinnvoll sind? Welchen speziellen Nutzen sollen solche Vorlesungen im Verhältnis zu den theologischen Fächern und innerhalb des Gesamtstudiums haben? Und eine letzte, ganz praktische. Vergleicht man die im zweiten Teil aufgeführten Textkanones empfohlener philosophischer Lektüre, so fällt auf, daß den Lehramtskandidaten (auch) für das höhere Schulamt eine besonders schmalspurige Philosophie zugedacht wird. Warum für Priesteramtskandidaten immerhin „ausgewählte Kapitel" aus Kants „Kritik der reinen Vernunft" empfohlen werden, während sich Lehramtskandidaten mit der Vorrede zur zweiten Auflage selbiger begnügen können sollen, und warum Wittgenstein etwas für Priester, aber nichts für Studienräte sein soll, ist nicht einzusehen. Meint man wirklich, Religionslehrer müßten philosophisch weniger gut gerüstet sein als Liturgen und Prediger? Wenn schon Unterscheidungen, dann wäre wohl eher das Umgekehrte zu empfehlen. *D. S.*

Nervosität in Nicaragua

Die Falschmeldung zum Jahresende von der Ermordung eines katholischen Bischofs in Nicaragua hat die politischen Verhältnisse und die Lage der Kirche in diesem mittelamerikanischen Land wie mit einem Schlaglicht erhellt. Sieht man von den Peinlichkeiten für die Betroffenen ab, die eine falsche Nachricht in die Welt setzten bzw. vorschnell und öffentlich auf sie reagierten, so bleiben eine Reihe von Fakten, die den derzeitigen Zustand von Regierung, Volk und Kirche in Nicaragua deutlich kennzeichnen.

Der Fall Schlaefer

Der Exodus von 1040 Miskito-Indianern aus ihrem Dorf Francia Sirpe durch den Urwald nach Honduras und ihre Begleitung durch den auf Pastoralvisite befindlichen Bischof *Salvador Schlaefer,* Apostolischer Vikar von Puerto Cabezas (vormals Bluefields), machte offenkundig, daß die indianische Minderheit Nicaraguas (250 000 von insgesamt drei Millionen Einwohnern) für die sandinistische Regierung zu einem Unsicherheitsfaktor, wenn nicht zur konterrevolutionären Bedrohung geworden ist. Die relativ autarken Indianerstämme sind politisch in der Bewegung „Misurata" organisiert, die einen autonomistisch-separatistischen Kurs verfolgt. Ihr Führer, *Steadman Fagoth Muller,* und etwa 300 seiner Anhänger waren im vergangenen Jahr wegen „separatistischer Tendenzen" verhaftet, aber unter dem Druck der Bevölkerung und internationaler Indianerorganisationen bald wieder freigelassen worden. Viele von ihnen gingen daraufhin als Konterrevolutionäre („Contras") in den Untergrund nach Honduras.

Der Fall Schlaefer hat gezeigt, daß die Indianer den Sandinisten nicht nur die *grobe Mißachtung ihrer sozio-kulturellen Autonomiebestrebungen* verübeln und sich mit der Evakuierung aus den strategisch wichtigen und inzwischen umkämpften Gebieten an der Grenze ins Landesinnere nur schwer abfinden. Sie wollten „aus religiösen Gründen" nicht länger in einem Land leben, das marxistisch sei, gaben die Indianer von Francia Sirpe als Grund für ihre Auswanderung an. Dahinter ist weniger die Ablehnung einer linken Ideologie zu vermuten als das Mißtrauen gegenüber einer erklärtermaßen areligiösen Regierung, die zudem die offene Konfrontation mit den Bischöfen des Landes nicht scheut. Unter den gläubigen Indianern Nicaraguas, ob sie der katholischen oder der dort verbreiteten Mährischen Kirche angehören, gelten die Sandinisten als Verfolger der Religion und ihnen somit doppelt feindlich gesonnen. Wie sehr Indianer und Konterrevolutionäre die gemeinsame Gegnerschaft zum Regime in Managua verbindet, zeigte die Vorbereitung der Fluchtaktion. 100 bis 200 Mann starke Misura-Verbände überfielen am 20. Dezember von Honduras kommend den Regierungsposten (7 Soldaten) des Indianerdorfs, führten die Indianer zur Grenze und verminten den Rückweg.

Diese Aktion wertete das Regime in Managua als weiteres Indiz für eine ernst zu nehmende Bedrohung aus dem Kampfgebiet im Nordosten des Landes. Während die Regierungstruppen an der südlichen Landesgrenze nach Costa Rica den Konterrevolutionären der oppositionellen „ARDE" weit überlegen sind, droht ihnen im Norden ein zäher Kampf ohne absehbares Ende, wenn die antisandinistischen Verbände noch breitere Unterstützung in der Bevölkerung finden. Die von der sandinistischen Regierung übereilt herausgegebene Nachricht von der Ermordung Bischof Schlaefers ist wohl nur mit der großen Nervosität der sandinistischen Führung zu erklären, die in dem vermeintlichen Vorfall einen Anlaß für ein militärisches Eingreifen der Amerikaner sahen. Zweifellos wäre die Ermordung eines amerikanischen Missionsbischofs in Nicaragua, d. h. die direkte Betroffenheit eines amerikanischen Staatsbürgers, geeignet gewesen, die amerikanische Öffentlichkeit für ein Eingreifen zu gewinnen, wie sich am Beispiel Grenada gezeigt hat.

Verhältnis Kirche–Regime hat sich etwas entspannt

An der übernervösen Verfassung der Regierung, wie sie sich zum Jahresende offenbarte, ist vor allem die amerikanische Politik schuld. Interventionsdrohungen und Dementis, Brüskierungen wie die Visa-Verweigerung für Innenminister *Tomás Borge,* scharfe Polemik, nüchterne Erwägungen (der Kissinger-Kommission) und Gesprächsangebote wechseln einander ab und rütteln an der ohnehin geschwächten innenpolitischen Machtposition der Sandinisten. Während sich die Meinung der Welt über das Revolutionsregime auf Kosten der Realität immer stärker polarisiert, überwiegen im Land selbst Ernüchterung und Enttäuschung, allerdings auf der Basis eines überzeugten „Antisomozismus"; zu den Zuständen vor der Revolution will niemand zurück. Die Kriegshysterie verbreitende Regierungspropaganda scheint mehr die oberen Ränge der Partei zu beeindrukken als die Volksmassen zu mobilisieren, wie die passive Reaktion auf das Wehrpflichtgesetz zeigte.

Das Volk hat den zermürbenden und verlustreichen Kampf gegen die Contras zu fürchten begonnen und die Kosten der amerikanischen Politik, die (wie in El Salvador) mit ihrer militärischen Unterstützung zwar eine Entscheidung intendiert, aber derzeit nur eine unabsehbare Verlängerung der blutigen Auseinandersetzungen bewirkt. Die Zahl von 5000–10 000 politischen Gefangenen trägt auch nicht zur Reputation des sandinistischen Regimes bei, das sich nach dem Sturz Somozas vor viereinhalb Jahren noch großmütig zeigte. Der Ankündigung freier Wahlen für 1985 mag man in Nicaragua nicht so recht glauben; sie wäre nach der augenblicklichen Stimmung im Land von den Sandinisten nicht zu gewinnen.

Das angespannte Verhältnis zwischen den sieben katholischen Bischöfen des Landes und der Regierung hatte sich in den letzten Monaten des vergangenen Jahres allein dadurch gebessert, daß beide Seiten den Kontakt wiederaufnahmen und zu einem Gespräch zusammentrafen. Die Nachricht von der angeblichen Ermordung Bischof Schlaefers schuf jedoch eine Situation, in der – da für diplomatische Rhetorik keine Zeit blieb – die Schwäche der kirchlichen Position offenkundig wurde. Eine Verhandlungsbasis entstand erst, als die Bischöfe, aus Honduras informiert, daß der Bischof möglicherweise noch lebe, auf die Reaktionen der Weltkirche verweisen konnten (darunter das verfrühte, aber gerade dadurch hilfreiche Telegramm des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Höffner*) und forderten, daß die Falschmeldung korrigiert und die Flüchtenden nicht, wie zu befürchten war, angegriffen würden.

Bischof Schlaefer äußerte sich auf honduranischem Boden (und vor

Konterrevolutionären) sehr zurückhaltend. Er nahm nicht zu den politischen Vorgängen Stellung, sondern erläuterte lediglich seine pastorale Entscheidung, zusammen mit einem nordamerikanischen Kapuziner und zwei nicaraguanischen Diakonen die Dorfbewohner auf ihrer Flucht zu begleiten, nachdem man ihn nachdrücklich darum gebeten und auf die Gefahren des verminten Rückweges aufmerksam gemacht habe.

Dieses Ereignis zeigte deutlich, daß die nicaraguanische Kirche ohne Öffentlichkeit politisch kaum etwas in Bewegung zu setzen vermag. Reaktionen aus aller Welt und die prompte Reise von Adveniat-Geschäftsführer, Weihbischof *Emil Stehle* nach Managua vermittelten den notwendigen Grad an Öffentlichkeit für Verhandlungen der Bischöfe mit der Regierung und so etwas wie gesamtkirchliche Solidarität, die von der Bevölkerung in den Weihnachtsgottesdiensten Berichten zufolge dankbar registriert wurde.

Von Vorteil für die politischen Kontakte der Kirche dürfte der Wechsel an der Spitze der nicaraguanischen Bischofskonferenz sein. Der neue Vorsitzende, Bischof *Pablo Vega* von Juigalpa, ist bisher wenig hervorgetreten. Der bisherige Vorsitzende, Erzbischof *Miguel Obando y Bravo* von Managua, der schärfste Kritiker der Sandinisten unter den Bischöfen, wurde Vizepräsident.

Ideologische Fixierungen verdecken Realität

Die Affäre Schlaefer hat glücklicherweise keine neue mittelamerikanische Krise heraufbeschworen. Die Berichterstattung über den Vorgang offenbarte jedoch, wie polarisiert und ehern vorgefaßt die Meinung über die politische Lage Nicaraguas und Mittelamerikas hierzulande ist. Von „Ausrottungsfeldzügen" der Sandinisten gegen die Indianer war zu lesen und von „Konzentrationslagern", ein Begriff, der bekanntlich mehr aussagt als sein bloßer Wortsinn und für die neuerrichteten Indianerdörfer kaum die adäquate Bezeichnung ist. Andere Medien und Publikationen schwärmen von Erntebrigaden in umkämpften Gebieten und einem „Menschenschild" an der Grenze zu Honduras. In dem Erfahrungsbericht eines österreichischen katholischen Publizisten findet sich das bemerkenswerte Resümee: „Atmosphärisch überwiegt der Eindruck eines von einem geschlossenen politischen Willen geprägten Landes!" Die Beurteilung kirchlicher Entwicklungen in dem mittelamerikanischen Land ist ebenfalls nicht frei von ideologischen Fixierungen. Dazu gehört die Verteufelung der sogenannten Volkskirche („Iglesia popular), die, aus einigen allerdings großzügig finanzierten Gruppen bestehend, weder das – traditionell kirchentreue – nicaraguanische Volk repräsentiert noch sich von der offiziellen Kirche losgesagt hat. *G. B.*

Bisher zu sehr auf den inneren Kreis konzentriert

Folgerungen aus dem Österreichischen Katholikentag

Katholikentag und Papstbesuch in Österreich (vgl. HK, Oktober 1983, 465–484), jene beiden Ereignisse, die schon in den ersten spontanen Reaktionen in überraschender Einhelligkeit außerordentlich positiv beurteilt wurden, erzielen auch in der Distanz ein überaus zustimmendes Echo. So ergab sich durch Untersuchungen des Österreichischen Rundfunks (ORF), daß 4,3 Millionen Österreicher – das sind 73% der Gesamtbevölkerung – zumindest einen Fernsehbericht über Katholikentag und Papstbesuch gesehen haben. 16% aller Österreicher sahen „alle oder fast alle" Sendungen, 28% „ziemlich viele", 29% „einige wenige" und nur 27% „fast keine oder gar keine". Allein 1,7 Millionen Fernseher schalteten die TV-Übertragung der Papstmesse im Wiener Donaupark ein und gaben ihr die hohe Note 4,8. Der einzige Wermutstropfen dieser quantitativen Bilanz: 53% der Jugendlichen zwischen 14 und 19 Jahren haben „fast keine oder keine" Sendung dieser Art gesehen.

Echo mit Nachwirkungen

Die insgesamt unerwartet starke Beteiligung an den Übertragungen vom Österreichischen Katholikentag und Papstbesuch hat die Verantwortlichen im ORF so überrascht, daß sich ORF-Generalintendant *Gerd Bacher* in einem Schreiben an alle ORF-Mitarbeiter, die an der Berichterstattung über Katholikentag und Papstbesuch beteiligt waren, bei diesen ausdrücklich bedankte. In dem Schreiben hieß es u. a.: „Kaum ein zweites Mal, seit ich die Ehre habe, dieses Haus zu führen, ist mir in Gesprächen, Briefen und Telefonaten ein derartiges Ausmaß an Anerkennung und Dankbarkeit seitens unseres Publikums entgegengekommen ..."

Auch der Inhalt der Veranstaltungsserie im Herbst wurde sehr positiv beurteilt. Laut Infratest des ORF meinten 74% der Befragten, die Aussagen des Papstes über Themen des Friedens, der Religionsfreiheit und der sozialen Problematik hätten große Wirkung, eine Auffassung, die 61 Prozent der befragten evangelischen Christen und 38% der Befragten ohne religiöses Bekenntnis teilten. „Tief beeindruckt" von der Persönlichkeit des Heiligen Vaters zeigten sich 73% aller Befragten, 50% der Evangelischen und 49% der Befragten ohne religiöses Bekenntnis.

Diese Zahlen sind besonders bemerkenswert, wenn man bedenkt, wie viele *Wellen des Kirchenkampfes* über Öster-

reich hinweggezogen sind – vom aggressiven, kirchenkämpferischen Liberalismus des vorigen Jahrhunderts über die „Los-von-Rom-Bewegung" Schönerers und seiner Alldeutschen bis zum Austromarxismus der zwanziger Jahre und zum Nationalsozialismus. Aber auch die jüngste Vergangenheit hat ihre Spuren hinterlassen: Nicht weniger als 424 000 Menschen sind seit 1958 in Österreich aus der katholischen Kirche ausgetreten. Diese *Kirchenaustrittswelle,* die seit der Studentenrebellion in den sechziger Jahren immer neue Höhepunkte erreichte und erst Ende der siebziger Jahre allmählich abzuflauen schien, schnellte 1982 aus Gründen, die noch nicht geklärt sind, plötzlich abermals zu neuen Rekordwerten empor: Allein in diesem Jahr verließen 32 266 Personen die katholische Kirche. 52 Prozent dieser Austritte entfielen auf Wien, wo 20 Prozent der österreichischen Bevölkerung leben. Diese besorgniserregende Zahl erinnert an das Jahr 1927, als im Gefolge der ersten großen gewaltsamen Bürgerkriegs-Auseinandersetzungen in Wien mehr als 28 000 Menschen aus der katholischen Kirche austraten.

Vor diesem historischen Hintergrund wird es verständlich, daß Verantwortliche in der Führung der Kirche in Österreich dem Katholikentag und Papstbesuch 1983 mit einigem Bangen entgegengesehen haben, wie sich erst jetzt in voller Deutlichkeit herausstellt. So erklärte der Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König,* zu Weihnachten in einem Zeitungsinterview, er habe gefürchtet, das Wiener Stadion bei der Jugendkundgebung und der Heldenplatz bei der „Europavesper" würden halb leer bleiben: „Ich hatte gefürchtet, irgendwo müßten beim Papstbesuch doch Stänkerer stehen, müßten Blumentöpfe von Balkonen fallen. Ich habe mich getäuscht." Für ihn sei dies nach vielen Jahrzehnten, in denen er es mit der Erfahrung eines vielfach verschütteten Glaubens zu tun hatte, das schönste Erlebnis seines Lebens gewesen.
Die bedrängende Zahl von Kirchenaustritten, von denen die evangelische Kirche in Österreich – ebenfalls mit dem Schwerpunkt Wien – ebenso heimgesucht wird, bewog die österreichischen Bischöfe, sich schon bei ihrer ersten Konferenz nach dem Katholikentag unter dem Motto „Versöhnung" mit einem persönlichen Appell an jene Menschen zu wenden, die aus der Kirche ausgetreten sind (vgl. HK, Januar 1984, 6).

Da der Anlaß, gewiß nicht die Ursache von Kirchenaustritten häufig im Kirchenbeitrag zu suchen ist, wurde verschiedentlich vorgeschlagen, gleichzeitig mit diesem Appell eine „Amnestie" für säumige *Kirchenbeitragszahler* zu erlassen. Dazu kam es jedoch nicht, da die Sorge vor Mißverständnissen und vor einem etwaigen Zusammenbruch der Zahlungsmoral überwog. Im internen Kreis verstummen aber Zweifel am Kirchenbeitragssystem nicht. Kardinal König hatte schon Monate vor dem Katholikentag in einem Interview durchblicken lassen, er könnte sich in einer langfristigen Perspektive vorstellen, daß die Kirche eines Tages von diesem System der Kirchensteuer abgehen werde. Interne Proteste von Finanzkammer-Experten und anderen Besorgten stoppten damals den Beginn einer öffentlichen Diskussion über diese heikle Frage. Die Sorge um die Kirchenaustritte ist jetzt, nach dem Katholikentag, wieder deutlich in den Vordergrund getreten, und damit stellen sich in der Diskretion interner Gremien die Fragen zum Kirchensteuersystem neu.

Neue Wege in der Jugendarbeit

Eine weitere Konsequenz des Katholikentages und Papstbesuches zeigt sich in der mittlerweile recht intensiv gewordenen Beratung neuer Wege, Inhalte und Formen kirchlicher *Jugendarbeit.* In einer Konferenz vor Weihnachten, an der eine ganze Reihe von Bischöfen und Amtsträger der Katholischen Jugend teilnahmen, sind in diesem Zusammenhang offene Worte gesagt worden. *Egon Kapellari,* der neue Jugendbischof, schilderte in einem Interview auch gegenüber der Öffentlichkeit die Lage recht ungeschminkt: „Die meisten Pfarren erreichen kläglich wenig Jugend. Aber auch die Gliederungen der Katholischen Jugend erfreuen sich selten einer größeren Zahl. Sie versuchen dies durch Bildung von Eliten wettzumachen, setzen sich aber oft durch kirchenkritische oder politische Initiativen vom Großteil der sonstigen katholischen Jugend ab. Diese andere katholische Jugend ist aber viel zahlreicher, als man oft weiß oder wahrhaben will. Man trifft sich bei Jugendtreffen und Wallfahrten in Rom, Assisi, Taizé und im Inland, bei liturgischen Nachtwachen und bei vielfältiger sozialer Diakonie. Ein großer Teil der Jugendlichen erwartet von der Kirche vor allem religiöse, nicht politische Anstöße."

Damit ist der *Konflikt* angedeutet, der schon seit geraumer Zeit gerade im Jugendbereich der Kirche zu beobachten ist: Auf der einen Seite stehen die Jugendstellen der „offiziellen" Katholischen Jugend, die viel Mühe im Zusammenhang mit gesellschaftsverändernden Initiativen setzen und sich dabei in manche komplizierte Strukturprobleme verheddern. Auf der anderen Seite legen junge Kapläne, die noch in ihrer Seminarzeit den Pendelausschlag in die entgegengesetzte „spirituelle" Richtung erlebt haben, das Schwergewicht auf religiöse Besinnung, auf Einkehrtage und Wallfahrten, und scheren sich um das „gesellschaftliche Geplauder", wie sie es nennen, nicht. Daneben steht die Mehrheit der Pfarrer, die sich um die Diözesanjugendstellen überhaupt nicht mehr kümmern, die nur noch über das „viele Papier" klagen, das diese Institutionen produzieren, und die – wenn überhaupt – Jugendarbeit ausschließlich nach ihrem privaten Gusto betreiben. Das Ergebnis: Es gibt nur noch eine relativ kleine Schar wirklich organisierter und systematisch geführter Jugend.

Das volle Stadion mit jungen Leuten beim Katholikentag war daher die eigentliche Überraschung jener Tage, die bis heute nachwirkt. Die mancherorts überbordende Begeisterung der Jugend für den Papst war ein Indikator dafür, daß der Kreis der jungen Menschen, die sich für Jesus Christus, Religion, Kirche interessieren, viel größer ist,

als allgemein angenommen wird. Diese Jugend ist jedoch in Österreich führungslos, auch orientierungslos, sie ist eine „Herde ohne Hirten", wie P. *Alois Kraxner*, der geistliche Assistent des Katholikentages, in einer beachtenswerten Nachbetrachtung zu den Ereignissen im Herbst schrieb. Der stürmische Beifall, den der Papst gerade von jungen Leuten erhielt, mag damit zusammenhängen, daß die Jungen im Heiligen Vater ein Vorbild, eine Vaterfigur erkannten. Er redete die Jugend geduldig, väterlich an, sagte ihnen aber dabei ganz ungeschminkt, was er sich dachte. In vielen Ortskirchen fehlt jede derartige Anrede der Jungen, meist gibt es nicht einmal den Versuch, über ein paar „Brave", die ohnehin zur Stelle sind, hinauszugelangen.

Überraschende Erkenntnisse

Die Frage für die Zukunft, die Prälat *Karl Strobl*, Ideengeber und Architekt mehrerer österreichischer Katholikentage, formulierte, lautet somit: Wie sieht die *Form der Gemeinschaft* aus, die in Hinkunft den jungen Menschen eine Lebensentfaltung in Geist und Ordnung ermöglicht? In der Praxis heißt dies, daß zwischen der weltverändernden und der betenden Jugend in der Kirche eine Verbindung hergestellt werden muß. „Die Betenden sollen mehr tun, die Gesellschaftsveränderer sollen mehr beten", sagt der Leiter eines diözesanen Seelsorgeamtes lakonisch, und hinter diesem simpel klingenden Rat steckt eine tiefere Weisheit. Mit Strukturveränderungen allein wird man jedenfalls der Krise kirchlicher Jugendarbeit nicht beikommen. Wichtiger wären *vertrauensbildende Maßnahmen* in Richtung Jugend. „Wir müssen wieder mehr an die Jugend glauben", fordert ein erfahrener Seelsorger. „Mit der Jugendveranstaltung im Wiener Stadion kann sich keine andere Veranstaltung seit Kriegsende messen. Sagen wir jetzt nicht, daß das eine ‚ganz andere Jugend' gewesen ist. Das wäre eine große Täuschung. Schauen wir vielmehr, was dieser Jugend von heute in spezieller Weise eigen ist. Dort sollten wir einhaken. Dazu ist freilich notwendig, daß wir im Jugendbereich wirklich investieren und entsprechend ausgebildete Menschen einsetzen." Womit auch die Frage nach der Qualität der Vorbereitung von Priestern und verantwortlichen Laien im Jugendbereich gestellt ist. Auf gesamtösterreichischer Ebene und in den Diözesen gibt es zur Zeit über alle diese Probleme intensive Beratungen. Entscheidungen müssen folgen. Denn der Katholikentag hat es unmöglich gemacht, daß die Frage der Jugend weiterhin verdrängt oder einigen „Zuständigen" zugeschoben wird.

Jenseits solcher wichtiger Einzelbereiche haben Katholikentag und Papstbesuch auch Reflexionen zur kirchlichen Gesamtsituation in Österreich provoziert. Dabei kommt es zu einigen recht überraschenden Erkenntnissen:

1) Im Gegensatz zu vielen Warnungen vorher hat sich die *Verknüpfung von Katholikentag und Papstbesuch* als äußerst günstig erwiesen. Papst Johannes Paul II. selbst sagte erst kürzlich bei einer Begegnung mit Verantwortlichen des Österreichischen Katholikentages im Vatikan, er sei recht skeptisch über die Verbindung der beiden Ereignisse gewesen, müsse aber gestehen, daß ihm diese Gestaltung sehr zugesagt habe.

2) Viel mehr Menschen sind gläubig, als „Insider" der Kirche manchmal annehmen. Offenbar gibt es so etwas wie eine *„Arroganz der Elite"* auch in der Kerngemeinde der Kirche. Dazu gesellt sich nicht selten noch der Pessimismus der Unglückspropheten in der Kirche, vor denen schon Johannes XXIII. warnte. Die Tatsache, daß nach den bei der Papstmesse im Wiener Donaupark 200 000 gratis verteilten Katholikentagskreuzen inzwischen weitere 400 000 derartige Kreuze ausgegeben worden sind, spricht jedenfalls dafür, daß der Hunger nach religiösen Zeichen und Inhalten nicht so gering ist, wie oft gemeint wird. Die hohen Auflagen der Papstansprachen, die binnen kurzem vergriffen waren, deuten in die gleiche Richtung.

3) Das religiöse Interesse bei vielen Menschen *außerhalb des Kreises der regelmäßigen Kirchgänger* ist nach einem selbstkritischen Hinweis von P. Alois Kraxner durch die Konzentration auf die Gemeinde in den vergangenen Jahren pastoral vernachlässigt worden: „Ohne die Bemühungen um lebendige Gemeinden zurückzustellen, müssen wir nach Wegen suchen, um dem anscheinend doch viel weiter verbreiteten religiösen Interesse entgegenzukommen." Die Ergebnisse des Katholikentages und Papstbesuches werfen auch die Frage auf, ob diese Vernachlässigung nicht auch auf eine Schwächung des missionarischen Engagements zurückzuführen ist. Manche Gemeinde dürfte der Versuchung erlegen sein, sich mit der scheinbaren Behaglichkeit einer kleinen Herde zufriedenzugeben.

4) Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß die *Fernstehenden* von den Ereignissen des Katholikentages und Papstbesuches in besonderer Weise ergriffen worden sind. Dazu dürfte nicht nur die persönliche Ausstrahlung des Papstes beigetragen haben, sondern auch der einladende, offene Charakter aller Veranstaltungen, der durch keine falschen Töne eines neuen Triumphalismus gestört wurde. Diese Offenheit und die Anerkennung der innerkirchlichen Pluralität ermöglichte es, daß ein „Katholikentag von unten" in Verbindung mit dem Papstbesuch vermieden werden konnte.

Schwierigkeiten mit der pluralen Welt

5) Katholikentag und Papstbesuch haben eine *Welle des Wohlwollens* gegenüber der Kirche ausgelöst. Dadurch hat sich die allgemeine Atmosphäre etwas geändert. Boulevardzeitungen meldeten bereits, daß es nun plötzlich viel mehr Teilnehmer am Gottesdienst gebe. Eine stichprobenweise Befragung von Pfarrern gibt jedoch wenig Anhaltspunkte für eine derartige pauschale Behauptung. So jäh dürften sich emotionale Strömungen nicht in konkreten Fakten niederschlagen. Die allgemeine Stimmungslage ist aber gewiß anders geworden, auch in der Kirche, wo es wieder mehr Selbstvertrauen gibt.

6) Sowohl die Bundesregierung, eine „kleine" Koalition von SPÖ und FPÖ, als auch die sozialistisch dominierte Stadt Wien unterstützen den Katholikentag und auch den Papstbesuch in vielfacher Weise, auch finanziell. An Veranstaltungen des Katholikentages nahmen Politiker aller demokratischen Parteien als Ehrengäste teil, doch außer dem Bundespräsidenten kam kein einziger Politiker zu Wort. Damit zeigt sich, daß die Grundforderung des „Mariazeller Manifestes" vom Österreichischen Katholikentag 1952, die Kirche solle auf sich selbst und nur auf sich selbst gestellt sein, weitgehend verwirklicht ist. Karl Strobl ist zuzustimmen, daß damit auch ein *Ende eines spezifisch österreichischen Antiklerikalismus,* Antiliberalismus und Antisozialismus markiert wird. Gleichzeitig werden freilich auch die *Grenzen des Mariazeller Manifestes* deutlich: Die weitgehende politische Enthaltsamkeit vieler Katholiken zeigt eine Tendenz zum Rückzug aus dem öffentlichen Raum an, die bedenklich ist. Daher wurde schon in der Vorbereitung und dann in der Nacharbeit des Katholikentages der Ruf nach *neuen Formen praktizierter Weltverantwortung* der Christen laut.

7) Als in dem auf Hochglanz geputzten Dom zu St. Stephan in Wien die Scheinwerfer aufflammten, flüsterte eine Teilnehmerin: „Ich habe gar nicht gewußt, wie schön der Dom ist." Ähnliches ist bei diesem Katholikentag und beim Papstbesuch der Kirche in Österreich zugestoßen: Von dieser bescheidenen, aber ihre Überzeugung deutlich äußernden Kirche mit der Einladung an alle Menschen waren viele überrascht, die seit Jahren das Alltagsgesicht dieser Kirche mit ihren Grauschleiern kennen. „Diese Botschaft hat anders geklungen als unsere Predigten", bekannte ein Priester unter dem Eindruck der Septembertage. Manches von dem „anderen Klang" sollte sich gegenüber der nun wieder entfaltenden Routine durchsetzen.

8) Besondere Aufmerksamkeit verdient der Hinweis von P. Kraxner, daß die Katholiken *Schwierigkeiten mit der weltanschaulich und religiös pluralen Welt* haben, in der sie leben. Die Tatsache der pluralen Welt sei wohl zeichenhaft bejaht worden, indem der Papst die Söhne Mohammeds als Vorbilder hinstellte und der Präsident des Katholikentages ein Grußtelegramm der Buddhisten dankend beantwortete: „Die Gegenstimmen aus dem liberalen und sozialistischen Lager zu tolerieren oder wenigstens nicht feindselig zu erwidern ist uns hingegen schwerer gefallen." In dem Umstand, daß sich viele Katholiken in dieser komplexen pluralen Welt nur schwer zurechtfinden, dürfte tatsächlich eine wesentliche Ursache für den Zerfall religiöser Überzeugungen liegen, aber auch manche Aggressionen gegen die Kirche dürften hier ihre Wurzel haben. Die katholische Ratlosigkeit im Zusammenhang mit dem Verbot des Achternbusch-Films „Das Gespenst" (vgl. HK, September 83, S. 429–432) in Österreich kann wohl als Stichwort für diesen Befund angeführt werden. Es wäre eine wichtige Konsequenz des Katholikentages, würde sich in der Kirche ein *gelassenerer Umgang mit den Phänomenen der plural gewordenen Welt* durchsetzen.

Was fehlte bei diesem Katholikentag und beim Papstbesuch, was ist falsch gelaufen, was könnte man besser machen? Diese Fragen haben ihren selbstverständlichen Platz in einer zusammenfassenden Analyse, doch zeigt schon ein kurzer Rückblick, daß es nach diesem Katholikentag kaum öffentliche Kritik gab. Die säkulare Presse, die sonst die Kirche gerne als Sündenbock behandelt und die vor der Ankunft des Papstes da und dort mit kritischen bis boshaften Bemerkungen zur Stelle war, ließ nachher selbst den leisesten Ansatz von Kritik verstummen.

Stärker Wege zu den Menschen finden

In internen Diskussionen war man freimütiger. „Insider" kritisierten die Entscheidung der Bischofskonferenz, die den *Vorschlag eines neuerlichen Delegiertentages* in Salzburg ablehnte. Aus diesem Beschluß kann man die Tendenz herauslesen, daß es in der Hierarchie nach wie vor starkes Unbehagen gegenüber gesamtösterreichischen kirchlichen Gremien und Institutionen gibt, was die Handlungsfähigkeit der Kirche in Österreich und ihre internen Kommunikationsmöglichkeiten sehr erschwert. In Laienorganisationen befand man, daß während des ganzen Katholikentages zu wenig Laien zu Wort gekommen seien. Auch die dialogischen Möglichkeiten seien zu wenig genützt worden. In den Papstreden wünschten sich manche mehr Raum für Spontanes, was gerade diesem Papst ohnehin gelegen wäre – und überhaupt wäre weniger Regie mehr gewesen. Für eine nächste Großveranstaltung der österreichischen Katholiken wurde mehr Bescheidenheit gewünscht, ein neuer, einfacher Stil für die Zukunft – weniger pompös, weniger aufwendig.

Der Gesamteindruck verändert sich durch diese und ähnliche Einwendungen nicht: Katholikentag und Papstbesuch erwiesen sich auch in der distanzierten Betrachtung als ein Ereignis, das alle Erwartungen übertraf und das den Katholiken in Österreich neue Zuversicht gab. Hoffnungen auf eine abrupte Änderung bestehender Überzeugungen oder Lebenspraktiken können daraus allerdings nicht abgeleitet werden: Aus einer im Jänner 1984 veröffentlichten Umfrage des Fessel-Instituts geht hervor, daß 55% der Österreicher Jesus Christus nicht als Sohn Gottes annehmen, 54% sind gegen ein Verbot der Abtreibung und 78% teilen die Lehrmeinungen des Papstes über die künstlichen Formen der Geburtenregelung nicht. Trotzdem bezeichnen sich 79% der Österreicher selbst als „gläubig", wenn auch der Glaube an einen Gott, zu dem man persönlich beten kann, laut Umfrage bei 55% der Befragten fehlt. Der geistliche Assistent des Katholikentages empfahl angesichts dieser Situation, die durch die Meinungsforschung freilich nur recht oberflächlich aufgehellt werden kann, kürzlich eine Doppelstrategie: Einerseits sollten alle Bemühungen, die Kirche erlebbar zu machen, fortgesetzt werden, andererseits müßten „stärker Wege zu den Menschen gefunden werden, die vielleicht in den Dogmen und manchen moralischen Vor-

schriften nicht mit der Kirche übereinstimmen, aber doch dem Glauben näher sind. Vielleicht haben wir uns in letzter Zeit doch zu sehr mit allen unseren Sorgen auf den inneren Kreis der Kirche konzentriert und den Glauben jener Leute, die am inneren Leben der Kirche nicht teilnehmen, zu gering geachtet und oft zu leichtfertig von einem ‚Gesundschrumpfen' der Kirche gesprochen."

Fritz Csoklich

Erneuerungswillig und konservativ

Welche Werte die französische Gesellschaft prägen

Einen ausgezeichneten Spiegel der französischen Gesellschaft, wie sie wirklich ist und nicht wie sie oft nur erscheint, ist eine im November 1983 von einer Arbeitsgruppe des französischen Planungsamtes veröffentlichte Untersuchung über die Veränderungen der Lebensgewohnheiten und über die wahrscheinlich zukünftigen Lebensweisen (Comment vivrons-nous demain? – Rapport du groupe long terme „Changements des modes de vie" – Documentation Française, Paris).

Zwei sozialistische Parlamentarier standen an der Spitze dieser Arbeitsgruppe, deren Bericht schon deswegen eine gewisse sozialistische Orientierung besitzt, d. h. von der Annahme oder der Erwartung ausgeht, daß Frankreich einer neuen Gesellschaftsordnung und auch einem neuen Lebensstil zustrebt. Großes Gewicht legt die Untersuchung daher auf wünschenswerte Veränderungen im Verhältnis des Menschen zur Arbeit und auf die Überflügelung der Arbeit in der Wertskala durch die Freizeit.

Mehr Kreis- als Spiralenbewegung

Auf vielen Seiten wird erläutert, was alles anders geworden ist. Sobald sich jedoch der Blick auf die Zukunft richtet, setzt sich die realistische Erkenntnis durch, daß fast alles gleich geblieben ist und sich die Franzosen nicht auf einer nach oben strebenden Spirale bewegen, sondern eher in einem Kreis, der sie zu ihrem Ausgangspunkt zurückführt.

Die in den letzten Jahren immer wieder gepriesene *Zivilisation der Freizeit* – im Gegensatz zur Zivilisation der Arbeit – wird zum Mythos. Für die Mehrheit besteht die Freizeit aus toten Stunden zwischen zwei Arbeitsperioden, weil sie sich eine vernünftige Nutzung der Freizeit nicht vorstellen kann. An Initiativen zugunsten der Freizeitgestaltung hat es in den letzten zehn bis zwanzig Jahren allerdings nicht gemangelt. Das *Vereinswesen* wird neuerdings vom Staat intensiv gefördert. Die Vereinsstatistik ist zwar befriedigend, hinter der Fassade herrscht jedoch beklemmende Passivität. Nur eine Minderheit ist zur Mitarbeit bereit. Größere Fortschritte erzielten lediglich die *Sportvereine*. Das wesentlich erweiterte *kulturelle Angebot* findet kein genügendes Echo, teilweise, weil es zu stark intellektualisiert ist, hauptsächlich aber, weil die immer wieder erträumte Kutlurrevolution noch in weiter Ferne liegt und sich der Kreis der Kulturträger oder -empfänger – im weitesten Sinne verstanden – kaum vergrößert hat.

Nach langen Ausführungen über die *Anpassung der Familie* an eine neue Welt und ihre strukturelle Auflockerung bestätigt die Studie des Planungsamtes in den folgenden Sätzen das unverkennbare Bedürfnis nach Stabilität und Verwurzelung: „Wie dem auch sei, seit rund 15 Jahren beleuchten die vorhandenen soziologischen Forschungen die Solidität der zwischen den Generationen bestehenden Bande sowie die Intensität des wirtschaftlichen, kulturellen und affektiven Austauschs zwischen den Eltern und ihren erwachsenen Kindern: gemeinsame Reisen, gemeinsame Unterkunft während der Ferien und der Wochenenden, Betreuung der Kinder, finanzielle Beihilfen zur Wohnung, materielle und gefühlsmäßige Hilfe bei Arbeitslosigkeit oder Ehetrennungen. In einer Welt, in der das Individuum immer einsamer und verwundbarer ist, weil es mehr auf seiner Autonomie besteht und sich mitunter auch in seiner wirtschaftlichen Sicherheit bedroht fühlt, bleiben die Familie und die Verwandtschaft ein intensiver Ort der Begegnung und mitunter auch der Geborgenheit."

Am liebsten Herr im eigenen Hause

Das sozialistische Gesellschaftsideal verbindet sich mit der Belebung des Gemeinschaftsgeistes und einer *kulturellen Sozialisierung* oder, anders ausgedrückt, mit einer gewissen Kollektivierung der Freizeitgestaltung. Der Mensch soll sich als Bestandteil der Gesellschaft, der Gruppe fühlen und verhalten. Zu ihrem Leidwesen müssen aber die sozialistischen Berichterstatter eine *deutliche Rückkehr zum Individualismus* feststellen. Der gewünschte Wandel ist nicht eingetreten. Beim Übergang vom Agrarzum Industriestaat wurde der traditionelle individuelle Bewegungsraum enger. Deswegen wollten sich aber die Franzosen keine kollektivierende Gesellschaftsordnung aufdrängen lassen. Ihre Reaktion auf die Verstädterung war die bis zur Vereinsamung reichende Absonderung ihrer privaten Sphäre. Das Fernsehen erleichterte ihnen erheblich diesen Rückzug. Sie entschieden sich im letzten Jahrzehnt außerdem klar und bewußt für das Einfamilienhaus gegen den Wohnblock. Über die Hälfte der Neubauwohnungen entfällt nunmehr auf Einfamilienhäuser, die keine Reihenhäuser nach deutschem Modell sein dürfen, sondern isoliert im Raum stehen und mit einem Zaun umgeben sein sollen. Parallel hierzu sind nunmehr über 50% der Haushalte Eigentümer ihrer Wohnungen. Man will

Herr im eigenen Hause sein und sich damit gegenüber der Gesellschaft abgrenzen.

Die Dramatisierung der Verstädterung hat sich schon deswegen in Frankreich nicht als berechtigt erwiesen, was natürlich schwerwiegende Probleme in den großen Wohnsiedlungen der Vorstädte nicht ausschließt. Der Wunsch nach einer ruhigeren, wenn auch überwiegend egozentrischeren Existenz, meistens verbunden mit dem Bedürfnis, mehr Zeit der engeren Familie zu widmen, veranlaßt eine zunehmende Zahl von Franzosen, sich in Landgemeinden oder Kleinstädten anzusiedeln. Die *Rückkehr aufs Land* im engeren Sinne ist zwar noch eine Randerscheinung, wenn sie auch in Frankreich häufig über den ökologischen Wunschtraum hinausgeht. Der Charakter der Dörfer hat sich aber dank des Zuzugs einer berufsmäßig städtischen Bevölkerung fühlbar verändert.

Daneben ist eine vielseitige *Belebung der kleineren und mittleren Städte* zu beobachten. Die Menschen fühlen sich dort sicherer, geborgener und weniger gehetzt. Hiermit verbessert sich das soziale Gleichgewicht des Landes und die Widerstandskraft seiner Gesellschaft. Ein Bindeglied mit dem Dorf sind andererseits die in Frankreichs besonders zahlreichen Zweitwohnungen, die die mittleren und unteren Einkommensgruppen für ihren Ruhestand erhalten und ausbauen. In irgendeiner Form will man im Boden verwurzelt bleiben und nicht haltlos zum Spielball der Industriegesellschaft werden.

Den französischen Soziologen und Politikern widerstrebt es, den *überwiegend kleinbürgerlichen Charakter der französischen Bevölkerung* anzuerkennen. Sie kommen aber doch nicht um die Erkenntnis herum, daß sich das Proletariat in Frankreich auf einen Teil der Fremdarbeiter beschränkt. Die Verbreitung des Kleinbürgertums untermauert den konservativen Charakter der französischen Gesellschaft, denn zur Bestätigung des eigenen Aufstiegs wird die Tradition der Bourgeoisie meistens von den neuen Kleinbürgern übernommen. Ein Beweis hierfür ist der zunehmende Aufwand in Landgemeinden und Kleinstädten für Hochzeiten, Kommunionen und andere Familienfeste. Etwas überspitzt ausgedrückt, trat an die Stelle des Klassengeistes das *Standesbewußtsein.*

Das Schlußkapitel des Berichts des Planungsamtes enthält Formulierungen, die an vergangene Zeiten erinnern. Es spricht von den Risiken einer auseinanderstrebenden Gesellschaft sowie von der Krise der Autorität und der sozialen Kontrolle. Wegen ihrer mangelnden Neuheit ist besonders die Empfehlung überraschend, die *Schule* zur Lehrstätte der Verantwortung und der Demokratie werden zu lassen. Diese Mission erhielt vor rund 100 Jahren der republikanische Volksschullehrer bei Einführung der allgemeinen Schulpflicht. Wurde auf diesem Wege in einem Jahrhundert nichts erreicht? Oder geht es jetzt darum, auf einem Scherbenhaufen neu aufzubauen? Beide Urteile wären zu hart. Weit überzeugender ist die Feststellung, daß keine Gesellschaft ohne Beachtung einer Reihe von Grundsätzen und Werten lebensfähig ist.

Es ist ein gutes Zeichen für Frankreich, wenn die Verteidiger der Tradition und des Fortschritts zum gleichen Ergebnis gelangen.

Am Elitesystem wird nicht gerüttelt

Mit dem *Platz der Familie* in der französischen Gesellschaft muß man sich etwas eingehender befassen, denn er ist für jede Wertordnung bestimmend. Ein Blick auf die Statistik veranlaßt zu eher negativen Schlüssen. Die Zahl der Eheschließungen geht zurück, diejenige der außerehelich geborenen Kinder nimmt zu, ebenso wie der Prozentsatz der Scheidungen. Innerhalb des westlichen Europas befindet sich Frankreich wie die Bundesrepublik Deutschland in einer Mittellage. Über die Ursachen dieser Entwicklung gibt es keine wirklich überzeugende Untersuchung. Nach so gut wie allen Meinungsbefragungen messen die Franzosen der Familie noch *erhebliche Bedeutung* bei. Es besteht wahrscheinlich auch keine Berechtigung, von einer Erschütterung der Autorität der Eltern gegenüber den Kindern zu sprechen.
Nur eine kleine Minderheit der jungen Menschen bricht endgültig mit dem Elternhaus. Viele Anzeichen weisen auch auf eine *Aufwertung der Großeltern* hin. Es ist daher nicht sicher, daß Frankreich der Kleinfamilie zustrebt. Jede zu starke Absonderung löst korrigierende Gegenwirkungen aus. Das Pendel war im letzten Jahrzehnt wahrscheinlich zu stark in Richtung des egozentrischen Individualismus ausgeschlagen.

Positiv zu werten ist das unverkennbare Bewußtsein der Notwendigkeit der Familie. Diejenigen, die sich den traditionellen Banden entziehen und ein Zusammenleben ohne gesetzlichen Zwang vorziehen, glauben meistens nicht, sich auf dem richtigen Weg zu befinden und gewissermaßen zukunftsträchtig zu leben. Sie rechtfertigen sich mit allerlei Argumenten, beabsichtigen aber keineswegs, ein Modell anzubieten. Der überwiegende Teil der öffentlichen Meinung ist sich auch völlig klar darüber, daß die schwindende Geburtenzahl bedenklich stimmen muß. Man stößt selten auf eine Abdankungsmentalität, die den demographischen Niedergang des europäischen Westens gelassen hinnimmt. Es erhebt sich in Frankreich kaum eine Stimme gegen geburtenfördernde Maßnahmen finanzieller oder anderer Art. Das eigene Verhalten wird allerdings nicht ohne weiteres den anerkannten gesellschaftlichen Erfordernissen angepaßt. Es besteht ein Widerspruch zwischen dem gesellschaftlichen Wunschbild und der Bewertung der eigenen Möglichkeiten.

Ein Zement der Familie ist schließlich der geradezu im Volkscharakter verwurzelte Wunsch nach *Vermehrung und Vererbung materieller und geistiger Güter.* Es gibt hierfür den Ausdruck „Patrimoine", der nicht mit dem Vermögen, dem Erbgut oder dem Eigentum gleichgestellt werden darf. Es handelt sich um alle Güter, die man von den Vorfahren geerbt oder, besser gesagt, übernommen hat. Darin wird auch ein unersetzliches *Bindeglied der Generationen* gesehen. Wiederholt mußten Regierungen auf

eine geplante Erhöhung der *Erbschaftssteuer* verzichten, weil dagegen auch diejenigen protestierten, deren Vermögenswerte nicht die Freigrenze überschreiten. Die sozialistische Regierung hatte sich gerade gegen ihre ideologischen Überzeugungen mit einer vorsichtigen Erhöhung der Erbschaftssteuer für eine kleine Minderheit großer Vermögen zu begnügen.

Wohl in keinem anderen Industriestaat gibt es ebenso *mitgliedstarke und zentralisierte Elternvereinigungen zur Überwachung des Schulsystems.* Die Identifizierung mit einem von einem erheblichen Teil der Franzosen augenblicklich für den qualitativen Niedergang des öffentlichen Schulwesens verantwortlich gemachten Lehrkörper dürfte politisch für die sozialistische Partei verhängnisvoller sein als die Verringerung der Kaufkraft und die Arbeitslosigkeit. In vielen Familien aller sozialen Schichten wird der Fehlschlag beim Abitur als Katastrophe empfunden. Die *Opferbereitschaft für eine den sozialen Aufstieg* versprechende Ausbildung der Kinder steht häufig im umgekehrten Verhältnis zum Einkommen. Gewiß, jedes Jahr tritt eine erhebliche Zahl von Jugendlichen ohne genügende Ausbildung ins Berufsleben ein, aber im letzten Jahrhundert ist zweifellos der Prozentsatz der über das Bildungssystem Aufsteigenden erheblich gewachsen. Bisher hat übrigens keine Regierung gewagt, am *Elitesystem* zu rütteln. Über alle politisch-demagogischen Erklärungen hinweg besitzt es eine solide Grundlage im Volke.

Die Haltung der Jugend

Die Jugend verweigert keineswegs ihre Mitarbeit. Dadurch, daß meistens nur das Negative die Aufmerksamkeit auf sich lenkt, wird das Gewicht des Positiven leicht unterschätzt. Es gibt nicht nur die in Meinungsbefragungen vielleicht mehr suggerierte als objektiv festgestellte lähmende *Zukunftsangst,* die zum Nihilismus zu führen droht, sondern auch der solide Wille, sich im Leben durchzusetzen.

In den Schulen und in den Universitäten gibt es eine nicht kleine Schicht, die nicht weniger hart arbeitet, als es vor fünfzig oder hundert Jahren als üblich galt. Es spricht für die *Vitalität der Jugend,* daß sich nach dem Attentat auf die französische Kaserne in Beirut, das über fünfzig Soldaten das Leben gekostet hatte, spontan, in voller Kenntnis der Gefahr, als Ersatz für die Toten weit mehr Freiwillige meldeten, als benötigt wurden. In einer 1983 durchgeführten Meinungsbefragung bezeichneten sich 62% der Franzosen als in keiner Weise antimilitaristisch gegenüber nur 55% 1981. Der Anteil der proklamierten *Antimilitaristen* ging von 22 auf 17% zurück. 67% der Jugendlichen von achtzehn bis vierundzwanzig Jahren halten die Armee für wirkungsvoll. 52% glauben, daß sie fähige Offiziere und Unteroffiziere ausbildet, und 64% sind davon überzeugt, daß sie die Sicherheit des Landes zu gewährleisten vermag. Bei den meisten Antworten liegt der Anteil dieser Altersgruppe über dem nationalen Durchschnitt. Man darf annehmen, daß die Zahl der Militärdienstverweigerer auch dann nicht wesentlich zunehmen würde, wenn die hierfür gültigen Bestimmungen weniger streng wären.
Zahlreiche mehr oder weniger zuverlässige psychologische Untersuchungen haben andererseits erkennen lassen, daß das Verhältnis zur Arbeit, sowohl der Jugendlichen wie der älteren Menschen, weitgehend positiv geblieben ist, sofern sich die Arbeit mit ihrer Selbstbefriedigung verbinden kann. Die Jugend neigt ferner deutlich *immateriellen Werten* zu. Immer wieder kommt das Bedürfnis nach Glück und Zärtlichkeit zum Ausdruck, ebenso wie nach einer durchaus konstruktiv verstandenen Freiheit, die die Verantwortung nicht ausschließt.
In entgegengesetzte Richtung deutet die *Zunahme der Kriminalität.* Den Behörden wurden 1982 3,4 Mio. Verbrechen und Vergehen gemeldet. Gegenüber dem Vorjahr erfolgte eine Steigerung um 18%. Der größte Teil entfällt auf kleine Diebstähle, wofür in nicht geringem Maße Jugendliche verantwortlich sind. Ungünstige Wohnverhältnisse und soziale Schwierigkeiten spielen hierbei zweifellos eine erhebliche Rolle. Zuverlässige Beobachter sehen aber daneben eine schwerwiegende Ursache in der Unfähigkeit, die Freizeit einigermaßen sinnvoll auszunützen. Zur Überwindung einer gefährlichen Langeweile wäre ein etwas erhöhter Bildungsstand erforderlich. Offensichtlich steht aber hierfür ein leider immer noch recht großer Prozentsatz der Bevölkerung vor unüberschreitbaren Grenzen. Daraus sollte man aber keine Schlüsse auf die globale Qualität der Jugend eines Landes ziehen noch auf die Widerstandskraft seiner Gesellschaftsordnung.
Darf man aus der zunehmenden Kriminalität auf eine *Erschütterung der Moral* schließen? Deuten eine gewisse Abkehr von der traditionellen Form der Familie, die Vorstellungen über die Emanzipation der Frau und die Überbetonung des Ichs nicht in die gleiche Richtung? Die französische Sprache unterscheidet zwischen la morale und le moral, zwischen den sittlichen Grundsätzen und der inneren Haltung, die die Widerstandskraft der Gesellschaft bestimmt. Es wäre ein gewagtes Unterfangen, die moralischen und anti- oder unmoralischen Kräfte gegeneinander abwägen zu wollen.
Die Ergebnisse der Untersuchungen verschiedener soziopsychologischer Institute sind widerspruchsvoll und nicht überzeugend. Gegen die sich verbreitende These der Abkapselung des Individuums oder der Familie gegenüber der Gesellschaft und hiermit eines fast schon antisozialen Egoismus spricht das in verschiedenster Form zum Ausdruck kommende geistige Erneuerungsbedürfnis. Die Zurückweisung der alten Werte verbindet sich häufig mit der Suche nach neuen Werten, die sich, sofern sie gefunden werden, nicht unbedingt von den alten unterscheiden. In allen Bevölkerungsschichten vermehrt sich außerdem die Zahl der *freiwilligen Sozialarbeiter.* Man will sich nützlich machen und den eigenen Egoismus durch selbstlose Akte etwas verdrängen. Hierzu kommt die Suche nach dem Ursprünglichen, die nicht mit einer mehr oder weniger romantischen Rückkehr zur Natur verwechselt werden darf.
In ihrer überwiegenden Mehrheit ist die französische Gesellschaft heute wahrscheinlich vom *Rationalismus* weiter

entfernt als vor fünfzig oder hundert Jahren. Viele Menschen wollen nicht nur verstehen, sondern auch glauben, ohne sich allerdings deswegen in bestehende Systeme mit ihren traditionellen Zwängen und Formen einzugliedern. Etwas vereinfachend gesagt, macht sich in verschiedenartigen Schichten ein Hang zum Spirituellen bemerkbar, dies wahrscheinlich etwas stärker als in der Bundesrepublik Deutschland, obwohl die Kirchen als Institutionen in Frankreich nicht in Blüte stehen.

Konkreter und leichter erfaßbar ist die *gesellschaftspolitische Moral.* Sie stützt sich zunächst auf ein immer noch weitverbreitetes Nationalgefühl. So sonderbar es auch sein mag, das Wort *Vaterland* (patrie) ist in Frankreich noch nicht abgenutzt. Es käme auch niemandem in den Sinn, es durch den Begriff Heimat zu ersetzen. Die Widerstandsbewegung während des Zweiten Weltkriegs gab dem *Patriotismus* in Frankreich einen neuen Auftrieb, vielleicht weniger durch die Tatsache selbst als durch ihre politische Ausbeutung seitens der Kommunisten und der Sozialisten.

Nationalgefühl und Risikobereitschaft

Die nationale Unabhängigkeit ist seit de Gaulle für alle Parteien tabu. Die Propaganda der kommunistischen Partei, die ihre Sowjettreue durch eine betont nationale Haltung immer wieder zu kompensieren versucht, spielte in diesem Sinne während der letzten Jahrzehnte eine erhebliche Rolle. Die Sozialisten wollten und konnten sich von den Kommunisten im Patriotismus nicht überflügeln lassen. Nach einer jüngsten Meinungsbefragung bezeichneten nur 26% die Fahne und die Marseillaise als überholt. 70% waren entgegengesetzter Meinung.

Parallel hierzu ist die *Verteidigungspolitik* unumstritten. Trotz der Wirtschaftskrise fordert kaum jemand eine Einschränkung der bedeutenden Militärkredite. Kommunisten und Sozialisten, die zunächst den Atomwaffen äußerst skeptisch oder ablehnend gegenübergestanden waren, entschlossen sich bereits vor der Rückkehr zur Macht 1981 zu deren Billigung, weil sie sich wohl oder übel der Volksstimmung anpassen mußten. Die Kommunisten sind zwar mit der in die Wege geleiteten Modernisierung und Ausweitung des nationalen Atompotentials keineswegs einverstanden, müssen sich jedoch mit einer sehr vorsichtigen Opposition begnügen, um nicht einen guten Teil ihrer Wähler vor den Kopf zu stoßen. Das Atom nährt den Nationalstolz, das zivile ebenso wie das militärische. Die Franzosen sind ohne weiteres bereit, ein Risiko für ihre nationale Sicherheit und für eine möglichst einfuhrunabhängige Energieversorgung einzugehen. Man darf sogar annehmen, daß sie dieses Risiko kaum abwägen, weil ihrem Empfinden nach das Atom ihrem Lande eine internationale Stellung gibt, die es gegenüber den anderen mittleren Mächten deutlich abhebt.

Für *pazifistische Strömungen* bleibt in diesem Klima wenig Raum. Die bittere Erinnerung an die Kapitulation der Demokratien vor Hitler 1938 in München beeinflußt immer noch die Geister. Der Pazifismus liegt für viele Franzosen in unmittelbarer Nähe des feigen Verzichts auf die Freiheit. Einer der Denker der britischen Friedensbewegung erklärte die von ihm bedauerte französische Passivität mit dem Provinzialismus, mit der zu konservativen Verwurzelung der Franzosen. Es dürfte richtiger sein, diesen *Provinzialismus als Stärke* zu verstehen, als Ausdruck der Fähigkeit, gegen Augenblicksstürme die Fundamente der Gesellschaft zu bewahren.

Drohende Gefahren

Die französische Gesellschaft ist aber trotzdem ernsten Gefahren ausgesetzt. Bedenklich stimmen muß die Neigung der Medien und eines maßgebenden Teils der Intelligenzia, für die Kriminalität die sozialen Zustände und hierfür das Gesellschaftssystem verantwortlich zu machen. Zwei jüngste Beispiele mögen diese Tendenz beleuchten.

Ein wegen Bankraubs vorbestrafter und vorzeitig entlassener junger Mann ermordete für einige tausend Francs zwei Menschen und erschoß vor seiner Verhaftung noch einen Polizisten. In der Kanzlei einer Pariser Anwältin hielt er einige Stunden vier Geiseln zurück, verwundete einen weiteren Polizisten schwer und ließ sich schließlich festnehmen. Alle Presseberichte verwandelten ihn gewollt oder nur aus Sensationslust zum Helden, und die Rechtsanwältin versuchte ihn im Fernsehen zu rechtfertigen, weil ihn die Gesellschaft nicht anhören wollte und deren Verständnislosigkeit ihn zum Verbrechen trieb.

Das zweite Beispiel ist harmloser, aber nicht weniger bezeichnend. Daß ein junger Arbeitsloser wegen der Nichtbezahlung von zweiundfünfzig Strafzetteln für falsches Parken für zwei Monate ins Gefängnis sollte, wurde von den Medien als soziales Ereignis herausgestellt. Auf der Anklagebank saß erneut die Gesellschaft, der stillschweigend das Recht genommen wird, sich gegen Mißbräuche zu verteidigen, sobald dadurch ihren Urhebern wehe getan wird. Dies ist eine andere Form der Kapitulation.

An den Wurzeln der französischen Gesellschaft nagt schließlich aus politischen Gründen genährter Neid. Wenn die Kommunisten und häufig auch die Sozialisten die Franzosen in eine Masse von Armen und eine kleine Minderheit von Reichen aufteilen, wissen sie sehr genau, daß das Demagogie ist. Es geht ihnen ganz einfach darum, unter Berufung auf ein *entstelltes Gleichheitsideal* die verschiedenen sozialen Gruppen gegeneinander aufzuhetzen. Sobald einer mehr als der andere besitzt, hat er als schuldig zu gelten. Die Sozialisten verhalten sich meistens gedankenlos, die Kommunisten sehen dagegen im Neid ein ausgezeichnetes Werkzeug, um die Gesellschaft innerlich zu zersetzen, ihren Konsensus unmöglich zu machen und ein revolutionäres Klima zu schaffen. Es mangelt in der französischen Gesellschaft freilich weder an Gegenkräften noch am gesunden Menschenverstand. Daher sind die bedenklichen Kehrseiten des Gleichheitsideals die wichtigsten Argumente der Opposition gegen die sozialistische Regierung Frankreichs. *Alfred Frisch*

Brauchen wir eine natürliche Theologie?

Ein Gespräch mit Professor Christian Link

Die Schöpfungstheologie wurde geraume Zeit hindurch ziemlich stiefmütterlich behandelt. Inzwischen zeigt sich aber, daß Glaube und Theologie neu dazu herausgefordert sind, über das christliche Verständnis der Wirklichkeit und seine Konsequenzen für den Umgang mit der Natur und mit der menschlichen Erfahrung Rechenschaft zu geben. Über die Probleme, die damit zusammenhängen, sprachen wir mit Professor Christian Link. Er lehrt an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern Systematische Theologie und Philosophiegeschichte. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Link, seit einigen Jahren scheint man in der Theologie die Schöpfungswirklichkeit neu zu entdecken: Es gibt Ansätze zu einer Theologie der Natur auf dem Hintergrund der Umweltdiskussion, man plädiert für eine Neuaufnahme des Gesprächs mit den Naturwissenschaften, im Protestantismus wird das Problem der „natürlichen Theologie" virulent. Sind das mehr zufällige Modeerscheinungen oder meldet sich darin ein tieferliegendes Bedürfnis?

Link: Was immer diese Entwicklung in Gang gesetzt hat: hinter ihr verbirgt sich nicht zuletzt auch die Furcht vor einem weiteren Wirklichkeits- und Relevanzverlust der Theologie. Diese Furcht hat ihre historischen Wurzeln. Ich denke besonders an das Auseinanderbrechen von Theologie und Naturwissenschaft, das ja nicht erst ein Problem unseres Jahrhunderts ist. Wir sind Erben dieser Entwicklung. Die Wissenschaft erforscht die Welt, als ob es einen Gott nicht gäbe, und das hat Rückwirkungen auf den Glauben. Der Glaube spürt, daß ihn ein empirisch begründetes Wissen bedrängt, daß seinen Worten keine greifbare Erfahrung mehr entspricht.

„Eine von der Wissenschaft ausgeblendete Dimension des Natürlichen wird neu entdeckt"

HK: Nun konnte man aber vielfach den Eindruck haben, Theologie und Kirchen hätten sich mit der Distanz zwischen Glauben und wissenschaftlichem Umgang der Wirklichkeit abgefunden. Warum konnte es dabei nicht bleiben ?

Link: Weil der Glaube letztlich nicht mit einer doppelten Wahrheit leben kann. Wolfhart Pannenberg sagt mit Recht: Das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer von Himmel und Erde bleibt leer, solange nicht mit guten Gründen behauptet werden kann, daß dieser Gott auch etwas mit der Natur zu tun habe, mit der sich der Naturwissenschaftler befaßt. Wenn die Theologie eine verbindliche Wahrheit zu vertreten hat, dann kann sie sich nicht aus dem Forum des allgemeinen Wahrheitsbewußtseins zurückziehen, sondern muß sich gerade vor ihm bewähren. Wie das zu geschehen hat, das ist allerdings die Frage.

HK: Kann bei dieser Aufgabe eigentlich die lange Tradition der „natürlichen Theologie" Hilfe oder Vorbild sein, um die es ja gerade im katholischen Raum seit geraumer Zeit still geworden ist?

Link: Es ist keinesfalls so, daß wir vor einer völlig neuen Fragestellung stehen. Das Problem der „natürlichen Theologie" hat die zünftige Theologie jederzeit begleitet. Man kann das nicht nur an Thomas von Aquin zeigen, sondern auch an Martin Luther. Von ihm stammt z. B. das Diktum: „Bist du ein Handwerksmann, so findest du die Bibel gelegt in deine Werkstatt, in deine Hand, in dein Herz, die dich lehren und vorpredigen, wie du gegen deinen Nächsten tun sollst." Luther ging also so weit zu sagen, selbst das Gebot der Nächstenliebe sei von Gott den Menschen ins Herz hineingeschrieben und darum ohne eine besondere Offenbarung jedermann erkennbar.

HK: Was unterscheidet denn die neue Zuwendung zur Natur und zur „natürlichen Theologie" von diesen klassischen Versuchen, Glaube und Welterfahrung aufeinander zu beziehen?

Link: Es hat sich gewissermaßen ein Bedeutungswandel im Begriff des Natürlichen selbst vollzogen. Die Natur wird heute im Zeichen der Schöpfung neu entziffert und das, was man hier theologisch entdeckt, scheint mit dem zu konvergieren, worauf die Ökologie ihr Augenmerk richtet. Es geht dabei um eine Wahrheit der Natur, die die klassische Naturwissenschaft mehr oder weniger ausgeblendet hat. Am Beispiel wird es deutlich: Man kann mühelos einen Flußlauf zur Erleichterung der Schiffahrt durch einen Kanaldurchstich begradigen. Erst Jahre später sinkt der Grundwasserspiegel in der umliegenden Landschaft ab, und die Verödung ganzer Landstriche macht offenkundig, daß sich die Technik über die „Wahrheit" eines ökologischen Gleichgewichts hinweggesetzt hat. Diese von der Wissenschaft bisher ausgeblendete Dimension des Natürlichen wird im Zeichen der Schöpfungstheologie neu entdeckt.

HK: Gehen Schöpfungstheologie und Ökologie wirklich so leicht zusammen, wie es in Ihrer These den Anschein hat? Man kann sich in den letzten Jahren manchmal des Eindrucks nicht erwehren, die Theologie springe vor lauter Freude über so viel neue Relevanz zu problemlos auf diesen Zug auf ...

Link: Die Theologie muß nicht nur gegenüber einem vorschnellen Arrangement mit modischen Strömungen auf der Hut sein. Sie darf überhaupt nicht bei vermeintlichen philosophischen oder wissenschaftlichen Evidenzen einsetzen, wenn sie bei ihrer Sache bleiben will. Lassen Sie

mich das Problem, vor dem wir heute stehen, an einem Wort Pascals verdeutlichen! Pascal notiert in seinen Pensées: „Die Natur bietet mir nichts, das nicht Anlaß zu Zweifel und Unruhe wäre. Wenn ich nichts in ihr sähe, das auf einen Gott hinweist, würde ich mich für eine Leugnung entscheiden. Wenn ich überall nur die Spuren des Schöpfers sähe, würde ich freudig im Glauben ruhen. Da ich aber zu viel sehe, um zu leugnen, und zu wenig, um sicher zu sein, bin ich in einem beklagenswerten Zustand" (Fr. 229). Eine schärfere Situationsbeschreibung kann es gar nicht geben. Die Natur ist nicht so eingerichtet, daß sie von sich her Gott gleichsam demonstriert. Sie läßt sich nicht einfach als theologische Erkenntnisquelle befragen.

HK: Wie steht es dann mit dem Ansatz von Pannenberg, dem es gerade auch in seinem neuesten großen Buch über Anthropologie darum zu tun ist, die von den einzelnen Wissenschaften aufgewiesenen Phänomene auf ihre religiösen Implikationen zu befragen, um dadurch die Bedeutung des Glaubens für das allgemeine Wirklichkeitsverständnis zu verankern?

Link: Ich meine schon, daß Pannenberg etwas Wichtiges gesehen hat. Er ist sehr stark an den weisheitlichen Traditionen des Alten Testaments orientiert. Dort ist in der Tat von Regelmäßigkeiten und Ordnungen der Welt die Rede, und die Frage drängt sich geradezu auf: Wo kommen diese Ordnungen her? Sollten sie wirlich nichts mit Gott zu tun haben? Auf das moderne Weltverständnis übertragen heißt das für Pannenberg, daß sich Gott durch sein kontingentes Handeln an bestimmte Gesetze gebunden hat und in dem durch sie gezogenen Rahmen wirkt. Dem würde ich insoweit zustimmen, als man den Glauben nicht dadurch sichern, abstützen oder gar retten kann, daß man Gott im Außergesetzlichen, Übernatürlichen, Wunderbaren am Werk sieht.

„Das Alte Testament ist das große Modell einer erfahrungs- und weltbezogenen Theologie"

HK: Ganz und gar einverstanden scheinen Sie mit diesem Vorgehen aber doch nicht zu sein ...

Link: Eine Schwierigkeit scheint mir darin zu liegen, daß bei Pannenberg Gott dort zu stehen kommt, wo in der Neuzeit – ich denke an Kant – das autonome Subjekt, das Subjekt der Naturgesetzlichkeit steht. Das Verhältnis Gottes zur Welt wird wie in der klassischen Physik gleichsam von außen beschrieben. Daher die offenkundige Nähe dieses Gottesgedankens zu dem, was man früher den Gott der Metaphysik genannt hat! Pannenberg führt Gott sehr bewußt als eine Hypothese ein, die verifiziert werden muß. Sie soll sich an der Sinntotalität der Erfahrung verifizieren. Dafür genügt aber, und das spricht Pannenberg auch deutlich aus, unsere endliche Erfahrung nicht. Er muß also gleichsam darüber hinausgehen und einen Standort in Anspruch nehmen, der nicht mehr der Standort der endlichen Erfahrung ist. Zweierlei scheint mir hier zu kurz zu kommen: Das Nachdenken über die Natur bewegt sich im Rahmen traditioneller Problemstellungen. Die heute offenkundige Krise des Naturbegriffs wird nicht wirklich verrechnet. Sodann – oder vielleicht deshalb? – bleibt die Situation des Fragenden selbst im Dunkeln. Die Einsicht, daß niemand eine Aussage über Gott machen kann, ohne dabei mitauszusagen, wie er selbst in sie hineingehört und in ihr zu Worte kommt, findet in diesem Entwurf keinen Raum.

HK: Wo kann das theologische Reden über die Welt als Schöpfung dann ansetzen, wenn der Weg über die wissenschaftliche Rekonstruktion nicht zum Ziel führt, aber auch die direkte Anknüpfung an das vorkritisch-naive Schöpfungsvertrauen etwa der alttestamentlichen Weisheit nicht mehr möglich ist?

Link: Ich weiß nicht, ob man so schnell sagen kann, der Weg der alttestamentlichen Weisheit sei nicht mehr gangbar. Gerhard von Rad hat in seinem letzten großen Werk „Weisheit in Israel" gezeigt, daß der Erfahrungsweg der alttestamentlichen Weisheit sehr verschieden ist vom Weg der modernen Naturerfahrung. Wir stellen uns vor, die Situation des Erfahrenden sei so beschaffen, wie wir es von Descartes gelernt haben: Auf der einen Seite steht das Subjekt, auf der anderen die Welt, und nun lautet die Frage: Wie kommt das Subjekt eigentlich zu seiner Welt? Nach von Rad ist für die alttestamentliche Weisheit charakteristisch, daß sie diese moderne Kluft zwischen Subjekt und Objekt nicht kennt. Der Mensch ist immer schon in das Geschehen der Wahrnehmung und Erfahrung miteinbezogen. Gerade darum sollte die Theologie heute ruhig beim Alten Testament ansetzen. Das Alte Testament ist ja das große Modell einer erfahrungs- und weltbezogenen Theologie ante Christum natum.

HK: Können Sie das etwas verdeutlichen?

Link: Nehmen Sie Genesis 1,26, wo es heißt: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. Diese Stelle war ein klassischer Topos der alten „natürlichen Theologie". Nun hat uns die neuere Exegese mit Recht darauf hingewiesen, daß dieser Vers keinesfalls so zu verstehen ist, als gäbe es einen göttlichen Kern im Menschen, etwas allgemein Aufweisbares, das ihn gleichsam mit Gott verbindet. Die Gottesbildlichkeit besteht vielmehr darin, daß der Mensch sich in einer besonderen Beziehung zu Gott vorfindet. Von dieser Beziehung, dieser Relation Gottes zu seiner Schöpfung aus muß man neu zu denken versuchen, nicht aber von einer aufweisbaren Manifestation Gottes in den Gesetzen und Ordnungen der Welt.

HK: Ist denn viel damit gewonnen, wenn Schöpfung als Beziehung Gottes zu Mensch und Welt gedacht wird?

Link: Eine Beziehung will realisiert und gelebt werden. Beides, das Realisieren und Leben, sind Vorgänge in der Zeit, also in der Geschichte. Die uns heute neu gestellte theologische Aufgabe besteht darin, von Natur und Geschichte als einer Einheit zu denken. In diese Einheit aber gehöre ich selbst mit hinein. Man hat darum mit Recht gesagt, daß die Schöpfungsberichte Reflexionen über ge-

genwärtige Erfahrungen sind. Sie wollen nicht primär ontologische Aussagen über die Welt bzw. über ein vergangenes Weltbild treffen, sondern gehen von der Sorge des in seiner Welt bedrohten Menschen aus. Wenn in Genesis 1 Kosmos und Chaos unterschieden werden, so heißt das: Es wird eine Unterscheidung getroffen zwischen dem, was keine Zukunft hat, und dem, was Zukunft hat, zwischen lebenförderlichen Möglichkeiten und solche, die nur absurd, die sozusagen unmögliche Möglichkeiten sind, die wir aber gleichwohl täglich in Szene setzen.

„Es geht um die ‚Herrlichkeit', auf die die seufzende Kreatur wartet"

HK: Ist diese Sicht der Wirklichkeit mehr als Erinnerung an das biblische Zeugnis, an das wir ja nie unvermittelt anknüpfen können? Läßt sie sich den Menschen, die sich gegenwärtig in der Welt zurechtfinden müssen, überhaupt als ein sinnvolles Angebot nahebringen oder bleibt sie ein wirkungsloses theologisches Postulat?

Link: Der Bezug zu unserer alltäglichen Erfahrung läßt sich sehr wohl herstellen. Man muß beispielsweise nur einmal an den Umgang mit unseren Krankheiten denken. Der kranke Mensch wird in unseren modernen Kliniken heute weitgehend noch „behandelt" wie ein Objekt. Auf diese Weise aber kommt man den Ursachen der Krankheit nur sehr begrenzt auf die Spur. Denn in jeder Krankheit verbirgt sich ein Stück Lebensgeschichte, das dem objektivierenden Zugriff verborgen bleibt. Würde man das Weltverständnis, von dem ich im Rückblick auf die alttestamentliche Schöpfung sprach, in unsere Gegenwart zu übertragen versuchen, so hieße das: Es geht darum, eine Wahrheit neu zu entdecken, die sich bisher unter den Methoden der neuzeitlichen Wissenschaft gar nicht recht hat melden können. Biblisch gesprochen: Hier geht es um die „Herrlichkeit", auf die die seufzende Kreatur wartet, die ihr aber vorenthalten wird.

HK: Gerät man dabei nicht sehr schnell in die Gefahr der nicht nur wissenschaftskritischen, sondern auch wissenschaftsfeindlichen Regression?

Link: Worauf sollte man denn regredieren, inwiefern ist das eine Regression? Ich würde eher sagen, daß hier ein Stückweit nach vorne gedacht wird. Wir wissen, daß die Zeit zu Ende geht, in der wir unsere Welt noch unbefangen mit dem Instrumentarium erobern konnten, das uns Technik und Naturwissenschaft an die Hand geben. Heute müssen wir der Tatsache Rechnung tragen, daß wir selbst zur Natur gehören, die Natur aber auch zu uns. Dadurch könnten wir Freiräume gewinnen, die wir bisher nicht hatten.

HK: Blickt man nicht nur auf das Alte, sondern auch auf das Neue Testament, stellt sich unweigerlich die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfungstheologie und Christologie. In der katholischen Theologie ist neuerdings immer wieder die Klage zu hören, man habe in den letzten Jahrzehnten die Schöpfungslehre sträflich vernachlässigt und damit das Glaubensverständnis verengt. Inwiefern braucht es eine eigenständige Theologie des ersten Artikels?

Link: Ob es ein eigenständiges Recht des ersten Glaubensartikels gibt, diese Frage ist nicht so leicht zu beantworten. Die theologische Tradition jedenfalls hat eine völlige Eigenständigkeit nie gelten lassen. Sie ging immer aus von der berühmten trinitätstheologischen Regel, daß die Werke der Dreieinigkeit nach außen hin unteilbar sind. Die Schöpfung galt zwar in besonderem Maße als Werk des Vaters und die Versöhnung im besonderen Maße als das des Sohnes. Würde man diese Unterscheidung aber überdehnen, so liefe das darauf hinaus, daß man den Bereich der Natur einer Theologie des ersten Artikels reserviert und den Bereich der Existenz einer Theologie des zweiten Artikels. Man hätte dann die neuzeitliche Trennung zwischen Natur und Existenz gleichsam im Innenraum der Theologie etabliert.

HK: Gibt es aber nicht gerade heute gute Gründe für eine eigene Schöpfungstheologie, die sich nicht auf die außermenschliche Natur beschränkt, sondern gerade auch die Wirklichkeit des menschlichen Lebens in ihrer ganzen Breite einzufangen versucht?

Link: Letztlich sehe ich dafür nur einen pragmatischen Grund, den man vielleicht so formulieren könnte: Die von der Christusoffenbarung nicht bzw. noch nicht erreichte Welt soll auf keinen Fall zu so etwas wie einem theologischen Niemandsland erklärt werden. Ich denke dabei vor allem an zwei Problemfelder: an das Verhältnis Theologie–Naturwissenschaft und an das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Um dieser Bereiche willen könnte sich eine stärkere Konzentration auf eine Theologie des ersten Artikels nahelegen. Es ist aber dennoch die Frage, ob man gut daran tut, dabei vom zweiten Artikel ganz abzusehen. Vielleicht würden diese Problemfelder ein viel schärferes Profil bekommen, wenn man sie auch einmal christologisch traktiert. Ich habe hier besonders die Weichenstellungen im Blick, die Bonhoeffer uns evangelischen Theologen eingeschärft hat. Er sagte zwar: Die Gotteswirklichkeit erschließt sich nicht anders, als indem sie uns ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt. Aber er fügt dem hinzu, daß der Schnittpunkt, in dem Gott und Welt zusammentreffen nun einmal durch die Christuswirklichkeit markiert sei. Das sollte zu denken geben.

„Wir müssen uns einer Zukunft öffnen, die jenseits von Verdienst und Leistung liegt"

HK: Soll und kann man aus der Christuswirklichkeit ein solches Universalprinzip machen? Wird dadurch die Schöpfung nicht vorschnell christologisch überblendet oder vereinnahmt?

Link: Ich sehe diese Gefahr durchaus. Wenn ich von der Christologie dennoch so pointiert sprach, dachte ich zu-

nächst an das vielleicht Elementarste, was einem in diesem Zusammenhang einfallen könnte und wohl auch müßte. Martin Luther hat es in seinen Heidelberger Disputationsthesen einmal so ausgedrückt: Was von Gott sichtbar und uns gleichsam zugewandt ist, wird allein durch Leiden und Kreuz dargestellt. In der Christologie also werden wir vor allem anderen auf die Erfahrung des Leidens angesprochen. Sie ist sozusagen die christliche Erfahrung katexochen. Luther hat dieses Leiden sehr prononciert als Gegenstück zum Tun, zur Leistung gesehen und begriffen. Wer leidet, läßt einen anderen, nämlich Gott, in sich wirken.

HK: Wie läßt sich diese Einsicht für unseren Umgang mit der Wirklichkeit fruchtbar machen?

Link: Es geht im Leiden darum, daß wir uns von einem Entwurf der Geschichte, einem Entwurf der Zeit trennen, den wir durch unser eigenes Werk, durch unsere eigene Leistung aufbauen, und uns dadurch einer Zukunft öffnen, die jenseits von Verdienst, Leistung und Werk liegt. Die Krankheiten etwa, von denen ich sprach, sind ja nicht zuletzt auch Folgen unseres eindimensionalen, bloß leistungsorientierten, technischen Umgangs mit der Welt und mit uns selbst. Man könnte sehr wohl die These vertreten, daß sie – das Wort von den „Zivilisationskrankheiten" weist darauf hin – eine fundamentale Krise unserer aufgeklärten Welt und unseres Lebenstils offenbar machen: Wir leiden an dem Mechanismus unserer Arbeitsabläufe, an dem Zwang unserer Termine, an der Bürokratie des sog. öffentlichen Lebens, und daß wir daran leiden, zeigt doch, daß diese versachlichte Objektgestalt der Welt nicht alles ist. Anders gesagt: Im Leiden wird eine Verantwortung für die Welt und für deren Zukunft übernommen, die vom Denken in den uns bekannten Spielarten der Rationalität gar nicht mehr wahrgenommen werden kann.

HK: Aber braucht man die Christologie, genauer gesagt die Kreuzestheologie, um die im Leiden erfahrenen Grenzen des Menschen wahrnehmen und aussprechen zu können?

Link: Man braucht sie vielleicht nicht unbedingt, aber es ist doch nicht unwichtig zu sehen, daß gerade in der Überlieferung vom historischen Jesus eine Form der Wahrheit der Welt ans Licht getreten ist, die eigentlich nur leidend erfahren werden kann. Denken Sie daran, daß der synoptische Jesus die Grenzen des Gesetzes dort, wo der Mensch sich mit seiner eigenen Leistung vor Gott darstellen will, sehr energisch durchbrochen hat: der Mensch ist nicht für den Sabbat geschaffen, sondern der Sabbat für den Menschen. Es geht also darum, daß er sich einer Wirklichkeit aussetzt, die für ihn da ist, daß ihm zunächst einmal Sinn zugesprochen wird, ehe er das Sinngefüge der Welt durch Leistung herstellen kann, daß er leben darf, ehe er leben muß.

HK: Wo theologisch von der Schöpfung gesprochen wird, kann auch der Heilige Geist nicht aus dem Spiel bleiben. Es gibt vor allem in der ostkirchlichen Tradition den Versuch, die Pneumatologie für ein ganzheitliches christliches Weltverständnis fruchtbar zu machen. Lohnt es sich, in dieser für uns vielfach fremden Richtung weiterzudenken?

Link: Ich finde, daß uns die Ostkirchen damit ein gutes Angebot machen. Der Geist ist in der alten Sprache der Dogmatik die Einheit in der Beziehung von Vater und Sohn. Er einigt Gott mit der Welt. Ihn als diese Einheit zu bekennen, heißt dann, ihn als Ermöglichungsgrund der Manifestation Gottes in der Welt anzuerkennen. Er ist sozusagen der Grund für die „Weltlichkeit" Gottes. Wenn es überhaupt so etwas gibt wie einen gleichnishaften Charakter der Welt, kraft dessen sogar die Lilien auf dem Felde in ihrer unbekümmerten Schönheit für Gott sprechen, dann aufgrund der Präsenz und der Wirksamkeit des Geistes.

„Es braucht einen neuen Gesamtentwurf der Wirklichkeit"

HK: Wie soll man sich das denn genauerhin vorstellen? Wird durch den Bezug auf den Geist in die Schöpfung nicht noch mehr hineingeheimnißt?

Link: Nehmen Sie zur Verdeutlichung das Alte Testament: Hier wird der Geist als Lebenskraft, als Lebensgrund im umfassendsten Sinne des Wortes eingeführt. Der Geist taucht auf im Bild der spielenden Weisheit von Sprüche 8,22, und das heißt doch wohl: Er tritt an der Welt selbst ans Licht, drängt durch das Spiel ihrer Ordnungen, durch das Selbstzeugnis der Schöpfung zur Darstellung und begründet das, was Gerhard von Rad einmal die theologische Provokation des Menschen durch die Welt genannt hat. Der Geist manifestiert sich also in Ordnungen der Kreatur, die auch dann im Spiel sind, wenn wir uns über sie hinwegzusetzen versuchen. Etwas Ähnches sehen wir dann auch im Neuen Testament: Wenn Paulus vom Leben im Geiste spricht, dann denkt er nicht etwa an geheimnisvolle übernatürliche Fähigkeiten und Kräfte, sondern spricht das Leben auf diejenige Gerechtigkeit an, die in Jesus von Nazareth ans Licht getreten ist. Er meint ein Leben, das sich schon jetzt von einer Zukunft jenseits unserer Sachzwänge – der Zukunft des „Reiches Gottes" – in Anspruch nehmen und sich dadurch in seine eigensten, bisher verschütteten Möglichkeiten einweisen läßt. Er meint ein Leben, das zu seinem Recht kommt!

HK: Sollte sich die Theologie selbst um eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit bemühen, die wie etwa bei Teilhard de Chardin Glauben und Wissenschaft zusammenführt und nach beiden Seiten hin ein Gesprächsangebot macht? Ist ein solcher Entwurf überhaupt noch zu leisten?

Link: Daß wir einen neuen Gesamtentwurf der Wirklichkeit brauchen und daß die Aufgabe der Schöpfungstheologie darin besteht, uns zu einer solchen ganzheitlichen Sicht unserer Welt zu führen, und zwar einer Welt, die theologisch aussagekräftig und sprachfähig wird, daran zweifle ich keinen Augenblick. Es scheint mir allerdings

fraglich, ob das auf dem von Teilhard de Chardin beschrittenen Weg überhaupt möglich ist. Teilhard denkt sehr stark von der Evolution her auf einen letzten Zielpunkt der geschichtlichen Entwicklung – die im mystischen Leib Christi geeinte Menschheit – hin. Ob wir dieses Ziel der Welt theoretisch antizipieren können und dazu von der biblischen Tradition aufgerufen sind, das möchte ich bezweifeln. Die Auswirkungen eines neuen Bemühens um den Begriff der Natur sind vielleicht – sehr viel näherliegend! – in unserer eigenen Lebenswelt zu suchen, vor allem auch in der Praxis der Gemeinde.

HK: Wie könnten die Konsequenzen für den christlichen Glaubensvollzug aussehen, die sich einem neuen Ernstnehmen der Welt als Schöpfung Gottes ergeben? Gibt es überhaupt eine Brücke von den doch sehr abstrakten theologischen Ansätzen zum alltäglichen Handeln?

Link: Ich denke schon. Wir leiden heute doch sehr unter dem, was man schlagwortartig die Abspaltung des Glaubens von der Welterfahrung nennen könnte. Die Gefahr ist groß, daß der Glaube in überlieferten Satzwahrheiten geradezu erstickt. Er wird an Wunder verwiesen, die niemand mehr glaubt, weil sie heute nicht vorkommen. Demgegenüber bestünde der Wert und der eigentliche Nutzen einer neuen natürlichen Theologie gerade darin, daß der Glaube aus der historischen Überlieferung in seine eigene Gegenwart durchstößt. Erst dann wird deutlich, daß er es mit der Wirklichkeit von 1984 zu tun hat: mit unserer Leiblichkeit, mit der Gestalt einer Welt, die vom Rüstungswettlauf und von der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen bedroht wird. Mit diesen Realitäten hat er sich auseinanderzusetzen, hier ist das neue Ernstnehmen der Natur und der Natürlichkeit gefordert.

„Die Kirche kann zu einer kritischen Instanz gegenüber der Gesellschaft werden"

HK: Früher konnte sich christliches Handeln dabei auf vorgegebene Schöpfungsordnungen berufen: Ist dieser Weg überhaupt noch gangbar?

Link: Von Schöpfungsordnungen zu sprechen, vollends in der Meinung, es handele sich hier um eine von jedem geschichtlichen Wandel unberührbare „Ordnung" des menschlichen Lebens, halte ich heute für problematisch. Mir ist in diesem Zusammenhang die neutestamentliche Figur des Gleichnisses lieber. Auch die biblischen Gleichnisse sind, wenn ich das so sagen darf, theologische Interpretationen „natürlicher" Erfahrung. Sie sind es aber auf eine ganz andere, viel beweglichere Weise. Sie leben aus der Spannung zwischen der uns vertrauten Art, die Dinge zu sehen, und der überraschend neuen Perspektive, unter der sich ein Familienkonflikt nun etwa in der Szene des „verlorenen Sohnes" zeigt. Will sagen: Im Gleichnis wird die Welt dorthin gerückt, wo sie von sich aus gerade nicht steht: in die Nähe Gottes. Damit gerät sie unter eine Beleuchtung, in der etwas sichtbar wird, was sich zuvor gar nicht melden konnte: etwa die Sprache der Lilien auf dem Felde, das Inkognito, in dem sich Gottes Wirken in dieser Zeit und Welt verbirgt, und in alledem neue Lebensmöglichkeiten jenseits der eingeschliffenen Spielregeln unseres Alltags.

HK: Wenn ich Sie recht verstehe, versuchen Sie eine Art Mittelweg zu finden zwischen einem neuen Integralismus, der jede Erfahrung sofort theologisch oder auch kirchlich vereinnahmt, und einer strikten Trennung, bei der Glaube und gelebter Umgang mit der Welt letztlich zum Schaden beider Teile beziehungslos nebeneinanderstehen ...

Link: Mir liegt vor allem daran, die theologische Tradition so ernst zu nehmen, daß man nicht vorschnell Versuche der Integration mit zeitgenössischem Wissen anstrebt. Man muß versuchen, die biblische Überlieferung zunächst einmal ihr eigenes Wort sagen zu lassen, und dann sehen, ob sich daraus nicht sehr produktive Öffnungen in Richtung unserer heutigen Lebenswelt ergeben. Wenn die Kirche die von der biblischen Tradition gemeinte Dimension der Natur wiederentdeckt, kann sie zu einer notwendigen kritischen Instanz gegenüber einer Gesellschaft werden, die dieser Natur auf vielfache Weise ihr Lebensrecht verweigert.

HK: Die ganze Diskussion über eine neue natürliche Theologie hat sich vor allem im Protestantismus abgespielt. Inwieweit meldet sich hier ein protestantischer Nachholbedarf in Sachen Schöpfung und inwiefern zeichnet sich dabei ein neuer Konsens zwischen katholischer und reformatorischer Tradition ab?

Link: Der Konsens entsteht vor allem über der gemeinsamen Arbeit an der Schrift. Die Kriterien, die sich von dort her gewinnen lassen, sind ja glücklicherweise ökumenische Kriterien, die heute stärker denn je die beiden großen Kirchen einander näherbringen. Dabei denke ich an zwei gemeinsame Einsichten: Ein Kriterium, in dem die Theologie ihre Identität unter Beweis stellen muß, ist das alttestamentliche Bilderverbot, das eine Verwechslung von Gott und Welt verbietet. Gott manifestiert sich nicht wie der Gott der Griechen in den Gesetzen und Ordnungen der sichtbaren Welt, er verkörpert sie nicht. Das zweite Kriterium, das wir auch mit der katholischen Theologie teilen, hängt unmittelbar damit zusammen: Gott hat uns das Bild, das er uns im Bereich der Natur verwehrt, in Jesus von Nazareth offenbart. „Wer mich sieht, der sieht den Vater", sagt der johanneische Christus. Nur indem diese Offenbarung sich geschichtlich durchsetzt, kann sie sich sozusagen schrittweise den Raum erobern, den wir mit Natur und Welt bezeichnen. Sie gibt uns die Natur neu, nämlich als Kreatur, zu verstehen.

HK: Gibt es nicht trotzdem Spezifika der reformatorischen Tradition, die auch in der Gegenwartstheologie noch spürbar sind?

Link: Das ist nicht zu bestreiten. Spezifisch reformatorisch ist die Polemik gegen jeden Versuch, Gott auf philosophischem Wege zur Evidenz zu bringen, ebenso das Insistieren auf dem neutestamentlichen Christuszeugnis,

also das, was ich die Erfahrung des Leidens nannte, oder auch Calvins Polemik gegen die „Götzenfabrik" des menschlichen Herzens. Spezifisch reformatorisch ist schließlich die Freigabe der Welt für den „weltlichen" Beruf, also auch für die Wissenschaft. Ob auch die Aufklärung zu den Dingen gehört, die man der Reformation zuschreiben muß, das wage ich nicht eindeutig zu entscheiden. Immerhin hat wohl die katholische Tradition ein etwas gespannteres, notvolleres Verhältnis zur Aufklärung als die Protestanten. Auf der anderen Seite sind die Protestanten der Aufklärung sehr viel ungeschützter in die Arme gelaufen und haben sich dadurch manche Probleme ins Haus geholt, die der katholischen Theologie erspart geblieben sind.

„Der Katholizismus hat immer eine größere Nähe zur Lebenswirklichkeit der Menschen bewiesen"

HK: Inwiefern könnte dann der Protestantismus von der katholischen Tradition des Umgangs mit der Schöpfungswirklichkeit profitieren?

Link: Der Katholizismus hat immer eine größere Nähe zur Lebenswirklichkeit der Menschen bewiesen. Er hat in Frömmigkeit und Kultus weit mehr als die Protestanten die elementaren Schichten des Lebens und damit diejenige Dimension der Natur, von der ich sagte, sie stelle so etwas wie ein neues Paradigma dar, im Auge gehabt. Darin liegt, wie mir scheint, seine große Stärke, von der die protestantische Theologie heute immer noch einiges lernen kann.

HK: Dann würden sich die neue protestantische Aufmerksamkeit für das Problem einer „natürlichen Theologie" und das katholische Erbe eigentlich ganz gut ergänzen ...

Link: Ich muß es fast paradox ausdrücken. Ich habe oft den Eindruck, daß die Protestanten in diesem Punkt die klarere, sauberere Theorie haben, die Katholiken aber eine Praxis, die dieser Theorie besser entspricht.

Muß ein Jude Zionist sein?

Das Reformjudentum und der Staat Israel

Jakob J. Petuchowski, geboren 1925 in Berlin, ist Professor am Hebrew Union College in Cincinnati. Er gehört zu jenen jüdischen Theologen, die sich aus Überzeugung und Einsicht in die Gesamtgeschichte des Judentums bewußt vom Zionismus absetzen und damit in einer deutlichen Distanz zum Staat Israel als „Lösung" der „jüdischen Frage" stehen. Warum dies so ist, begründete Petuchowski in einer Gastvorlesung am Martin-Buber-Institut in Köln im Sommer vorigen Jahres, die wir hier in einer gekürzten Fassung wiedergeben.

Im Verlauf der jüdischen Geschichte gibt es keine politischen Katastrophen, die nicht in der geistigen Entwicklung des Judentums ihren – guten oder bösen – Niederschlag fanden. Die Zerstörung des ersten Tempels und des Staates im sechsten vorchristlichen Jahrhundert führte die Juden in ihrem babylonischen Exil zu der Einsicht, daß das Lied des Herrn in der Tat überall angestimmt werden kann, obwohl es anfangs unmöglich schien, „das Lied des Herrn auf fremder Erde" zu singen (Psalm 137,4). Auch lernten die Judäer damals, daß die urheidnischen Bande, mit denen man die Götter an Territorien fesselte, durchbrochen werden können; ja, daß man gar nicht gebürtiger Jude sein muß, um zu Israels Gott beten zu können. Die Zerstörung des zweiten Tempels und Staates im Jahre 70 der christlichen Zeitrechnung war der entscheidende Faktor sowohl für die Kristallisation des rabbinischen Judentums – ja, auch teilweise für die Entwicklung des Christentums – wie auch ebenfalls für das Verschwinden anderer zeitgenössischer jüdischer Alternativen, wie des Sadduzäertums und der essäischen Frömmigkeit der Qumran-Sekte. Eine Nachwirkung der Chmielnicki-Verfolgungen im 17. Jahrhundert war das Aufkommen des Chassidismus im 18. Jahrhundert. Die Beispiele ließen sich vermehren.

Orthodoxie ursprünglich nicht zionistischer als das Reformjudentum

Es ist anzunehmen, daß auch die Vernichtung des europäischen Judentums im zwanzigsten Jahrhundert sich auf ähnliche Weise richtunggebend auf das heutige Judentum auswirkt. Wir stehen allerdings dieser Katastrophe zeitlich viel zu nahe, um die erforderliche Distanz gewonnen zu haben, von der aus eine vollständige Bewertung der bleibenden Auswirkungen dieser Katastrophe möglich wäre. Dennoch können einige Konsequenzen bereits erkannt werden. Wir meinen hier nicht statistisch feststellbare Daten, wie z. B. die genaue Anzahl der in diesem oder jenem Nazi-Konzentrationslager getöteten Juden, oder Untersuchungen darüber, wie groß der endgültige geistige und kulturelle Verlust sein mag, den das Judentum durch die Vernichtung der jüdischen Akademien und der an ihnen wirkenden Gelehrten erlitt. Worauf es uns hauptsächlich ankommt, ist die Wirkung, die die Zerstörung des europäischen Judentums auf die Selbsteinschätzung des heutigen Juden ausübte – und auf seine Vorstellung vom Wesen des Judentums an sich.

An allererster Stelle ist ein erhöhtes „ethnisches" Bewußtsein zu bemerken, das oft die eine oder andere Form des jüdischen Nationalismus annimmt, und auch die Idee,

daß der Staat Israel „das Zentrum des jüdischen Lebens" darstelle. Hiermit soll nicht behauptet werden, daß der jüdische Nationalismus oder der Zionismus lediglich als Reaktion auf die Zerstörung des europäischen Judentums im zwanzigsten Jahrhundert aufkamen. Beide bestanden bereits vor der „Machtergreifung" des deutschen Nationalsozialismus. Doch war der Zionismus *vor* der Judenverfolgung durch die Nazis eine jüdische Weltanschauung, der nur eine Minderheit der Juden anhing.

Das Reformjudentum hatte schon lange vor dem Aufkommen des politischen Zionismus, wie er in Theodor Herzls Schrift „Der Judenstaat" im Jahre 1896 zum Ausdruck kam, sich jüdisch-nationalen Gedanken unzugänglich gemacht. Bereits im Jahre 1845 hatte die Rabbinerversammlung in Frankfurt am Main die absolute Notwendigkeit der hebräischen Sprache im jüdischen Gottesdienst abgelehnt, weil die Beibehaltung einer Nationalsprache darauf schließen lassen würde, daß die Juden eine Nation sind – was aber die reformierten Rabbiner verneinten (*Caesar Seligmann,* Geschichte der jüdischen Reformbewegung. Frankfurt a. M., 1922, S. 123). Und bei der Versammlung der amerikanischen Reformrabbiner in Pittsburgh, im Jahre 1885, wurde programmmäßig festgelegt: „Wir betrachten uns nicht länger als eine Nation, sondern als eine religiöse Gemeinschaft, und darum erwarten wir weder eine Rückkehr nach Palästina noch einen Opferdienst der aaronidischen Priester noch die Wiedereinführung irgendwelcher Gesetze, die den jüdischen Staat betreffen" (ebda., S. 138).

Erst die Zerstörung des europäischen Judentums brachte den Wandel

Aber auch die jüdische Orthodoxie, mit einigen wichtigen Ausnahmen, zeigte sich dem Zionismus gegenüber keineswegs aufgeschlossener als das Reformjudentum.

Michael Friedländer (1833–1910), Rektor des orthodoxen Rabbinerseminars, Jews' College, in England und berühmt durch seine englische Übersetzung vom „Führer der Verirrten" des Maimonides, äußerte in seinem Buch „The Jewish Religion", das zuerst im Jahre 1891 erschien: „Die Hoffnungen, mit denen unsere Religion uns erfüllt, können uns niemals dazu bringen, Intrigen, politische Bündnisse, Aufstände oder Kriege zu unterstützen, um Palästina zurückzuerlangen oder um eine jüdische Regierung einzusetzen. Im Gegenteil, unsere Religion lehrt uns, das Wohlergehen der Völker, unter denen wir leben, anzustreben und bewußt am Werk ihres nationalen Fortschritts und Wohlstands teilzunehmen, während wir geduldig der wundervollen Erfüllung prophetischer Weissagungen harren. Selbst wenn eine Abenteurerbande das Heilige Land mit Waffen erfolgreich zurückeroberte oder das Heilige Land von seinen jetzigen Besitzern zurückkaufte, so würden wir in diesem Geschehen nicht die Erfüllung unserer Hoffnungen erkennen." (*Michael Friedländer,* The Jewish Religion. London, 1891, S. 161 f.)

Heute ist man geneigt, diese Art von Denken der orthodoxen Randgruppe der *Natoré Kartha* in Jerusalem zuzuschreiben, die den Zionismus als Ketzerei betrachtet und den Staat Israel nicht anerkennt.

Allerdings gab es *einige* orthodoxe Rabbiner, besonders in Osteuropa, denen es schon zu Beginn des jetzigen Jahrhunderts möglich war, die zionistische Idee anzunehmen. Wenn aber heute die Mehrheit der orthodoxen Juden begeisterte Anhänger des Zionismus geworden sind, so ist das nun nicht darauf zurückzuführen, daß sie sich plötzlich bewußt geworden sind, der Zionismus sei ein Gebot der Torah, das ihnen früher nicht aufgefallen war. Es ist eher auf die Zerstörung des europäischen Judentums zurückzuführen. Im Rückblick scheint doch der Zionismus tatsächlich die einzig annehmbare „Lösung" der „Judenfrage" anzubieten!

Einer von Friedländers Nachfolgern im Rektorat des Jews' College, der Talmudübersetzer *Isidore Epstein* (1894–1962), gab das sogar im Jahre 1959 offen und ehrlich zu: „Doch die Dynamik der tragischen Ereignisse, die von Hitlers Judenverfolgung in Bewegung gesetzt wurde und die im Verlauf des von ihm angefachten Zweiten Weltkriegs in der Liquidierung von sechs Millionen Juden in Europa kulminierte, einem Drittel der ganzen jüdischen Bevölkerung der Welt – diese Dynamik war stärker als alle Ängste, Theorien und Philosophien; und viele, die früher leidenschaftlichste Gegner der jüdischen Staatsidee waren, wurden jetzt zu ihren unerschütterlichsten Befürwortern" (*Isidore Epstein,* Judaism – A Historical Presentation. Harmondsworth, 1959, S. 316).

Dennoch ist die Bejahung des Zionismus unter orthodoxen Juden lange nicht so erstaunlich wie die etwas spätere Bejahung der zionistischen Ideologie seitens der „Establishment"-Reformjuden. Schließlich hatte das orthodoxe Judentum stets einige der Bestandteile enthalten, die – in säkularisierter Aufmachung – in die zionistische Ideologie einverleibt wurden. Die Idee, daß die Juden seit der Zerstörung des zweiten Tempels und Staates „im Exil" lebten, hatten orthodoxe Juden mit den Zionisten gemeinsam, wie auch die Hoffnung, daß eines zukünftigen Tages die Juden ihre staatliche Souveränität auf palästinensischem Boden wiedererlangen würden.

Nur in der Vorstellung von der Art und Weise, wie die Erfüllung dieser Zukunftshoffnungen sich zu vollziehen habe, unterschieden sich die orthodoxen Juden von den Zionisten. Der Zionismus lehrte, Juden hatten ihr Geschick in ihre eigene Hände zu nehmen, während orthodoxe Juden es als häretisch verurteilten, in Gottes eschatologischen Zeitplan selbständig eingreifen zu wollen. Glaubte doch die jüdische Orthodoxie, daß die erwartete Rückkehr nach Zion erst dann stattfinden kann, wenn Gott den Messias sendet, diese Aufgabe zu erfüllen. Außerdem wußten die orthodoxen Juden von der säkularistischen Einstellung der meisten führenden Zionisten und betrachteten es als Sünde, gemeinsame Sache mit Menschen zu machen, die vom orthodoxen Gesichtspunkt aus Übertreter des geoffenbarten Gottesgesetzes waren. Aber wie Epstein offen zugibt, konnten diese Bedenken dem Schicksal des europäischen Judentums zwischen 1933 und 1945 nicht standhalten.

Das Reformjudentum fühlt sich nicht im Exil

Ganz anders gelegen war der Fall des Reformjudentums, das vor einigen Jahren die Zentrale des Weltverbandes für fortschrittliches Judentum nach Jerusalem verlegt hat und das, vertreten durch diesen Weltverband, nun auch der World Zionist Organization angehört. Sowohl die Vorstellung von „Exil" wie auch die Hoffnung auf eine Rückkehr nach Zion waren aus der Theologie des Reformjudentums bewußt entfernt worden, beinahe ganz von Anfang an. Obgleich das Reformjudentum nie die wichtige Rolle geleugnet hat, die das Heilige Land in den formativen Stadien des jüdischen Volkes spielte, damals, als die Juden auf ihre Aufgabe, Verkünder des Ethischen Monotheismus in den vier Enden der Erde zu sein, vorbereitet wurden, so hat doch das Reformjudentum den Ursprung nicht mit der Bestimmung identifiziert. Auch betrachtete es jüdisches Leben in Ländern außerhalb Palästinas nicht als eine von Gott verhängte „Exils-Strafe", mindestens nicht für die Juden der letzten achtzehn Jahrhunderte.

Warum sollte es denn eigentlich für die modernen Juden eine Rückkehr auf den Boden ihrer doch recht fernen Ahnen geben? Orthodoxe Juden mögen eine solche Rückkehr ersehnen, so daß diejenigen Teile der Torah, die außerhalb Palästinas nicht angewandt werden können, wieder zu Bestandteilen der normalen jüdischen Observanz werden. Reformjuden hatten aber schon auf zahlreiche, nicht einmal immer mit der Topographie Palästinas zusammenhängende Observanzen verzichtet; und sie waren keinesfalls gesinnt, die Elemente, die die Existenz eines jüdischen Staates auf palästinensischem Boden voraussetzen – wie Tieropfer, levitische Reinheitsvorschriften und Agrargesetzgebung –, in die ohnehin erheblich reduzierten Formen ihrer religiösen Observanz wieder einzuverleiben.

Ihre Gotteshäuser in Hamburg, New York und Cincinnati, die sie wohlweislich „Tempel" nannten, genügten ihren gottesdienstlichen Ansprüchen und beugten jedem Wunsch nach einem Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels vor. Und was die Notwendigkeit eines „jüdischen geistigen Zentrums" betraf – insofern sie sich als Reformjuden überhaupt einer solchen Notwendigkeit bewußt waren –, so erkannten sie das Bestehen eines derartigen „jüdischen geistigen Zentrums" überall dort an, wo im Verlauf der Geschichte und in ihrer eigenen Zeit der jüdische Lehrbetrieb unternommen werden und blühen konnte. Dies schloß allerdings die Akademien im Palästina der Antike ein – jedoch nicht in größerem Maße als die Akademien, die in Babylonien und in Spanien, in Nordafrika und am Rhein, in Polen und in Litauen, in Berlin und in Cincinnati, in Breslau und in Budapest gegründet worden waren.

Obwohl eine kleine Minderheit von Reformrabbinern die Sache des Zionismus immer gefördert hatte, blieb das jüdisch-reformierte „Establishment" in Europa wie auch in den Vereinigten Staaten bis zum Aufstieg des deutschen Nationalsozialismus bewußt antizionistisch. In den Repräsentantenwahlen der jüdischen Gemeinden in Deutschland traten die Zionisten als Partei gegen die Religiös-Liberalen auf, und auch umgekehrt. In Amerika erklärte das Reformjudentum seine „Neutralität" in der Zionistenfrage erst nach der nationalsozialistischen „Machtergreifung" in Deutschland und wechselte zu einer zionistenfreundlichen Einstellung in den frühen vierziger Jahren, um sich dann immer stärker mit der zionistischen Bewegung zu identifizieren, nachdem der Staat Israel im Jahre 1948 gegründet wurde, und ganz besonders nach dem Sechs-Tage-Krieg im Jahre 1967. Heute stellen im Lager des Reformjudentums die Antizionisten – jedenfalls diejenigen Antizionisten, die aus ihrem Antizionismus kein Hehl machen – prozentual eine kleinere Minderheit dar als die *Natoré Kartha* innerhalb des orthodoxen Judentums.

Was der Zionismus eigentlich ist

Es gibt natürlich beinahe so viele Definitionen des Zionismus wie Menschen, die von sich behaupten, Zionisten zu sein. Und innerhalb des Zionismus gibt es tiefe Uneinigkeiten.

Für einige bedeutet Zionismus nichts anderes als philanthropische Bemühungen, irgendwo auf der Erde einen Platz bereit zu haben, wohin sich verfolgte und entwurzelte Glaubensgenossen flüchten können. Anderen gilt als wahrer Zionist nur derjenige, der sich auf die Dauer im Staate Israel ansiedelt. Wiederum andere bestehen darauf, daß diejenigen, die als Zionisten gelten wollen, die Emigration in den Staat Israel mindestens als persönliche Pflicht in Erwägung ziehen – ob sie die Absicht haben, diese Pflicht in die Tat umzusetzen oder auch nicht. Ferner gibt es Juden, die sich als Zionisten bezeichnen, selbst aber keinerlei Absicht haben, in den sogenannten „Judenstaat" einzuwandern – und nichtsdestotrotz darauf bestehen, daß sie ihre geistige Nahrung, ihre Inspiration zum Judesein, allein aus der Tatsache schöpfen, daß es so etwas wie den Staat Israel gibt.
Was alle, die sich Zionisten nennen, heute vereinigt, ist die Überzeugung, daß das Bestehen des Staates Israel einen absolut positiven Wert für alle Juden hat – eine Überzeugung, die gewöhnlich auch zur Verurteilung jeglicher Kritik am Staate Israel oder an einer gegebenen innen- oder außenpolitischen Aktion seiner jeweiligen Regierung führt. Eine derartige Kritik, ob sie nun von Nichtjuden oder Juden geübt wird, gilt eo ipso als „Antisemitismus". Dies wiederum ist nur möglich wegen einer expliziten oder impliziten Anerkennung von fundamentalen zionistischen Voraussetzungen, darunter folgende:

1. Jüdische Existenz in der Diaspora ist „abnormal", und Ziel des Zionismus ist es, die „Normalisierung" des jüdischen Lebens zu bewirken.
2. Das schreckliche Beispiel des nationalsozialistischen Antisemitismus hat ein für allemal „bewiesen", daß die mit

der Emanzipation des neunzehnten Jahrhunderts verbundenen Hoffnungen illusorisch waren. Die „nichtjüdische Welt" ist einfach nicht gewillt, Juden als Ebenbürtige zu akzeptieren – bis die Juden, als nationale Körperschaft, den anderen Nationen der Erde gleich werden und, wie die Briten, die Franzosen und die Polen, ihr eigenes Land haben.

3. Die heutigen Juden *sind* eine Nation – wie die Briten, die Franzosen und die Polen, obgleich die große Mehrheit der Juden nicht im „jüdischen" Land lebt. Und nicht nur sind die Juden von heute eine Nation – in der Definition dieses Wortes, wie sie etwa im neunzehnten Jahrhundert aufkam –, sondern schon die biblischen Israeliten waren eine derartige Nation. Trotz der vielen Konvertiten, die durch die Jahrtausende zum Judentum übertraten, sind die heutigen Juden und die alten Israeliten *ein und dieselbe Nation,* die nur auf palästinensischem Boden „zu Hause" ist.

Nicht alle, die sich Zionisten nennen, sind sich unbedingt dieser grundlegenden zionistischen Voraussetzungen bewußt. Aber diejenigen, die sich ihrer unbewußt sind und bleiben, stehen im Sog derjenigen Zionisten, deren Tätigkeit ohne Vorbehalt von diesen ideologischen Voraussetzungen motiviert ist. Und jede lautwerdende Abweichung von den Meinungen dieser Führungsgruppe läuft Gefahr, des Antisemitismus beschuldigt zu werden; – und es ist natürlich klar, daß niemand diese Beschuldigung auf sich laden möchte.

Die reformjüdische und die zionistische Hoffnung

Das Reformjudentum entstand aus der Hoffnung, aus der Zuversicht auf den endgültigen Sieg von Humanität über die Barbarei. Der Zionismus jedoch entstand aus menschlicher Verzweiflung – obgleich seine Hymne, die *Hatiqwah,* von der „Hoffnung" singt. Um Claude G. Montefiore (1858–1938), einen Gründer des radikalen Flügels im englischen Reformjudentum, zu zitieren: „Und ... dennoch weigern wir uns, Nationalisten zu werden aus Verzweiflung – wie Dr. Herzl mir von sich selbst erzählte. Denn manche glauben, daß Judenhaß im Nichtjuden so tief verwurzelt sei, daß der Jude *immer* verfolgt, unterdrückt, oder zumindest ungern gemocht und verachtet würde ... Diese Verzweiflungsdoktrin muß ich bekämpfen, gleichviel ob ich mich der Anklage aussetze, an überholten Idealen aus dem Zeitalter der Emanzipation festzuhalten, oder der Anklage, daß ich mit sehendem Auge blind bin. Ich bleibe darauf bestehen, daß wir an den Universalidealen des Liberalen Judentums festhalten sollen und müssen. Ich glaube immer noch, daß das, was in England vollbracht wurde, sogar auf russisch übersetzt werden kann. Die Nacht ist lang, aber es ist möglich – ich selbst glaube es –, daß es göttlicher Wille ist, die Morgendämmerung nahen zu lassen, den Anbeginn der Freiheit und der Aufklärung, des Friedens und des Wohlwollens." (*Claude G. Montefiore,* Outlines of Liberal Judaism. London, 1912, S. 295 f.)

Diese Worte schrieb Montefiore im Jahre 1912. Viel ist seitdem geschehen. In dem Zeitalter nach Auschwitz ruft Montefiores Glaube oft nur noch ein Lächeln hervor. Montefiore scheint von einem unheilbaren Optimismus mitgerissen worden zu sein, der, nur knapp zwei Jahrzehnte später, ohne Basis in der Wirklichkeit dastand. So wird jedenfalls Montefiore heute von vielen Juden betrachtet. Genauer gesehen, läßt sich allerdings nur konstatieren, daß Montefiore von der *deutschen* Wirklichkeit zwei Jahrzehnte später im Stich gelassen wurde; und es ist, milde gesagt, fragwürdig, ob man berechtigt ist, aufgrund dieser besonderen *deutschen* Wirklichkeit zu verallgemeinern.

Dennoch basierte der Zionismus – obwohl aus Verzweiflung geboren, wie Herzl Montefiore gestand – nicht weniger auf Optimismus als Montefiores Hoffnung auf die Zukunft. Montefiores Optimismus entwuchs dem Glauben, daß der Tag nahen würde, wo Juden, *als Individuen,* ihre menschlichen und bürgerlichen Rechte erhalten würden – selbst in Ländern, wo sie im Jahre 1912 noch unter Diskriminierung und Verfolgung litten. Der zionistische Optimismus dagegen erstreckt sich zwar nicht auf das Schicksal der Juden als Individuen in den Ländern, in denen sie jetzt wohnen, war aber dennoch auf den Glauben gegründet, daß das, was die Völker den Juden als Individuen vorenthalten, sie ihnen *als Nation* auf eigenständigem Boden gewähren würden.

Inzwischen haben die Zionisten ihr eigenes Land bekommen – und der Staat Israel erfreut sich unter den Völkern der Welt *nicht* gerade großer Popularität. Einige Freunde hat er; und seinen Fortbestand verdankt er größtenteils der militärischen und wirtschaftlichen Freigebigkeit der Vereinigten Staaten – einem Land übrigens, wo den jüdischen Bürgern ihre Rechte *als Individuen* zugesprochen werden. Ob die Vereinigten Staaten den israelischen Staat weiter aufrechterhalten würden, sollte amerikanische *Innenpolitik* je eine antisemitische Wendung nehmen – das ist eine schreckliche Frage, auf die wir hier nicht näher eingehen wollen. Fest steht jedenfalls, daß der zionistische Optimismus nicht weniger auf unbeweisbaren Hoffnungen basiert als die universalistischen Zukunftshoffnungen eines Claude G. Montefiore.

Eher eine „Konfession" als eine „Nation im Exil"

So wie der zionistische Optimismus seine praktischen Folgen hatte, führte auch der von Montefiore, seinen Vorgängern und seinen Nachfolgern im Reformjudentum gepredigte Optimismus zu praktischen Maßnahmen. Indem sie das „Nationale" der jüdischen Geschichte als einem früheren Stadium der jüdischen Entwicklung zugehörig betrachteten, machten sich die Reformer daran, das zu tun, was ihr Name andeutet, nämlich, die ererbte jüdische Tradition zu *reformieren.* Mit offenen Augen reformierten sie, im vollen Bewußtsein dessen, was sie taten.

Elemente des Judentums, die offensichtlich entweder zum alten hebräischen Staatswesen gehörten oder in den mittelalterlichen Ghettoenklaven entstanden, wurden absichtlich ausgemerzt aus dem, was Brauch und Glaube einer universalen religiösen Gemeinschaft sein sollte – d. h. eher eine „Konfession" als eine „Nation im Exil", die auf ihre Rückkehr in das Heimatland der Ahnen wartete. Ohne alle partikularistischen Elemente der jüdischen Tradition preiszugeben, erhielt der universalistische Bestandteil dieser Tradition eine neue Betonung durch die Reformer. Weil Reformrabbiner sich nicht mehr um Schicksal und Zusammenhalt einer vermeintlichen „jüdischen Nation" zu kümmern hatten, reformierten sie auch teilweise die *hilkhoth ischuth,* d. h. die mosaisch-talmudischen Gesetze, die den „persönlichen Status" des Juden betreffen – also Angelegenheiten wie Ehe, Ehescheidung und die Aufnahme von Proselyten.

Trotz der jüngsten, enthusiastischen Beteuerungen von zionistischer Treue ist alles andere im Reformjudentum ziemlich so geblieben, wie es seit dem neunzehnten Jahrhundert schon immer war. Abgesehen vielleicht von dem jüdisch-philanthropischen Impuls, Mitjuden in Gefahr beizustehen, weist der Zionismus in seinen grundlegenden Voraussetzungen keinerlei Züge auf, die auf die grundlegenden Prinzipien des Reformjudentums zurückzuführen sind. Die Bejahung des Zionismus wurde dem Reformjudentum „aufgepfropft", und zwar, wie klar aus der Chronologie der Entwicklung ersichtlich ist, als direkte Folge des deutschen nationalsozialistischen Antisemitismus.

Kann der Judenstaat eine Nation schaffen?

Das Prophezeien ist eine undankbare Aufgabe, besonders wenn es sich um Voraussagungen über die jüdische Zukunft handelt. Werden sich Reformjudentum und Zionismus weiterhin umarmt halten? Oder selbst das orthodoxe Judentum und der Zionismus? Wird der Staat Israel selbst es je fertigbringen, *eine* Nation zu schaffen aus den ungleichartigen Elementen, aus denen die jüdische Bevölkerung des sogenannten „Judenstaates" heute zusammengesetzt ist? Während nämlich in Marokko einer als Jude bekannt sein mag, ein anderer in Rußland als russischer Jude und ein dritter in den Vereinigten Staaten als amerikanischer Jude, sollten diese drei Juden in den Staat Israel emigrieren, so wird der erste „Marokkaner" oder „Nordafrikaner" geheißen, der zweite ein „Russe" und der dritte ein „Angelsachse"! Auch hat man bereits von „ethnischen" Konflikten unter der jüdischen Bevölkerung des Staates Israel gehört, ja, sogar von der Gründung „ethnischer" politischer Parteien.

Heute gibt es eine Generation amerikanischer Juden, die während der fünfziger Jahre und später geboren wurde. Sie ist mit der Energie und Leidenschaft, die ihre Eltern in die Schaffung des Staates Israel investierten, nicht vertraut. Sie blieb auch unberührt von den Schuldgefühlen, die auf der älteren Generation lasten, weil diese ältere Generation, noch dazu in amerikanischer Geborgenheit, die Vernichtung der europäischen Judenheit erlebte und jetzt fühlt, damals nicht genug zur Rettung der europäischen Juden beigetragen zu haben. Wird nun die von dergleichen Gefühlen unbelastete junge Generation ihre Eltern und Großeltern nachahmen, indem sie auf alles positiv reagieren, was das Etikett „Israel" trägt? Oder wird die junge Generation die Existenz des Staates Israel als etwas Selbstverständliches hinnehmen und – ohne Gewissensbisse – am Aufbau ihres eigenen Lebens als *Juden in der Diaspora* weiterarbeiten?

Keine dieser Fragen kann bis jetzt mit Sicherheit beantwortet werden. Worüber wir jedoch nachsinnen können und sollten, ist die Frage, was eine anhaltende Zionisierung des Judentums zweifellos mit sich bringen würde. Die Antwort lautet: Die restlose Annahme – seitens der Juden! – des antisemitischen Stereotyps des Juden, nämlich von den Juden als „Fremdlinge" in den Ländern, wo sie Generationen hindurch und jahrhundertelang gelebt haben mögen; von Juden, deren Existenz im Abendland „abnormal" ist; und von Juden, die durch die Tatsache ihres Judeseins auf ewig in den Stand des Paria verbannt sind, inmitten ihrer sogenannten „Gastländer".

Die anhaltende Zionisierung würde ebenfalls den Glauben an Humanität verwerfen, denn Zionismus gründet auf dem Verdacht, daß alle Nichtjuden immer und überall die Juden hassen werden und daß das, was im nationalsozialistischen Gestern geschah, jederzeit anderswo passieren mag. Und sie würde ferner eine gewollte Verleugnung historischer Wirklichkeiten bedeuten – einerseits der Tatsache, daß sich die Emanzipation der Juden in einer ganzen Anzahl von Ländern erfolgreich durchgesetzt hat, und andererseits der Tatsache, daß bereits drei israelitische und judäische Staaten auf palästinensischem Boden im Altertum zerstört wurden – was beweist, daß dieser geographischen Örtlichkeit keine magische Macht innewohnt, die fortwährende Existenz der Juden als politisch-staatliche Einheit zu garantieren.
Ebenso verkannt bliebe die Leistung des klassischen rabbinischen Judentums, das ja eine jüdische Glaubensform schuf, die, trotz all ihrer Romantisierung des Heiligen Landes, schließlich und endlich unabhängig war von der Existenz einer palästinensisch-jüdischen Einheit. Tatsächlich wurde das rabbinische Judentum von dem Karaiten *Daniel al-Qumisi* (9./10. Jahrhundert) beschuldigt, ein Judentum geschaffen zu haben, das seine Anhänger sagen läßt: „Es ist nicht unsere Pflicht, nach Jerusalem zu ziehen." (*Leon Nemoy* [Hrsg.], Karaite Anthology, New Haven, 1952, S. 35 f.)

Die letzte Ironie

Wie das Reformjudentum im neunzehnten Jahrhundert diese bereits im rabbinischen Judentum zum Ausdruck kommende Tendenz in Anbetracht der veränderten Umstände weiter entfaltete, haben wir angedeutet. Auch diese

Entwicklungsstufe des Judentums würde verleugnet werden, wenn die Zionisierung des heutigen Judentums anhalten würde.
Zweifellos ist es dem Judentum möglich, auf eine Art Stammeskult zurückzufallen – und auf den uralten heidnischen Glauben an territorial gebundene Gottheiten. Es wäre möglich, denn der Schock, der durch die Zerstörung der europäischen Judenheit verursacht wurde, ist unberechenbar. Es wäre möglich, denn diejenigen, die sich der heutigen Zionisierung widersetzen, werden oft erfolgreich zum Schweigen gebracht.
Es wäre möglich. Doch ist es auch *wünschenswert?* Sollte der universelle Weitblick einer Mentalität weichen, wo Juden sich selbst ghettoisieren, würden Juden und Judentum dann auch wirklich lange weiterleben – in einem Zeitalter, in dem die Menschheit endlich aus den Engen des Nationalismus herauswächst? In einer Welt, die endlich etwas Bereitschaft aufweist, auf die religiösen und geistigen Lehren des Judentums zu hören, würde die Sache des Judentums wirklich gefördert, wenn Juden nun auf Nahostpolitik pochen, anstelle ihrer langerwarteten Teilnahme an einer universal-religiösen Suche? Wäre ein Judentum, das sich neuschüfe im Spiegelbild eines antisemitischen Stereotyp des Juden, nicht die letzte Ironie und ein Sieg Hitlers in seinem Kampf gegen Juden und Judentum?

Jakob J. Petuchowski

Durch Arbeitszeitverkürzung aus der Beschäftigungskrise?

Unterschätzte Probleme und überschätzte Lösungen

Seit mehreren Jahren wird in der Bundesrepublik heftig und kontrovers über die Frage diskutiert, ob eine Verkürzung der Arbeitszeit einen Beitrag zur Überwindung der Massenarbeitslosigkeit leisten kann und – wenn ja – welchen. Der Streit über dieses Thema wird – wie über andere brisante Themen auch – hierzulande mit teutonischer Verbissenheit geführt. Wo er beschrieben wird, ist nicht zu Unrecht häufig von „Schützengräben" und von „Glaubenskrieg" die Rede. Dies trifft erst recht zu, seit hohe Funktionäre der IG-Metall und anderer DGB-Gewerkschaften – gegen Widerstand innerhalb des DGB – ihre Forderung nach Einführung der 35-Stunden-Woche zur „Machtfrage" erklärt haben. Ein Thema, das bei nüchterner Betrachtung schwierig und differenziert genug ist, droht damit endgültig unter die Dampfwalze der Interessenkämpfe zu geraten.

Fakten, die nicht umstritten sind

Angesichts der aktuellen und künftigen Lage auf dem Arbeitsmarkt wäre eine vorurteilsfreie und sachorientierte Diskussion – auf allen Seiten – das Gebot der Stunde. Die Fakten, die das Thema Arbeitszeitverkürzung in den Vordergrund des öffentlichen Interesses gerückt haben, sind bekannt. Es ist an erster Stelle der – in binnenwirtschaftlichen Fehlentwicklungen und weltwirtschaftlichen Krisenerscheinungen begründete – dramatische Anstieg der *Arbeitslosenzahlen,* verbunden mit – selbst bei erfolgreicher staatlicher Wirtschaftspolitik und bei optmistischer Betrachtung – relativ bescheidenen *Wachstumsaussichten.* Obwohl in den letzten Monaten von der Nürnberger Bundesanstalt für Arbeit erstmals wieder Zeichen einer Wende zum Besseren signalisiert wurden, ist immer noch für über 2 Millionen Arbeitnehmer in der Bundesrepublik die Arbeitszeit gegen ihren Willen auf Null reduziert. Trotz wieder erreichter Wachstumsraten von über 2 Prozent dürfte die Arbeitslosigkeit zunächst nur leicht sinken; erst bei – vorerst unerreichbaren – jährlichen Wachstumsraten von 5 Prozent würde der Arbeitsmarkt gründlich entlastet.

Dazu kommt die vorübergehend besonders schwierige *demographische Situation:* Die geburtenstarken Jahrgänge kommen jetzt auf den Arbeitsmarkt, während die im Krieg dezimierten schwachen Jahrgänge aus dem Erwerbsleben ausscheiden.
Schließlich ist ein wichtiger Faktor naturgemäß die *Steigerung der Produktivität:* In den letzten 70 Jahren hat sich die Lebensarbeitszeit etwa halbiert, aus dem Zwölf- oder Vierzehn-Stunden-Tag wurde der Acht-Stunden-Tag, aus der Sechs-Tage-Woche die Fünf-Tage-Woche. Nach dem Krieg verkürzte sich die Arbeitszeit jährlich um ein bis eineinhalb Prozent; erst in den letzten Jahren verlangsamte sich dieser Prozeß auf 0,5 bis 0,8 Prozent. Während sich von 1961 bis 1981 die Produktion von Gütern und Dienstleistungen in der Bundesrepublik nahezu verdoppelt hat, sank gleichzeitig die Zahl der geleisteten Arbeitsstunden um rund 20 Prozent (in der Datenverarbeitungsindustrie z. B. ist zwischen 1970 und 1980 ein Wachstum der Produktion von 76 Prozent und gleichzeitig eine Verringerung des Arbeitsvolumens um 21 Prozent festzustellen).

Was angesichts dieser Situation die *Verkürzung der Arbeitszeit* zur Verbesserung der Beschäftigungslage beitragen kann, ist außerordentlich umstritten. Die Positionen reichen von der Behauptung, die Verkürzung der Arbeitszeit, also die Umverteilung der Arbeit, sei der entscheidende Beitrag zur Beseitigung der Arbeitslosigkeit, bis zur genau entgegengesetzten These, die Verkürzung der Arbeitszeit könne keinesfalls *Mittel* zur Bekämpfung der

Arbeitslosigkeit, sondern höchstens *Folge* ihrer erfolgreichen Überwindung sein.

Die diversen Positionen und Interessenstandpunkte

Die *Gewerkschaften* befürworten eine generelle Arbeitszeitverkürzung gemäß der vom DGB-Vorsitzenden *Ernst Breit* ausgegebenen Parole: „Arbeitszeitverkürzung löst das Beschäftigungsproblem nicht, aber ohne Arbeitszeitverkürzung ist das Beschäftigungsproblem unlösbar." Einzelne Mitgliedsgewerkschaften des DGB befürworten aber unterschiedliche Modelle. Die härteste Position vertritt die IG-Metall, die das Auslaufen des Manteltarifvertrages, der die 40-Stunden-Woche festgeschrieben hatte, zum Anlaß nimmt, die Einführung der 35-Stunden-Woche zu fordern. Um dieser Forderung Nachdruck zu geben, hat die IG-Metall mehrfach ihre Entschlossenheit zum Streik erklärt. Dagegen hat die IG-Papier-Chemie-Keramik – gegen Kritik aus der IG-Metall – mit den Arbeitgebern in der Tarifrunde 1983 die 38-Stunden-Woche für Arbeitnehmer ab 58 – und damit so etwas wie eine Kombination aus Verkürzung der Wochen- und Lebensarbeitszeit – vereinbart. Die Gewerkschaft Nahrung-Genußmittel-Gaststätten hat durch ihren Vorsitzenden *Günter Döding* ein Modell der Verkürzung der Lebensarbeitszeit vorgelegt. Der *Döding-Plan* sieht die Möglichkeit freiwilligen vorzeitigen Ausscheidens für alle Arbeitnehmer ab 58 vor, bei Fortzahlung von 75 Prozent ihres Nettoeinkommens. Zwei Drittel der Kosten soll die Bundesanstalt für Arbeit übernehmen, ein Drittel per Tarifvertrag finanziert werden. Renten- und Sozialversicherungsbeiträge würden weiter bezahlt, die Rente bliebe also unberührt.

Die offiziellen Stellungnahmen der *Arbeitgeber* laufen durchwegs auf eine eindeutige Absage an die Arbeitszeitverkürzung als Maßnahme zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit hinaus. Sowohl die Verkürzung der Wochenarbeitszeit wie der Lebensarbeitszeit wird abgelehnt. In manchen großen Betrieben werden freilich bereits Modelle eines früheren Übergangs ins Rentenalter praktiziert (z. B. bei Bertelsmann oder Siemens). Einzelne Arbeitgeber bezeichnen es inzwischen öffentlich als einen Fehler ihrer Verbände, die Arbeitszeitverkürzung in allen ihren Formen abzulehnen. Begrüßt werden von den Arbeitgeberverbänden – bisher allerdings meist nur theoretisch – mehr Teilzeitarbeit und größere Flexibilität in der Gestaltung des Arbeitsmarktes.

Die *Bundesregierung* ist offen gegenüber einem Ausbau der Teilzeitarbeit, der Verkürzung der Wochenarbeitszeit steht sie ablehnend, der Verkürzung der Lebensarbeitszeit zurückhaltend positiv gegenüber. Bundesarbeitsminister *Norbert Blüm* hat im Bundeskabinett vor wenigen Wochen eine bescheidenere und auf fünf Jahre befristete Variante des – ziemlich teuren – Döding-Plans, eine Vorruhestandsregelung ab 59 Jahren, durchgesetzt. Vom DGB und der SPD, die in Sachen Arbeitszeitverkürzung weitgehend an einem Strang ziehen (wobei allerdings die Haltung zur 35-Stunden-Woche in der SPD genauso wenig einheitlich ist wie im DGB), wird diese Regelung als zuwenig weitgehend scharf kritisiert.
Unter den *Sachverständigen* gehen die Meinungen auseinander. Der ehemalige Bundeswirtschaftsminister Professor *Karl Schiller* hat „eine gewisse Ratlosigkeit der Wirtschaftswissenschaftler" konstatiert. Skeptisch bis ablehnend zu allen Formen der Arbeitszeitverkürzung hat sich der wissenschaftliche Beirat beim Bundeswirtschaftsministerium geäußert. In der Mitte zwischen engagierten wissenschaftlichen Befürwortern wie *Oswald von Nell-Breuning* und *Fritz Vilmar* und den zahlreichen – ebenso engagierten – wissenschaftlichen Gegnern halten sich die meisten Wirtschaftsforschungs-Institute. Sie halten eine moderate Verkürzung der Lebens- bzw. notfalls auch Wochenarbeitszeit als einen Teilbeitrag zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit für sinnvoll oder zumindest diskussionswürdig. Einigkeit besteht allerdings unter den Sachverständigen darin, daß die Volkswirtschaft keine Radikalkur im Sinn der IG-Metall verkraften könnte.

Die entscheidende Ausgangsfrage

Strittig sind fast alle Sachfragen, um die es bei der Arbeitszeitverkürzung geht. Das beginnt bei der entscheidenden Ausgangsfrage, ob die *Begrenztheit des Arbeitsvolumens und die Steigerung der Produktivität* eine Umverteilung der Arbeit notwendig mache. Die *Befürworter der Arbeitszeitverkürzung* erklären: um zu produzieren, was wir – auch für den anspruchsvollen Bedarf – brauchen, ist keine zusätzliche Arbeit nötig. Im Zeitalter der Roboter und Mikroprozessoren wird immer mehr, in kürzerer Zeit, mit weniger Arbeitsaufwand, besser produziert. „Mit der überall steigenden Produktivität der Arbeit steigt bei gleichbleibendem Arbeitsvolumen das Güterangebot exponentiell ins Ungemessene; auf die Dauer kann die Nachfrage damit nicht Schritt halten. Verringert sich also die Menge der zu leistenden Arbeit, dann steht nur zur Wahl, entweder eine immer kleinere Zahl von Menschen diese Arbeit tun zu lassen oder nach wie vor die große Mehrheit der Menschen daran zu beteiligen mit immer kleineren Beiträgen, die das Leben immer weniger ausfüllen, trotzdem aber mehr einbringen, als für eine anspruchsvolle Lebenshaltung benötigt wird" (O. v. Nell-Breuning). In der Konsequenz dieser Einschätzung wird gefordert, daß die Beschäftigten einen Teil ihrer Arbeit an die Arbeitslosen abgeben. Demgegenüber erklären die *Vertreter der Gegenposition:* Diagnosen über allgemeine „Sättigungserscheinungen" gibt es seit Jahrhunderten, und sie wurden bisher immer widerlegt. Es gibt keinen starren, begrenzten Vorrat an Arbeit, der möglichst gerecht auf alle Arbeitswilligen verteilt werden müßte. Arbeit gibt es so viel und so lange, als es noch unbefriedigte Bedürfnisse gibt. Es würde genug Arbeit geben, aber sie ist – zu den jetzigen Lohnkosten und Lohnnebenkosten – nicht mehr bezahlbar. Die großen Zukunftsaufgaben – Sicherung des Sozialsystems, Erhaltung der natürlichen Le-

bensgrundlagen, Modernisierung der Wirtschaft, Bekämpfung von Hunger und Armut in der Dritten Welt – können nicht durch weniger, sondern nur durch mehr Arbeit gemeistert werden. Zur Bewältigung dieser Zukunftsaufgaben sind wachstumsfördernde Produktivitätssteigerungen nötig. Neue Produkte, neue Ideen, marktwirtschaftliche Dynamik fördern nicht nur die Produktivität, sondern auch die Beschäftigungschancen.

Genauso konträr wie bei dieser Ausgangsfrage nach Arbeits- und Beschäftigungsvolumen stehen sich die Positionen bei der Beurteilung der beiden am häufigsten diskutierten Formen der Arbeitszeitverkürzung (Wochenarbeitszeit, Lebensarbeitszeit) gegenüber.

Eine nicht stichhaltige Gleichung

Was die Verkürzung der *Wochenarbeitszeit* betrifft, so lauten die beiden Hauptargumente ihrer Befürworter: Sie zu finanzieren, sei volkswirtschaftlich rationeller als die Finanzierung von über 2 Millionen Arbeitslosen, die den Staat jährlich 50 Milliarden DM zuzüglich Ausfall von Steuern und Sozialabgaben kosten; zudem sei die Arbeitszeitverkürzung ein kontinuierlicher Prozeß, über den ein Teil des Ertrags der Produktivitätssteigerung an die Arbeitnehmer verteilt werde und der deshalb nicht willkürlich bei der 40-Stunden-Woche gestoppt werden dürfe.
So einleuchtend diese beiden Argumente auf den ersten Blick scheinen, so drückend scheint in diesem Fall die *Last der Gegenargumente:* Positive Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt seien nur in Teilbereichen zu erwarten. Dagegen würde der mit einer Verkürzung der Wochenarbeitszeit verbundene Anstieg der Arbeitskosten – der wegen der Lohnnebenkosten auch bei einem (ziemlich unwahrscheinlichen) partiellen Verzicht auf Lohnausgleich unvermeidlich wäre – zu einem weiteren Verlust von Arbeitsplätzen führen: durch verstärkte Rationalisierung und Verschlechterung der Wettbewerbsfähigkeit (nach seriösen Schätzungen entspräche der Übergang zur 35-Stunden-Woche einer Lohnerhöhung von mindestens 12 Prozent).

Wäre die Gleichung „kürzere Arbeit = geringere Arbeitslosigkeit" stichhaltig, müßte etwa die Schweiz mit ihrer 44-Stunden-Woche eine besonders hohe Arbeitslosigkeit haben, während in Wirklichkeit das Gegenteil der Fall ist. Im internationalen Vergleich liegt die effektive Arbeitszeit in der Bundesrepublik mit 33,6 Stunden in der Woche und 1770 Stunden im Jahr unter dem Niveau fast aller vergleichbaren Industriestaaten (in Japan ist die Arbeitszeit je Erwerbstätigen seit 1975 um 5 Prozent gestiegen). Der *französische Versuch* mit der Verkürzung der Wochenarbeitszeit hat keine positiven Auswirkungen auf die Beschäftigungslage, aber negative auf die Wettbewerbssituation erbracht.

Außer diesen internationalen Erfahrungen spricht gegen die Verkürzung der Wochenarbeitszeit, daß sie kleine und mittlere Betriebe unverhältnismäßig belasten würde, weil sie einen viel geringeren Spielraum für die dann notwendigen Anpassungen haben. Zudem sind Ausbildungs- und Arbeitsplatzprofile viel zu unterschiedlich, als daß die Gleichung zwischen Verkürzung der Wochenarbeitszeit und zusätzlichen Arbeitsplätzen aufgehen könnte. Schließlich spricht auch die geringe Akzeptanz bei den Arbeitnehmern gegen diese Form der Arbeitszeitverkürzung: Bei einer im Dezember 1982 im Auftrag des DGB durchgeführten Umfrage sprachen sich lediglich 21 Prozent der Befragten für die 35-Stunden-Woche aus; bei der Frage nach den wichtigsten gewerkschaftlichen Programmpunkten lag die „Sicherung der Arbeitsplätze" mit 89 Nennungen an erster Stelle, während die 35-Stunden-Woche mit 10 Nennungen ganz unten rangierte.
Wesentlich mehr Anklang bei den befragten Arbeitnehmern fand eine Verkürzung der *Lebensarbeitszeit.* Sie schneidet auch in der Bilanz der Argumente und Gegenargumente, die in der öffentlichen Diskussion vorgebracht werden, entschieden besser ab als die 35-Stunden-Woche. So wird zugunsten einer Herabsetzung der flexiblen Altersgrenze angeführt, daß sie mit Sicherheit günstige Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt hätte (wobei allerdings die Prognosen für die Entlastung des Arbeitsmarktes um zwischen 100000 und 400000 weniger Arbeitslose schwanken, weil das Ausmaß sowohl der Inanspruchnahme wie der Wiederbesetzung freiwerdender Stellen unterschiedlich eingeschätzt wird). Die innerbetrieblichen Umdispositionen wären wesentlich einfacher als bei der Verkürzung der Wochenarbeitszeit. Durch die Freiwilligkeit einerseits (also Verzicht der Älteren) und durch die Finanzierung eines Teils der Kosten über tarifvertragliche Regelungen andererseits (also Verzicht der jüngeren Arbeitnehmer und der Unternehmen) würde ein Stück Solidarität der Generationen realisiert. Durch die Beteiligung der Bundesanstalt für Arbeit an den Kosten würde nach dem vernünftigen Motto gehandelt „lieber Arbeitsplätze finanzieren als Arbeitslose".

Flexibilisierung als flankierende Maßnahme

Bei der *Finanzierung* setzen allerdings die gewichtigsten Bedenken an: Versicherungsmathematische Abschläge auf die Renten wären so hoch (für jedes Jahr früheren Ausscheidens ca. 7 Prozent), daß der vorzeitige Ruhestand unattraktiv würde; Zuschüsse aus der Rentenversicherung würden diese – ohnehin schon angeschlagen – zusätzlich belasten; bei starker Kostenbelastung der Unternehmen würden Rationalisierungen beschleunigt bzw. die Wettbewerbsfähigkeit beeinträchtigt. Darüber hinaus wird *gegen die generelle Verkürzung der Lebensarbeitszeit* vorgebracht, daß ihre Freiwilligkeit auf Dauer nur formal sein dürfte (weil eine Herabsetzung der Altersgrenze faktisch das frühzeitige Ausscheiden zur Regel bzw. zum Zwang machen würde) und daß sie, zum Besitzstand geworden, nur schwer rückgängig gemacht werden könnte.
Angesichts der sowohl bei der Verkürzung der Wochen- wie der Lebensarbeitszeit *unzweifelhaft* eintretenden Belastungen für die Wirtschaft auf der einen und der *zweifel-*

haften Entlastung des Arbeitsmarktes auf der anderen Seite (das IFO-Institut rechnet mit 30 Prozent der jeweiligen Verkürzung, d. h. von 10 Prozent weniger Arbeitszeit würden sich 3 Prozent positiv auf den Arbeitsmarkt auswirken), können diese Maßnahmen kaum als Zaubermittel zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit gelten. Daß der *entscheidende* Beitrag zur Überwindung der Beschäftigungskrise nicht arbeitsmarktpolitische Maßnahmen sind, sondern Verbesserungen der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen (von der Konsolidierung der öffentlichen Haushalte bis zur Förderung der Investitions- und Innovationsbereitschaft), wird deshalb auch von den Sachverständigen jeder politischen Couleur kaum bestritten. Als *flankierende* Maßnahmen können (und müssen) Verkürzung bzw. Teilung der Arbeit jedoch zweifellos zum Abbau der Arbeitslosigkeit beitragen.

Die Frage ist aber, wie angesichts der Aporien der verschiedenen Modelle diese flankierenden Maßnahmen aussehen sollen. Unzweifelhaft heißt das Schlüsselwort *Flexibilität,* und zwar in zweifacher Hinsicht: zum einen wäre eine kategorische und definitive Ablehnung einer Verkürzung der Lebens- oder auch Wochenarbeitszeit genauso wenig vernünftig wie eine „flächendeckende" Einführung eines dieser Modelle (oder gar beider), dagegen dürften Versuche in beiden Richtungen durchaus sinnvoll sein; zum anderen dürfte eine allgemeine Flexibilisierung der Arbeitszeiten die erfolgversprechendste arbeitsmarktpolitische Maßnahme sein.

In der festgefahrenen Diskussion über 35-Stunden-Woche und Herabsetzung der Altersgrenze wird oft zu wenig gesehen, daß es eine ganze Reihe von Möglichkeiten der *flexiblen Arbeitszeitgestaltung* gibt: ein variableres Angebot von Teilzeitarbeitsplätzen (auf denen nicht nur halbtags, sondern etwa auch halbe Wochen oder jede zweite Woche gearbeitet werden könnte); Job-Sharing (bei dem sich zwei Arbeitnehmer Arbeit und Verantwortung auf einem Arbeitsplatz teilen, wie es in den USA bereits in fast allen Berufen praktiziert wird); durch „Urlaubssparen" ermöglichter Langzeiturlaub; gleitender Übergang in den Ruhestand durch allmähliche Reduzierung der geleisteten Arbeitsstunden.

Sowohl die Nachfrage nach flexibleren Arbeitszeiten bei den Beschäftigten wie die Möglichkeiten einer entsprechenden Gestaltung der Arbeitswelt sind an sich gegeben. Nach einer Allensbach-Umfrage würden 26 Prozent der Bundesbürger gern weniger arbeiten und dafür Einkommenseinbußen in Kauf nehmen; nach Untersuchungen des Mannheimer Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlers Prof. *Eduard Gaugler* wären 60 Prozent aller heutigen Vollzeitarbeitsplätze teilbar. Obwohl selbstverständlich zu berücksichtigen ist, daß für viele Arbeitnehmer mit relativ niedrigem Einkommen ein Verzicht auf einen Teil ihrer Arbeit nicht in Frage kommt, bleibt ein erhebliches Potential von Arbeitsleistung, das im Grunde falsch „verteilt" ist und durch flexiblere Arbeitszeitregelungen besser „an den Mann oder die Frau" gebracht werden könnte.

Mehr Spielraum für Lebensgestaltung

Ein bundesweit beachtetes Beispiel liefert das traditionsreiche Münchener Kaufhaus Beck, in dem seit 1978 jeder Mitarbeiter bestimmen kann, wie viele Stunden er im Monat – von einer Untergrenze bei 60 Stunden bis zu den 173 Stunden einer Vollarbeitskraft (in Stufen von jeweils 10 Stunden) – arbeiten will; die Präsenz wird den Wünschen der Mitarbeiter und dem Geschäftsablauf entsprechend ebenfalls flexibel geregelt. Ergebnis dieser Einführung „individueller Arbeitszeit" war, daß sich das ursprüngliche Verhältnis von – im herkömmlichen Sinn – Teilzeitbeschäftigten zu Vollzeitbeschäftigten von 35 zu 65 Prozent genau umgekehrt hat, und daß – bei rd. 600 Beschäftigten – 50 neue Mitarbeiter eingestellt werden konnten (vgl. *M. Jungblut,* Teile und arbeite, in: Die Zeit, 9. 9. 83).

Ein entscheidender Vorteil flexiblerer Arbeitszeiten ist, daß häusliche und außerhäusliche Tätigkeit für Frauen *und* Männer eher vereinbar werden als bei starren Arbeitszeitregelungen. Erfahrungen in anderen westlichen Industrienationen zeigen, daß entsprechende Chancen in der Bundesrepublik derzeit offensichtlich weit unterdurchschnittlich angeboten werden (in Schweden waren 1983 43 Prozent der Frauen Teilzeitkräfte, in der Bundesrepublik nur 24 Prozent; während in Schweden und in den USA 7 Prozent und in Japan 5 Prozent der Männer einer Teilzeitarbeit nachgingen, waren es in der Bundesrepublik nur 1 Prozent).

Schritte zu mehr Flexibilität entlasten nicht nur den Arbeitsmarkt, sondern erweitern auch den Spielraum der Arbeitnehmer für ihre eigene Lebensgestaltung. Es ist an der Zeit, daß in der Wirtschaft, aber auch im öffentlichen Dienst über erste Versuche hinaus solche Schritte getan werden. Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände sollten bei ihren Verhandlungen Phantasie und Kreativität walten lassen, statt sich im Streit um die 35-Stunden-Woche zu verheddern. *Hans Georg Koch*

Was die Kirche gegen Jugendarbeitslosigkeit tut

Praktische Initiativen und Beispiele

Man ist es gewohnt, daß die Kirche in sozialen Notlagen, vor allem wenn sie den Beschäftigungsbereich betreffen, Appelle an die Öffentlichkeit richtet. Weniger bekannt ist, was innerhalb der Kirche und von dieser selbst an praktischer Hilfe geleistet wird. Das Beispiel Jugendarbeitslosigkeit zeigt, daß es – gerade im kirchlichen Bereich eine ganze Reihe von Initiativen und Hilfen amtlicher und spontaner Art gibt, die ohne viel Aufhebens geleistet werden.

Das Ausmaß des Problems

Ein Blick in das europäische Schaufenster zeigt, daß Jugendarbeitslosigkeit kein nationales Problem ist. Nach einem Bericht der EG-Kommission mit Stand vom Mai 1983 sind in neun Ländern der Gemeinschaft mit Ausnahme von Griechenland, das nicht in die Statistik einbezogen wurde, rund 4,5 Millionen, d.h. 26,4% der Jugendlichen unter 25 Jahren ohne Arbeit,

in den Niederlanden 35%,
in Italien und Dänemark 34%,
in Belgien 33%,
in der Bundesrepublik 15%.
in Großbritannien 28%,
in Frankreich 27%,
in Irland 26% und

Die Bundesrepublik stellt damit das Schlußlicht der EG-Statistik dar. Dies ist kein Trost für die deutsche Situation, obwohl sich bei der Jugendarbeitslosigkeit, mindestens bei den Jugendlichen unter 20 Jahren, eine abflachende Tendenz zeigt.

Nach der Arbeitsmarktstatistik der Bundesanstalt für Arbeit für November 1983 hatten sich 182 257 Jugendliche unter 20 Jahren arbeitslos gemeldet. Dazu kommt die nicht unerhebliche Zahl der nicht von den Arbeitsämtern erfaßten arbeitslosen Jugendlichen, die sogenannte Dunkelziffer einschließlich derjenigen unter 25 Jahren. Aus Resignation meldet sich ein großer Teil der arbeitslosen Jugendlichen nicht mehr beim Arbeitsamt, zumal sie nicht immer Ansprüche nach dem Arbeitsförderungsgesetz zu erwarten haben.

Eine Statistik der Bundesanstalt für Arbeit über Arbeitslose unter 25 Jahren liegt für 1983 noch nicht vor. Es können nur die Zahlen von 1981 und 1982 angegeben werden.

Ende September	im Alter unter 25 Jahren	im Alter unter 20 Jahren
1981	375 000	135 000
1982	551 146	194 848

Von den im Jahre 1981 registrierten 375 000 Arbeitslosen bis unter 25 Jahren waren

52 000 Personen Ausländer = 14%
87 000 Personen, die keinen Hauptschulabschluß hatten = 23%,
43 000 Personen davon bei den jüngeren Arbeitslosen unter 20 Jahren = 32%,
221 000 Personen hatten keine abgeschlossene Berufsausbildung = 58%.

Von den im Jahre 1982 registrierten jugendlichen Arbeitslosen unter 25 Jahren waren

69 436 Ausländer,
294 056 Jugendliche ohne Berufsausbildung,
257 090 Jugendliche mit Berufsausbildung.

Zusammen mit der Zahl der jugendlichen Arbeitslosen unter 20 Jahren für 1983 lassen die angegebenen Zahlen vermuten, daß die Gesamtzahl der jüngeren Arbeitslosen unter 25 Jahren 1983 geringfügig abgenommen hat.
Zunächst zögernd, dann aber intensiver und vehementer haben die Kirche und ihre Verbände eine Vielzahl von Aktivitäten zur Behebung der Jugendarbeitslosigkeit entwickelt. Sie werden getragen von Diözesen, Pfarrgemeinden, Sozial-Jugendverbänden sowie von Gruppen- und Einzelinitiativen. Letztere haben sich spontan gebildet und arbeiten mit Einfallsreichtum, gekonnter Improvisation, mit Zähigkeit und Herz. Dem Betrachter bietet sich eine bunte Vielfalt der Bemühungen dar. Aus dem akuten Bestreben, Not zu lindern und zu helfen, sind Hilfen entstanden oder entstehen noch, aber es fehlt ein die Diözesen übergreifendes Konzept; in den Diözesen laufen manchmal Hilfen nebeneinander und sind oft nicht aufeinander abgestimmt. Es fehlte bisher die Zeit, einen administrativen Rahmen zu schaffen, in dem die Vielfalt der Hilfen ihren festen Standort fände. Dies ist verständlich, weil zunächst das Helfen und nicht der Plan zum Helfen im Vordergrund stand.

Mitwirkung an staatlichen Programmen

Eine Beschreibung der gesamten kirchlichen und verbandlichen Aktivitäten auf dem Sektor der Jugendarbeitslosigkeit ist schwierig. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, ist eine grobe Einteilung nach der Mitwirkung an staatlichen Förderungsprogrammen und nach eigenen kirchlichen, caritativen, verbandlichen Hilfen, die aus kirchlichen und Spendenmitteln gefördert werden, möglich. Soweit es sich um staatliche Förderung handelt, wirken kirchliche, caritative und verbandliche Träger nach dem Grundsatz der Subsidiarität mit unter Beachtung ihrer Eigenständigkeit und ihres kirchlichen Auftrages neben staatlichen, kommunalen Trägern, der Arbeitsverwaltung, der Wirtschaft und den Gewerkschaften.

Die staatlichen Hilfen zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit und damit auch der Jugendarbeitslosigkeit beruhen vorwiegend auf dem *Arbeitsförderungsgesetz* sowie auf ergänzenden Sonderprogrammen. Das Arbeitsförderungsgesetz bietet ein Bündel von Hilfen an: Individuelle Förderung der beruflichen Ausbildung einschließlich der Förderung der Teilnahme an berufsvorbereitenden Maßnahmen, die Förderung der beruflichen Fortbildung, Umschulung und Einarbeitung, berufsfördernde Leistungen zur Rehabilitation, Eingliederungsbeihilfen und andere Leistungen zur Förderung der Arbeitsaufnahme sowie Maßnahmen zur Arbeitsbeschaffung.

Ergänzende Sonderprogramme auf Bundesebene wenden sich an Jugendliche, die besondere Schwierigkeiten auf dem Arbeits- und Ausbildungsstellenmarkt haben:

- Es gibt ein Programm für die Förderung der Berufsausbildung von benachteiligten Jugendlichen. Danach kann überbetriebliche Berufsausbildung von Jugendlichen ohne Schulabschluß, ehemaligen Sonderschülern, Jugendlichen mit sozialen Benachteiligungen und jungen Ausländern gefördert werden, wenn die Jugendlichen auch nach Abschluß einer berufsvorbereitenden Maßnahme ohne weitere Hilfen eine betriebliche Ausbildung nicht aufnehmen können. Daneben stehen ausbildungsbegleitende Hilfen bereit während einer

betrieblichen Berufsausbildung, insbesondere für Arbeitslose oder von Arbeitslosigkeit bedrohte Jugendliche.

- Sodann gibt es Sonderprogramme zur *Gewährung von Bildungsbeihilfen* für arbeitslose Jugendliche aus Bundesmitteln. Danach können bestimmte arbeitslose Jugendliche zu Förderungsbedingungen, die gegenüber dem Arbeitsförderungsgesetz teilweise verbessert sind, an Bildungsmaßnahmen teilnehmen, wenn die Maßnahmen der beruflichen Eingliederung förderlich sind. Die förderungsfähigen Bildungsmaßnahmen wurden gegenüber dem Arbeitsförderungsgesetz vor allem um Vorbereitungslehrgänge zum Nachholen des Hauptschulabschlusses erweitert.
- Für *Schwerbehinderte* gibt es ein Sonderprogramm des Bundes und der Länder zum Abbau der Arbeitslosigkeit und zur Förderung des Ausbildungsplatzangebotes. Förderleistungen können Arbeitgebern unter anderem gewährt werden, wenn sie einen Ausbildungsplatz zur beruflichen Erstausbildung Schwerbehinderter zur Verfügung stellen.

Außerdem gibt es ein Modellversuchsprogramm zur Ausbildung junger Frauen in gewerblich-technischen Berufen sowie ein Modellversuchsprogramm zur Ausbildung von jungen Ausländern. Nach dem Bundesjugendplan erfolgt eine Förderung für zentrale Aufgaben und Modelle, die zum Ziele haben, junge Arbeitslose durch sozialpädagogisch orientierte Ansätze zu Ausbildung und Beruf hinzuführen. Zudem wird die Beschäftigung junger Menschen im Freiwilligen sozialen Jahr gefördert.

Kirchliche und verbandliche Eigenleistungen

Innerhalb dieses weitgespannten staatlichen Förderungsnetzes erbringen *kirchliche und verbandliche Träger* Leistungen und Hilfen. Sie stellen ihre Bildungsstätten zur Verfügung, Lehrpersonal und Lernmaterial, errichten Werkstätten innerhalb ihrer Bildungseinrichtungen für die verschiedenen Berufsfelder. Sie motivieren die Jugendlichen zur Arbeit, verbessern die schulischen Grundkenntnisse, führen zum Hauptschulabschluß und zur Berufsreife und führen Maßnahmen zur beruflichen und sozialen Eingliederung junger Ausländer durch. Sie leisten damit einen nicht unerheblichen Beitrag zur *beruflichen Integration* der arbeitslosen Jugendlichen in die Gesellschaft. Sie werden dafür bezuschußt von der Bundesanstalt für Arbeit, dem Bund oder den Ländern, wobei Eigenanteile zu erbringen sind. Vorwiegend beteiligen sich bei dem staatlichen Förderungsprogramm die Mitglieder der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für berufliche Bildung. Sie besteht aus den Institutionen und Organisationen im katholischen Raum, die sich mit beruflicher Bildung, Weiter- und Fortbildung befassen, wie zum Beispiel KAB, Kolping, Caritasverband, BDKJ, Jugendsozialarbeit usw. Die Bundesarbeitsgemeinschaft ist ein anerkannter Gesprächs- und Verhandlungspartner der Bundesanstalt für Arbeit für Anliegen der beruflichen Bildung im katholischen Bereich.

Eines der Mitglieder der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für berufliche Bildung, das Kolping-Bildungswerk in Essen, hat für seine Arbeit den Ludger-Westrick-Preis für soziale Partnerschaft zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern erhalten. Es ist immer wieder gelungen, einem sehr hohen Prozentsatz der bei dem Bildungswerk ausgebildeten Jugendlichen Arbeitsplätze zu verschaffen.
Soweit es um die eigenen kirchlichen und verbandlichen Hilfen geht, die aus kirchlichen Mitteln oder Spenden finanziert werden, erlebt der Betrachter die oben beschriebene Vielfalt der Aktivitäten, die Schwierigkeiten bereitet bei der Einteilung oder Zuordnung der einzelnen Hilfen nach Grundmustern oder bestimmten Typen.

Initiativen in den einzelnen Diözesen

In den meisten Diözesen wurden kirchliche oder verbandliche Betreuungs- und Beratungsstellen eingerichtet, zum Beispiel in Heimen der Offenen Tür, in denen Jugendliche, die einen Ausbildungs- oder Arbeitsplatz suchen, ihre Sorgen besprechen können. Sie erhalten dabei wertvolle Tips im Umgang mit Arbeitsämtern und Arbeitgebern. Es wird ihnen geholfen, Behörden- und Schwellenängste abzubauen. Neben qualifizierter Information in Berufs- und Lebensfragen wird auch Unterstützung bei der Arbeitssuche geleistet. Es werden Wege geebnet für eine sinnvolle Beschäftigung, wenn auch nicht immer zu bezahlter Arbeit. Es gibt Möglichkeiten der ehrenamtlichen Mitarbeit. Die Stellen vermitteln kurzzeitige und kleinere Beschäftigungen entweder in den Einrichtungen selbst oder auf Pfarrebene. Die Betreuungs- und Beratungsstellen dienen auch als Auffangstation, die zugleich Kontakte zu anderen Betroffenen sowie zu sozialpädagogischen Fachkräften vermitteln.

Zugleich werden von den kirchlichen und verbandlichen Stellen Arbeitshilfen zur Überwindung der Jugendarbeitslosigkeit angeboten. Es werden praktische Hilfen, Gruppenstunden, Modelle, Ideen und Aktionen vermittelt, die leicht umzusetzen sind. Es gibt Spielveranstaltungs- sowie Werk- und Bildungsangebote.
Unter dem Stichwort Solidarität wurden oder werden in verschiedenen Bistümern Fonds mit kirchlichen – und Spendenmitteln errichtet oder Priester- bzw. Laiengruppen veranstalteten oder veranstalten Solidaritätsaktionen, indem für einen längeren Zeitraum monatlich Teile ihrer Gehälter einbehalten werden, um damit Ausbildungsplätze für Jugendliche zu finanzieren. Allen diesen Maßnahmen ist gemeinsam, konkrete Hilfen im Kampf gegen die Arbeitslosigkeit zu schaffen. An einigen Fällen soll versucht werden darzustellen, was konkret mit diesen Solidaritätsaktionen gemeint ist, wobei in Kauf genommen werden muß, daß die Maßnahmen zur Solidarität nicht insgesamt erfaßt werden können.
Die von Erzbischof *Oskar Saier* initiierte Priesteraktion

des *Erzbistums Freiburg*, die mit einem freiwilligen Spendenaufkommen in Höhe von 530 000,– DM – Stand Mai 1983 – einen Fonds für konkrete Hilfen gegen die Arbeitslosigkeit bzw. Jugendarbeitslosigkeit geschaffen hat, gibt Zuschüsse für Jugendliche, die durch sämtliche Maschen des sozialen Netzes gefallen sind, für die Einrichtung zusätzlicher Lehrstellen in mittelständischen Unternehmen, für weitere Plätze im Rahmen des Freiwilligen sozialen Jahres, für zusätzliche Sozial-Betriebspraktikantenstellen sowie für weitere Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen.

Im *Bistum Trier* unterstützt ein Solidaritätsfonds für Arbeitslose, der mit einer Starthilfe des Bistums in Höhe von 300 000,– DM ausgestattet wurde, mit Spendenmitteln der Bevölkerung gefüllt wird und in den bis Oktober 1983 882 000,– DM geflossen sind, fünf Arbeitslosenprojekte: Eine Arbeitslosen-Schreinerwerkstatt, einen Bauhof, in dem Lehrgänge im Baugewerbe für arbeitslose Jugendliche durchgeführt werden, eine Hausaufgabenhilfe, ein Projekt zur Anlage von Spielplätzen und Freizeiteinrichtungen, ein weiteres Arbeitslosenprojekt sowie die in Aussicht genommene Unterstützung einer Erwerbsloseninitiative, die von 30 arbeitslosen Handwerkern gegründet worden ist und sich auch um jugendliche Arbeitslose bemüht. Neben den erwähnten Projekten wurden mit geringen Mitteln 167 Beschäftigungsplätze geschaffen; derzeit werden 43 Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen, 31 Plätze im Freiwilligen sozialen Jahr, 21 Vorpraktikantenstellen, 12 Ausbildungsplätze und 6 Berufspraktikantenstellen ermöglicht. Darüber hinaus wurden aus Bistumsmitteln 16 Berufspraktikantenstellen eingerichtet. Der Diözesancaritasverband baut im Sinne des Solidaritätsfonds ein Ausbildungszentrum auf, in dem in verschiedenen Kursen 75 Ausbildungsplätze mit 33 Wohnheimplätzen geschaffen werden. Schwierigkeiten bereiten bei der Überwindung der Arbeitslosigkeit die zahlreichen gesetzlichen Vorschriften und Hemmnisse.

Überbrückungen und Solidarhilfen

Aus einem Fonds von 2,5 Millionen, der weiter aufgestockt werden soll, unterstützt die *Erzdiözese Köln* Maßnahmen und Projekte zur Überwindung der Arbeits- und Jugendarbeitslosigkeit. Mit dem Geld sollen möglichst viele Pfarrgemeinden in die Lage versetzt werden, örtliche Hilfe anzubieten. Träger von Hilfsmaßnahmen sind unter anderem das Diözesanbildungswerk, Caritasverband, Katholische Heimstattbewegung, Verband der katholischen Mädchensozialarbeit und eine Jugendakademie. Schwerpunkte sind die Nachholung des Hauptschulabschlusses als eine wichtige Voraussetzung für jede Form weiterer beruflicher Qualifizierung, Grundausbildungslehrgänge und berufsvorbereitende Maßnahmen. Zu den geförderten Projekten zählen auch Beschäftigungsprogramme für arbeitslose Strafgefangene.

Auf Anregung des Ruhrbischofs *Hengsbach* leisten rund tausend Priester des *Bistums Essen* einen Solidaritätsbeitrag, um 15 zusätzliche Lehrstellen bei der Krupp Stahl AG in Bochum zu finanzieren; die in den nächsten drei Jahren aufzubringenden rund 700 000,– DM an Ausbildungskosten werden von den Priestern durch regelmäßige Abzüge von ihrem Gehalt aufgebracht. Es werden Ausbildungsplätze als Mechaniker, Schmied, Schlosser und Anlagenelektroniker angeboten vor allem für diejenigen, die sonst Schwierigkeiten haben, einen Ausbildungsplatz zu bekommen, wie Kinder von Spätaussiedlern und Gastarbeitern. Ein Auszubildender im gewerblich-technischen Bereich kostet mit allen Lohnnebenkosten 1736,– DM im Monat; das Bistum übernimmt monatlich 1270,– DM.

Das *Erzbistum Paderborn* hat Mittel in Höhe von einer Million zur Verfügung gestellt, um arbeitslosen Jugendlichen eine Tätigkeit im sozialen Bereich zu vermitteln. So wurden 491 Stellen für das Freiwillige soziale Jahr bereitgestellt, 5 Ausbildungsplätze in der Krankenpflege für ausländische Mädchen; im Bereich der Hauswirtschafts- und Familienhilfe entstanden 50 Stellen für Mädchen mit Haupt- und Sonderschulabschluß. Für 18 nicht mehr schulpflichtige Jugendliche wurde die Möglichkeit geschaffen, den Hauptschulabschluß zu erwerben. Gefördert wurde auch die Einrichtung eines Informations- und Beratungszentrums für Arbeitslose. Der Priesterrat in *Münster* gründete einen Solidaritätsfonds für Arbeitslose. Die Mittel werden durch prozentualen Gehaltsverzicht aufgebracht. Es wird aufgefordert zu einer neuen Solidarität des Teilens zwischen denen, die Arbeit besitzen, und den Arbeitslosen. Die Mittel sollen für eine Erweiterung des Stellenplanes für das Freiwillige soziale Jahr wie auch für lokale Arbeitsloseninitiativen verwandt werden.
Der Caritasverband für das *Bistum Aachen* hat seine rund 18 000 Mitarbeiter aufgerufen, sich an einem Solidaritätsfonds für jugendliche Arbeitslose und junge Menschen ohne Ausbildungsplatz zu beteiligen. Es ist vorgesehen, Ausbildungsplätze als Bürokaufmann, Bürogehilfe einzurichten. Außerdem ist daran gedacht, zusätzliche Praktikantenstellen im Fach Sozialwesen für Abgänger der Fachhochschulen für Sozialwesen zu finanzieren wie auch ein Pilotprojekt „Freiwillige Hauswirtschafts- und Familienhilfe" für Frauen zu starten.

Das *Bistum Rottenburg* hat zur Bekämpfung der Jugendarbeitslosigkeit für 1983 einen zusätzlichen Betrag in Höhe von einer Million DM bereitgestellt. Das *Bistum Mainz* finanziert aus eigenen Mitteln ein Sofortprogramm für zusätzliche Ausbildungsplätze bei Federführung des Caritasverbandes. Die Zahl der Interessenten war größer als die zur Verfügung stehenden 58 Plätze. Durch Spenden soll das Sofortprogramm ausgeweitet werden. Die Fondsmittel werden für Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen zur Verfügung gestellt, wobei die Arbeitsverwaltung Mittel bereitstellt, der Rest aber wird vom Bistum übernommen; Kleinbetriebe erhalten ebenfalls kirchliche Mittel, wenn sie einen zusätzlichen Arbeitsplatz einrichten.
Einen wirksamen Beitrag zur Behebung der Jugendarbeitslosigkeit leistet der Verband katholischer Einrichtungen Heim- und Heilpädagogik als Dachverband der

Caritas. Er hat Landesjugendämtern und den Obersten Jugendbehörden der Länder konkrete Vorschläge zur Bereitstellung zusätzlicher Ausbildungsplätze unterbreitet. In den Heimen der Jugendhilfe, die dem Verband angeschlossen sind, stehen siebzig Einrichtungen, Ausbildungswerkstätten und Ausbildungspersonal für vielfältige Ausbildungsberufe zur Verfügung. Mit geringen finanziellen Mitteln kann die Ausbildungskapazität auch für junge Menschen außerhalb der Heime in Anspruch genommen werden, die entweder lernbehindert sind oder für die es am Ort keine geeignete Lehrstelle gibt.
Schließlich wäre auf die Vielzahl von kleinen Gruppen aus Priestern, Laien und Mitarbeitervertretern hinzuweisen, die unter teilweisem Lohnverzicht Jugendlichen hinsichtlich eines Ausbildungs- und Arbeitsplatzes helfen. Es seien zum Beispiel der Katholische Volksverein Mönchengladbach, gemeinnützige Gesellschaft gegen Arbeitslosigkeit mbH, oder das Netzwerk Arbeiterselbsthilfe Krebsmühle, Oberursel/Taunus, und die Aktion 1,5 genannt. Sie ist eine Solidaritätsmaßnahme von Pfarrern, Religionslehrern und Sozialarbeitern im Raume Schweinfurt, die 1,5% vom Bruttogehalt in einen Fonds einzahlen, der jenem Betrag entspricht, den Arbeitnehmer als ihren Anteil 1979 in die Arbeitslosenversicherung zu zahlen hatten. Verwandt werden die Mittel für Jugendliche, die aus besonderen Gründen nicht berufsfähig sind. Sie werden gefördert in Zusammenarbeit mit Arbeitsamt, Innungen und Unternehmen, die sich solcher Problemfälle annehmen, wobei die Aktion 1,5 einen Zuschuß zahlt und die mitmenschliche Betreuung übernimmt.

Modellprojekte von Sozial- und Jugendverbänden

Es gibt darüber hinaus Modellprojekte von Sozial- und Jugendverbänden für Problemgruppen arbeitsloser Jugendlicher. Die dabei gewonnenen Erfahrungen sollen ähnlichen Projekten zur Verfügung gestellt werden.
Als ein Beispiel aus der Vielzahl von Modellen sei das *Mannheimer Projekt „Förderband"* und die „Freiwillige Hauswirtschafts- und Familienhilfe" (FHF) der Katholischen Mädchensozialarbeit genannt. In Mannheim will der Bund der Deutschen Katholischen Jugend die Chancen von Sonderschulabgängern beim Übergang von der Schule in das Berufsleben verbessern.
Sonderschüler, die einen oder keinen Abschluß haben, werden in Kursen einschließlich eines Praktikums bis zur Berufsreife geschult. Durch ein Netzwerk ehrenamtlicher Mitarbeiter aus den verschiedenen Bereichen: Kirche, Jugendarbeit, caritative Träger, Gewerkschaft, Arbeitgeberverband usw., werden sie betreut. Die ehrenamtlichen Mitarbeiter vertreten sie in der Öffentlichkeit, helfen beim Abbau von Vorurteilen und unterstützen sie aktiv bei der Ausbildungsplatzsuche und bei Bewerbungen. Es werden Kontakte zu Betrieben gepflegt und konkrete Hilfen in Kooperation mit Betrieben und Handwerkskammer und Arbeitsamt bei der Vermittlung in Ausbildungsverhältnisse und Arbeitsplätze geleistet. Unterstützt wird das Projekt von der Stadt Mannheim, der Erzdiözese Freiburg und dem Land Baden-Württemberg.

Die *freiwillige Hauswirtschafts- und Familienhilfe* (FHF) wurde von der Katholischen Mädchensozialarbeit zusammen mit dem Erzbischöflichen Ordinariat in Freiburg begründet. Der Versuch gelang; zwischenzeitlich wird das Modell in anderen Diözesen praktiziert. Angesprochen sind Mädchen aus Haupt-, Real- oder Sonderschulen, die keinen Ausbildungs- oder Arbeitsplatz finden konnten sowie noch keine oder nur unklare Vorstellungen über ihre berufliche Zukunft haben bzw. in ihrer Berufsmotivation Förderung und Unterstützung brauchen. Die Jugendlichen stammen zu einem großen Teil aus unvollständigen oder zerrütteten Familien, sie sind bei Pflegeeltern oder Verwandten aufgewachsen oder leben schon seit Jahren im Heim. Die FHF gibt ihnen die Möglichkeit, ein Jahr lang in einer fremden Familie, die eher als die eigene ein Lern- und Übungsfeld auch im Hinblick auf eine anschließende Berufstätigkeit darstellt, bei allen hauswirtschaftlichen Tätigkeiten und bei der Betreuung der Kinder mitzuhelfen.
Regelmäßige Treffen der Mädchen dienen der Gruppenbildung als Voraussetzung für persönliches und soziales Lernen, der Behandlung lebenskundlicher und hier besonders beruflicher Fragen, der Aufarbeitung von Erfahrungen und dem musisch kreativen Tun. Das FHF-Jahr bedeutet für die meisten ein Zuwachs an persönlicher und sozialer Reife, eine Stabilisierung ihres Selbstwertgefühls und eine Zeit der Orientierung für ihre Zukunft. Sie konnten ihre Voraussetzungen für die Aufnahme einer Ausbildung bzw. Arbeit verbessern. Die meisten haben einen Ausbildungs- oder Arbeitsplatz gefunden, allerdings oft unter großen Schwierigkeiten und nur durch intensiven persönlichen Einsatz aller Beteiligten.

Hilfen mit Zeichencharakter

Schließlich gibt es *alternative Projekte* und Betriebe sowie selbstverwaltete ökologische als auch sozial orientierte Produktions- oder Dienstleistungsbetriebe, die vom *Bund der Deutschen Katholischen Jugend* unterstützt werden. Hier sollen arbeitslose Jugendliche zur Selbsthilfe ermuntert, zugleich aber auch qualifizierte Ausbildungsplätze geschaffen werden. Alle Verbände und Mitgliedsgruppen des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend haben sich zu einem einmaligen Beitrag als Starthilfe verpflichtet. Mit dem neu gegründeten Verein „Arbeit für alle" will der Bund der Deutschen Katholischen Jugend selbstverwaltete alternative Formen von Arbeit und Ausbildung fördern.
Im Verhältnis zur Größe des Problems sind alle diese Hilfen nicht viel mehr als ein Zeichen praktischen guten Willens. Für den einzelnen, dem so geholfen werden kann, sind sie wirksam erfahrene Solidarität. Und je unbürokratischer und direkter die Hilfen geleistet werden, um so anregender über die Einzelinitiative oder -maßnahme hinaus sind sie.

Hans-Günther Frey

Der wahre Gott in der Verkündigung aller

Zur Österreichischen Pastoraltagung „Verkündigung und Evangelisierung"

Zwei Anliegen wollte die Österreichische Pastoraltagung 1983 vom 28. bis 30. Dezember 1983 in Wien-Lainz in enger Verbindung miteinander behandeln: den Verkündigungsauftrag der Kirche und der Christen und das zentrale Thema dieser Verkündigung, nämlich Gott als Schöpfer und als Vater Jesu Christi und unser Vater. Welchen Gott haben jene Menschen einer säkularisierten Zeit vor Augen, die ihn ablehnen, und welches Gottesbild möchten Christen ihnen nahebringen, damit sie sich angesprochen, zur Glaubensentscheidung herausgefordert fühlen? Wie könnte die Mitte unseres Glaubens auch wieder zur Mitte unserer Verkündigung werden? Diesen zentralen Fragen wollten sich die etwa 500 Tagungsteilnehmer aus Österreich, der Bundesrepublik Deutschland, der Schweiz, aus Italien, Jugoslawien, Ungarn, Polen und der Deutschen Demokratischen Republik stellen, „Verkündigung und Evangelisierung als geistgewirktes Zeugnis vom Gott Jesu Christi" lautete das Tagungsthema.

Die Frage nach dem wahren Gott

Die Frage nach dem *„wahren"* Gott und dessen Verkündigung, behandelt vom Fundamentaltheologen und Erzabt der Benediktinerabtei Pannonhalma (Ungarn), Professor *Andreas Szennay* OSB, rückte von daher in den Mittelpunkt der Tagung. Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils sei, so meinte Szennay, die Gottesfrage an den Rand gedrängt worden, die Sache Gottes aber sei durch die Verzerrung des Gottes in unserem Denken und Empfinden zu einem willkürlichen Gottesbild in eine andauernde Krise geraten. Die Frage nach Gott als einer Wirklichkeit, der man sich nicht entziehen kann, kehre indessen als *Frage nach der Wahrheit* wieder.

Je exakter dem Menschen das Bild der Welt und des Menschen erscheine, um so eingeengter werde für ihn das Bild Gottes. Durch die Erkenntnis des eigenen Ungenügens und die Abwendung von den mit dem Verstand nicht durchdringbaren Bereichen spitze sich, alle sozialen Schichten übergreifend, aber gleichzeitig die Krise des Menschen zu. Diese krisenanfällige Beziehung zwischen Gott und den Menschen, in der diese in der Art des Jakob um Gottes Segen ringen, mache eine besondere Führung durch Gott notwendig. Nur ein von authentischer Religiosität geprägtes Gottesbild „unter Führung Gottes" würde gegen eine Zuwendung zu den „neuen goldenen Kälbern" immunisieren. Die falschen Götter unserer Zeit, Arbeit, Besitz und Macht, Liebe und Sexualität etwa, müßten zwar entlarvt werden, aber das Bild des wahren Gottes könne nur im ständigen Bemühen darum und in der Korrektur durch die Offenbarung gefunden werden.
Szennay wandte sich gegen jene „falsche Brüderlichkeit" des „wichtig ist nicht, an wen und an was man glaubt, wichtig ist nur, daß man glaubt und ein guter Mensch ist". Aus Angst vor der Verantwortung für die christliche Sendung würde so das Problem des wahren Gottes verschwiegen und eine *falsche Toleranz* gepredigt. Im Engagement für diese Wahrheit, unabhängig vom Druck der Mehrheit, gebe es freilich *Wegweiser,* auf die gerade der Verkündiger aufmerksam machen müsse. Gottes Selbstoffenbarung sei nicht mit einer Sammlung von Wahrheiten und Sätzen identisch, er öffne uns selbst die Augen, und wir müßten nur dieses Geschenk annehmen. Suche und Annäherung seien schwierig, der Immer-Größere könne nie *ganz* gefunden werden, wenngleich in Jesus als der menschlichen Gestalt Gottes der Unendliche sich selbst öffne. Christlich Sakrales und weltlich Profanes müßten einander durchdringen, wobei das Profane seine Eigenständigkeit behalte. Nicht das Wissen über einen in Besitz genommenen Gott sollte weitergegeben werden, sondern die Haltung des mit geöffneten Ohren, Herzen und Händen Wartenden, da alles zuvor von Gott geschenkt werde.
Wie nicht anders zu erwarten, ergaben sich in der Arbeitskreis-Diskussion zu diesem Thema zahlreiche Fragestellungen: Wie kann vom wahren Gotte gesprochen werden, wenn jede Interpretation durch die geschichtliche Situation bedingt ist? Gibt es auch „nichttheologische" Zugänge zur Erkenntnis Gottes? Wie wird die Offenbarung Gottes heute vertieft und vollendet? Wie verhält sich der wahre Gott der Christen zum wahren Gott anderer Religionen und auch der Sekten? Das Fazit: Es müsse wieder mehr in Analogien von Gott gesprochen werden.

Christliche Praxis ist notwendig trinitarisch

Als Ergänzung dazu und gleichsam als Hintergrund dienten die Ausführungen des Luzerner Bibelwissenschaftlers und Judaisten *Clemens Thoma* SVD über „die Gottesvorstellung zur Zeit Jesu und das Reden vom biblischen Gott heute".
Gott war für Israel ein gleichzeitig erkennbarer und unerkennbarer Gott, der ihnen ebenso nahe wie ferne war und nicht nur im Tempel „wohnte", sondern auch gleichzeitig mitten unter ihnen. Dieser *Gehorsam fordernde* Gott lebte im Bewußtsein der Juden aber auch als ein die *Geschichte umwandelnder* Gott, dem bedingungsloses Vertrauen auf Rettung, auch im letzten Augenblick und in größter Hilflosigkeit, entgegengebracht wurde. Trotz ihrer Apokalyptik lebten die Juden voll Sehnsucht nach dem Kommen des Reiches Gottes und im Wissen, daß „jetzt" die Zeit der Entscheidung war. Es sei davon auszugehen, daß die Texte des Alten Testaments aktualisiert und an die damalige Situation in Israel, an einem Tiefpunkt seiner Geschichte, pastoral angepaßt worden seien. Viele Züge jüdischer Apokalyptik seien in die christliche Theologie eingeflossen, bei Transformierung des jüdischen Gottesbildes in unsere Zeit wäre nach Thoma beispielsweise ein

wichtiger Akzent das *bedingungslose Gottesvertrauen,* das von den Ängsten der Zeit, von Zukunftsangst befreit.

Vom *dreifaltigen Gott* christlicher Verkündigung sprach der Dogmatikprofessor in Luzern, *Dietrich Wiederkehr* OFMCap, und bedauerte dabei die Verkümmerung des trinitarischen Glaubens in Glaubenserfahrung und -lehre, da ein in sich geschlossener Gott für den Menschen wenig Zugänge offenlasse und auf diese Weise eine zunehmende Isolierung des dreifaltigen Lebens auf die innergöttliche Trinität stattfinde. In der Dreifaltigkeit würden von Gott die „aufgezogenen Brücken" herabgesenkt hin zu den Menschen, aus dem Handeln Gottes sei auf sein Sein rückzuschließen. In der Zuwendung Jesu Christi komme die Liebe Gottes zu den Menschen zum Ausdruck, in der Ausweitung und Öffnung der Sohnschaft Jesu auf alle Menschen hin werde der Heilige Geist wirksam, die *Brüderlichkeit* begründend. Christliche Praxis müsse daher notwendig trinitarisch, Trinität in der Praxis fruchtbar sein. „Nicht nur bei schönem Wetter und klarer Sicht", sondern auch in der menschlichen Leiderfahrung lasse sich Gott auf die Menschen ein, das Mitleiden des Vaters habe die Leidenssolidarität der Menschen untereinander zur Konsequenz.

Welche konkreten Anforderungen ergeben sich nun aus diesen vorhergegangenen Überlegungen an die Verkündigung Gottes? *Wie* sollen die Träger der Verkündigung den Menschen diese Botschaft nahebringen? Dazu sprach *Wolfgang Feneberg SJ,* Professor an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München. Er konzentrierte sich, dabei sich auf die Predigt als Verkündigung beschränkend, auf die Voraussetzungen im Hörer der Predigt, der vor allem Anerkennung seiner Freiheit zur Annahme der Verkündigung brauche. Von seiten des Predigers müsse das *Vertrauen in die Zusage Gottes* an die Menschen weitervermittelt werden, aber auch der Anspruch des autoritativen Sprechens mit der Möglichkeit von Sanktionen und des Heilsverlustes. Predigt müsse so *Entscheidung* provozieren. Zwischen Prediger und Hörer sollte „Beziehung" entstehen. Der Prediger dürfe keine Angst vor der Berührung der Menschen haben und Berührungsängste innerhalb der Gemeinde abzubauen versuchen, dabei aber gleichzeitig die Haltung des Hirten einnehmen.

Verkünden müssen alle

Erst im Gespräch des Arbeitskreises zu diesem Referat kam auch die Verkündigung durch Laien zur Sprache. „Neben der Predigt und dem Prediger sollen auch alle anderen Gruppen von Christen in den Blick kommen, da Verkündigung und Evangelisierung ja Aufgabe aller ist", hatte die Einladung zur Tagung versprochen. Aber muß es nicht als Symptom für eine Reklerikalisierung des Bewußtseins der Tagungsteilnehmer, hauptsächlich Priester, darüber hinaus aber auch der Kirche als Institution gesehen werden, daß der *Beitrag der Laien zu Verkündigung* und Evangelisierung weitgehend vernachlässigt wurde? Haben die fast zwanzig Jahre seit Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils vergessen machen, was *Kirchenkonstitution* (Artikel 31) über die Teilhabe aller Getauften am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi und über die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt sagt?

Eindrucksvoll werden im *Dekret über das Laienapostolat* (Artikel 3) Recht und Pflicht der Laien zum Apostolat aus der Vereinigung mit Christus in Taufe, Firmung, gemeinsamem Priestertum, in der Eucharistie und in den anderen Sakramenten, abgeleitet, und zwar vor jeder amtlichen Beauftragung durch die Hierarchie. Die besonderen Gaben des Geistes, die die Laien dafür empfangen hätten, müßten sie in Kirche und Welt gebrauchen. Die Hirten dürften diesen Geist nicht auslöschen, sie sollten die „Charismen" prüfen und gemeinsam fruchtbar machen. Im Artikel 6 des Dekretes wird von der kirchlichen Sendung für das Heil der Welt durch Vermittlung der Botschaft Christi vor allem durch den Dienst des Wortes und der Sakramente gesprochen. Als „Mitarbeiter der Wahrheit" hätten auch die Laien ihren bedeutsamen Anteil daran. Unter den unzähligen Gelegenheiten zur Ausübung des Apostolates der Evangelisierung und Heiligung wird das Zeugnis des christlichen Lebens, aber auch die Wortverkündigung an Nichtgläubige und Gläubige betont. Der Beitrag der Laien, je nach Begabung und Bildung, zur Herausarbeitung, Verteidigung und Anwendung christlicher Grundsätze auf die Probleme unserer Zeit wird in diesem Artikel geradezu zum Programm.

Nach innen gerichtete Sicht

Wenn bei der beispielhaften Aufzählung von Bereichen, in denen das Apostolat der Laien besonders wirksam werden kann, im Artikel 13 auf das „Apostolat im sozialen Milieu" als Pflicht und Aufgabe hingewiesen wird, das durch andere niemals entsprechend erfüllt werden kann, so ist anscheinend seither innerkirchlich die Tatsache ausgeblendet worden, daß die Zahl der allsonntäglich dem Prediger Lauschenden noch immer im Abnehmen begriffen ist. Und daß die ständig steigende Zahl von Nicht-, Halb- oder Randgläubigen *überhaupt nur mehr dem gläubigen Laien,* wenn überhaupt einem Gläubigen, begegnet.

Der Zug zu einer wieder *zu sehr nach innen gerichteten Sicht* vieler Verantwortlicher in der Kirche – bis hin zu deren Spitze – hat die Unersetzlichkeit der Wort- und Tatverkündigung durch Laien im politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und zwischenmenschlichen Leben offenbar wieder aus dem Blick verlieren lassen. Lediglich im Arbeitskreis zum Thema „Wie kann man im profanen Bereich von Gott sprechen?" wurde in der Diskussion die Notwendigkeit des Hin- und Zuhörens auf die Menschen besonders hervorgehoben, ebenso die Wichtigkeit des Ernstnehmens der Lebenssituation des anderen, dem am eigenen Glauben Anteil zu geben sei.

Mit den besonderen Problemen des Hörbarmachens des zu verkündigenden Wortes hatte sich die Tagung abschließend noch die Linzer Religionspädagogin *Monika Nemetschek* vor allem im Hinblick auf die Glaubensvermittlung durch Eltern und Lehrer an die Kinder beschäftigt. Es kamen dabei die Schwierigkeiten religiöser Begriffsbildung wie der durch die Verwendung nichtssagender Worthülsen mißbrauchte religiöse Sprache zu Wort, und es wurde die Forderung nach einer Verleiblichung der Sprache, nach der veranschaulichenden Dimension der Wirklichkeit Gottes gestellt.
Aus der Praxis kommende Referate dieser Tagung waren der Glaubenssituation einer Grazer Stadtpfarre in einem Neubaugebiet gewidmet gewesen, weiter den Gesprächen des Priesters zur Ehevorbereitung, dem Glaubens- und Predigtgespräch, den Gesprächsmöglichkeiten mit Jugendlichen und dem sehr persönlichen Weg der Umkehr ins Leben einer Art franziskanischer Gemeinschaft.

Leonore Rambosek

Land des Hungers

Eindrücke von einer Reise durch Bangladesh

Auf Weltatlanten erscheint Bangladesh als ein unbedeutendes Anhängsel des indischen Subkontinents. In der internationalen Presse und auch in den bundesrepublikanischen Massenmedien wird diesem kleinen Land, das nur doppelt so groß ist wie Bayern, aber nahezu 100 Millionen Menschen zu ernähren hat, wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Die Volksrepublik Bangladesh (People's Republic of Bangladesh), die sich im März 1971 von Pakistan löste und ihre Unabhängigkeit erklärte, weist die dichteste Bevölkerungsquote der Erde auf: 650 Menschen leben auf einem Quadratkilometer. Die Fläche des Landes macht 143 998 qkm aus. In 15 Jahren werden auf dieser Fläche ca. 150 Millionen Menschen leben.

Schwierige Ernährungslage

Die *Ernährungslage* ist in Bangladesh schon heute katastrophal, Hunger eine Alltagserscheinung. Kein Besucher kann sich diesem Phänomen entziehen. Wo man sich in diesem Land auch bewegt, ob in der 2,6 Millionen Einwohner zählenden Hauptstadt Dhaka oder in einem der 68 000 Dörfer, der Kampf der Menschen ums nackte Überleben brennt in den Augen. Rund 50 Prozent der Bevölkerung, also 50 Millionen Menschen, leiden an chronischer Unterernährung. 80% der Bengalen sind Analphabeten. Schulbildung gibt es für die meisten Kinder nicht. Der Kampf ums Überleben ist wichtiger als lesen, schreiben und rechnen zu lernen – Schule bedeutet Luxus, denn sie kostet Geld. Die soziale Explosion ist vorprogrammiert. Keine Regierung hat es bisher vermocht, die ungeheuer großen sozialen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten in den Griff zu bekommen – weder *Sheikh Mujibur Rahman,* der populäre Führer der Awami Liga, der am 15. August 1975 ermordet wurde noch der Putschist Generalmajor *Ziaur Rahman,* der am 30. Mai 1981 wie sein Vorgänger ebenfalls ermordet wurde. Und auch der derzeitige Regierungschef, Generalleutnant *H. M. Ershad,* glänzt eher durch Worte und Versprechungen als durch Taten.

Bangladesh ist für seine wirtschaftlichen Verhältnisse mit über vier Milliarden US-Dollar hoch verschuldet. Und der Schuldenberg wächst mit der galoppierenden Inflationsrate, die derzeit bei 19% liegt. Die Außenhandelsbilanz ist strukturell defizitär. Die Exporterlöse decken weniger als 30% der Importrechnung. Die Finanzsituation hat sich durch zunehmenden Preisverfall bei den Hauptexportgütern Jute und Juteprodukte sowie gestiegene Preise auf der Importseite 1981 und 1982 weiter verschlechtert. Auch 1983 brachte kein besseres Ergebnis. Die Exporterlöse sind von 725 Millionen US-Dollar 1980/81 auf 641 Millionen US-Dollar 1981/82 gesunken. Die wichtigsten Handelspartner von Bangladesh sind die Länder des Nahen Ostens mit 25%, gefolgt von den USA mit 12%, der UdSSR mit 6%, Japan und China mit je vier Prozent, Australien mit 3,5% und der Bundesrepublik Deutschland mit 2%.
Ein Handicap liegt für Bangladesh in der *unterentwickelten Infrastruktur* des Landes. Die Binnenschiffahrt ist der bedeutendste Transportsektor, doch die Schiffe muten mittelalterlich an. Sie werden durchweg noch mit Menschenkraft und nicht mit Motoren betrieben. Sechs, acht oder zehn Männer schwingen die wuchtigen Ruderblätter, zusätzlich hißt man einfache Segel. Europäische Besucher fühlen sich bei solch einem Anblick in die Antike zurückversetzt. Das Eisenbahnnetz umfaßt 2900 km; es gibt rund 4800 km Straßen für den Bus- und LKW-Verkehr. Doch während der Monsunzeit sind viele Straßen nicht mehr befahrbar. Denn ¾ der Landfläche sind weites, flaches Schwemmland, nur fünf bis zwölf Meter über dem Meeresspiegel gelegen. Bis zu 60% der Landfläche werden jährlich durch den Monsunregen überschwemmt, der das Ackerland in unzählige Seen verwandelt. Der südliche Teil des Landes ist das Delta-Gebiet der drei großen Flüsse Ganges, Brahmaputra und Meghna, die in den Bergen nördlich von Bangladesh entspringen und mit riesigen Wassermassen das kleine Land durchströmen. Die Flüsse sind gefürchtet wegen ihrer Unberechenbarkeit, sie bilden ständig neues Land und verwüsten altes. Der Erdboden des Delta-Schwemmlandes ist von außergewöhnlicher Fruchtbarkeit. Bei besseren Wetterschutzmaßnahmen, durch den Bau von großen Stauseen und intensiver Bewirtschaftung könnten nahezu überall im Land drei Ernten pro Jahr eingebracht werden.

Hauptproblem Überbevölkerung

Das Hauptproblem der Volksrepublik Bangladesh liegt heute und in der Zukunft in der massiven Überbevölkerung. Obwohl dieses Problem für alle mit den Händen greifbar ist, ist es nicht schnell und einfach lösbar – denn 86% der Bevölkerung bekennen sich zum Islam, und für den gläubigen Moslem ist die künstliche Geburtenregelung ein Tabu. Hinzu kommt, daß für die Kleinbauern die Großfamilie die einzige Chance zum Überleben darstellt. Die Kinder garantieren billige Arbeitskräfte und eine Altersversorgung. Ein Rentensystem, Lebensversicherungen gibt es in Bangladesh nicht. Zahlreiche internationale Organisationen versuchen, wenigstens die Methoden der natürlichen Familienplanung bekanntzumachen. Ein durchschlagender Erfolg ist bisher nicht spürbar, denn die Vorbehalte und Vorurteile der Menschen sind enorm. Die Skepsis gegenüber den westlichen Besserwissern wächst. Auch die katholische Kirche, die in Bangladesh nur 160 000 Mitglieder zählt, versucht – unterstützt von Misereor – Interesse für die Familienplanung zu wecken. Sie stößt auf besonders große Schwierigkeiten, weil das Mißtrauen der Moslems gegenüber Christen tief sitzt. Christen stehen unter dem Verdacht missionieren, bekehren zu wollen, sie werden verdächtigt allein dem Westen in die Hände zu spielen. Akzeptiert wird die Familienplanung in jenen moslemischen, hinduistischen, buddhistischen und christlichen Familien, die ohnehin schon einen höheren sozialen Standard erreicht haben.

Schon heute ist das Verhältnis zwischen Moslems und Christen nicht ohne Spannungen. Das Staatsoberhaupt, General H. M. Ershad, der den Parteien jegliche Betätigung verboten und das Kriegsrecht ausgerufen hat, steuert einen fundamentalistisch-islamischen Kurs. Ershad, der am 24. März 1982 nach einem unblutigen Putsch die Regierungsgeschäfte übernommen hat, verspricht sich innen- und außenpolitische Hilfe von den islamischen Bewegungen. Anfang Dezember 1983 tagten die Außenminister der islamischen Staaten in Dhaka und gaben dem Regime Ershad internationalen Glanz. Mit Hilfe Saudi-Arabiens werden derzeit vier islamische Universitäten im Land gebaut. Eine Hochschule steht vor den Toren der Hauptstadt kurz vor der Vollendung. Besorgt fragen sich die religiösen Minderheiten (Hindus 13,6%, Buddhisten 0,6%), welcher Einfluß von diesen Hochschulen ausgehen wird. Werden sie den Dialog mit Hindus, Buddhisten und Christen fördern, oder den Herrschaftsanspruch des Islam in Politik und Gesellschaft weiter verfestigen und vorsichtige Ansätze zur Aufwertung der Frau in der Gesellschaft von Bangladesh wieder rückgängig machen?

Erstarkender Islam

Auffallend ist, daß in Bangladesh Moscheen wie Pilze aus dem Boden schießen. Als Ershad versuchte, Arabisch anstelle von Englisch in den Schulen als Fremdsprache einzuführen, stieß er auf erbitterten Widerstand. Die Bengalen, von Haus aus ein tolerantes Volk, möchten im Grunde keine Fanatisierung der Religion. Ershad ließ von der Durchsetzung seiner Forderung ab, dennoch besteht formell der entsprechende Erlaß weiter. Doch setzte sich der General mit seinem Vorhaben durch, den Sonntag als religiösen Feiertag abzuschaffen. Seit sechs Monaten gilt der Freitag als Ruhetag. Den Christen wird nichts anderes übrigbleiben, als sich dieser islamischen Regelung anzuschließen, denn ihnen weht derzeit ohnehin der islamische Wind ins Gesicht. Den zahlreichen christlichen Schulen strich oder kürzte das Regime Ershad die finanzielle Unterstützung, obwohl letztlich unter dieser Maßnahme gerade die Ärmsten der Armen leiden werden. Denn ohne die christlichen Schulen würde das Bildungssystem des Landes erheblich geschwächt. Das angesehenste Gymnasium in der Hauptstadt Dhaka, das 40% der Regierungsbeamten besucht haben, wird von den Holy Cross Fathers geleitet. Es hat bei den Moslems einen vorzüglichen Ruf. Der Staat hat eine ähnlich qualifizierte Ausbildungsstätte nicht zu bieten.
Vielen ist daher die Politik Ershads mehr als unverständlich. Ein katholisches Krankenhaus, das ebenfalls als vorbildlich galt, mußte schließen. Es wird in staatlicher Regie weitergeführt. Wie stark derzeit die kleine katholische Kirche im Bildungsbereich und in der medizinischen Betreuung präsent ist, dokumentieren folgende Zahlen: Die katholische Kirche verfügt über 265 Grundschulen mit rund 15 000 Schülern, 48 High-Schools, 42 Studentenheime, eine Sprachenschule, vier technische Ausbildungsstätten, neun Berufsschulen, 47 Krankenstationen und fünf Waisenhäuser.

Bei Katholiken wächst die Angst

Angesichts der konkreten Maßnahmen gegen katholische Aktivitäten wächst in den Gemeinden, bei Laien, Priestern und Bischöfen die Angst. Unsicherheit macht sich breit, bei manchem Priester spürt man Resignation. Die vier Bischöfe, die in vier Diözesen mit 167 Priestern die Gläubigen betreuen, sind eher defensiv eingestellt. Sie möchten jeglichen Anschein vermeiden, als würden sie unter Moslems offensiv missionieren. Sie igeln sich ein und geraten so mehr und mehr in eine Ghetto-Situation. Die mehr als hundert ausländischen Missionare konzentrieren sich auf Sozialarbeit, auf Bildungsarbeit, den Aufbau von Schulen, auf medizinische Betreuung, auf die Organisation von Genossenschaften – sie geben ein christliches Zeugnis durch ihr Tun: Mission als Entwicklung.
Missionsarbeit im herkömmlichen Sinne ist eigentlich nur noch unter den „Tribals", den Ureinwohnern im Norden des Landes, möglich. Doch auch in diesen Gebieten werden die Missionare immer mehr zu Sozialarbeitern, zu Rechtsberatern, zu Anwälten für die Ärmsten der Armen. Denn die Bevölkerungslawine treibt die Menschen nun bereits in die Gebiete der Tribals, die das Land nach einem Gewohnheitsrecht seit Jahrzehnten bebauen, aber niemals über Besitzurkunden und Grundbucheintragungen verfügten. Der Kampf um dieses Land ist entbrannt.

Nicht selten werden Dörfer der Eingeborenen angezündet, Ernten vernichtet, um diese Menschen zu vertreiben. In mühsamer Kleinarbeit bemüht sich z. B. ein amerikanischer Holy Cross Father, den Stamm der Garos, der aus Tibet stammt, vor der Ausrottung zu bewahren, ihm den angestammten Lebensraum zu sichern. Die Konflikte des Missionars mit der Regierung nehmen zu. – Kirchliche freiwillige Helfer, deren Einsatz vor allem den Landlosen, den Ureinwohnern im Dschungel, den Entrechteten gilt, sind von der Regierung nicht mehr gern gesehen. Die staatlichen Behörden bereiten ihnen erhebliche Schwierigkeiten bei der Bewilligung oder Verlängerung der Aufenthaltsgenehmigungen.

Die Bildungs-Programme der Kirche, der Caritas und anderer Initiativen stärken das *Selbstbewußtsein* der Menschen – gleich ob Moslem, Hindu oder Christ. Sie machen ihnen ihre Grundrechte bewußt und wecken ihre handwerklichen und geistigen Fähigkeiten. Die Regierung Ershad, die viele Reformen und Bildungsprogramme versprach, aber bisher nicht in die Tat umsetzte, scheint der notwendigen Bildungsarbeit durch die katholische Kirche wenig Positives abgewinnen zu können. Beliebt sind beim Staat Hilfen in baren Dollars, die möglichst unkontrolliert zur Verfügung gestellt werden.

Der katholischen Kirche in Bangladesh wird es einerseits immer schwieriger, ausländische Finanzhilfe anzunehmen, weil die Hürden des Staates und seine Kontrollen immer drastischer werden, andererseits versucht der Staat durch unseriöse Angebote mit abzuschöpfen, wenn er z. B. sagt (wie ein glaubwürdiger Informant berichtete): „Ihr könnt 6 Millionen Dollars einführen, aber 1 Million müßt ihr dem Staat überlassen." Bisher hat sich die Kirche, so war zu erfahren, auf solche korrupten und unseriösen Anträge nicht eingelassen. Der Erzbischof von Dhaka, *Michael Rozario,* bleibt in der Sache hart, vermeidet aber bisher jegliche offene Konfrontation mit der Regierung. Seine bengalische Mentalität und seine langjährige politische Erfahrung sagen ihm, daß man in diesem Land nur mit einem sehr langen Atem überleben kann.

Bildungs- und Ausbildungsprobleme

Unerwartete Hilfestellung gab es für die Christen im November 1983 durch ausländische Staatsbesuche. Der Präsident von Sambia, *Kenneth Kaunda,* nahm, obwohl nicht Katholik, demonstrativ an einem katholischen Sonntagsgottesdienst in der erzbischöflichen Kathedrale teil und ermunterte in einem Grußwort die Christen, ihrem Glauben treu zu bleiben und gegen soziale Ungerechtigkeit zu kämpfen. Das nationale Fernsehen berichtete über den Kirchenbesuch des Staatsgastes. Der kanadische Ministerpräsident Trudeau besuchte im November vergangenen Jahres eine Missionsstation, die von kanadischen Patres geleitet wird, und legte an dem Grab eines bekannten kanadischen Missionars einen Kranz nieder. Dies sind mehr als nur freundliche Gesten gegenüber den Christen. Sie sind für die schwache Minderheit der Katholiken eine Ermunterung und „politische" Aufwertung. Sie geben der Kirche das Gefühl, daß sie von den Mitbürgern im westlichen Ausland mitgetragen werden. Sie erleben, daß sie mit ihren Problemen nicht allein gelassen werden. Sie spüren, daß sie auf Hilfe von außen bauen können. Die gesellschaftspolitische Strategie der katholischen Kirche scheint darin zu bestehen, nicht unangenehm aufzufallen, keinen Anstoß bei den örtlichen Behörden zu erregen.

Die Kirche führt ein mehr oder weniger stilles Eigenleben. Obwohl der *Priestermangel* groß ist und Nachwuchs ausbleibt, ist von einer intensiven Ausbildung der Laien kaum etwas zu spüren. Laut Statistik gibt es in den vier Diözesen Dhaka, Khulna, Chittagong und Dinajpur 592 Katechisten, aber ihr Einfluß und Wirkungskreis ist sehr begrenzt. Frauen hat man in diesem Arbeitsfeld bisher nicht eingesetzt. Bei den Katecheten stellt man fest, daß ihre Bindung zur Kirche relativ schwach ist. Erhalten sie nach ihrer Ausbildung außerhalb der Kirche ein Arbeitsangebot, das auch nur ein wenig mehr Einkommen verspricht, so verlassen sie ihren kirchlichen Arbeitgeber. Die soziale Not, die Verantwortung für die Großfamilie schaffen eigene Gesetze, die für Europäer oftmals nur schwer zu verstehen sind.

Noch keine eigenständige bengalische Pastoral

Bei den *Priesteramtskandidaten* fällt auf, daß sie überwiegend von den „Tribals" stammen. Für die meisten von ihnen bedeutet der Priesterberuf einen sozialen Aufstieg. Die Bengalen betrachten die „Tribals" nicht nur als unterste soziale Schicht, sondern praktisch als Ausländer. Sie respektieren sie nicht als eigene Landsleute. Dies erschwert die pastorale Arbeit der zukünftigen Priester. Sie können faktisch nur in den Gebieten eingesetzt werden, aus denen sie stammen. Die Englischkenntnisse der Priesteramtskandidaten sind durchweg mangelhaft, obwohl sie die meiste theologische Literatur in dieser Fremdsprache lesen müssen. Die Bischöfe selbst scheinen mit der Ausbildung und dem Ausbildungsstand nicht zufrieden zu sein. Eine Verbesserung der Ausbildung versprechen sie sich vor allem durch mehr ausländische Lehrkräfte. Obwohl einige bengalische Priester im Ausland studiert haben und über eine theologische Spezialausbildung verfügen, zeigen sie kaum großes Interesse, die Ausbildung des eigenen Klerus zu übernehmen. In den Priesterseminaren ist man offenbar nicht nur auf die westliche Theologie, sondern auch auf den westlichen Lehrmeister fixiert.

Eine eigenständige bengalische Theologie und Pastoral hat sich bisher noch nicht herausgebildet.

Allein in der *Liturgie* sind einige bengalische Elemente zu erkennen. So findet die Meßfeier an einem niedrigen Tisch statt, hinter dem der Priester sitzend die Gebete spricht und die Liturgie vollzieht. Auf den Dörfern geht man mehr und mehr dazu über, mit einheimischen Musikinstrumenten die Gottesdienste zu gestalten.

Auffallend ist, daß sich die etwa 60 katholischen Gemeinden in Bangladesh von den islamischen und hinduisti-

schen Dorfgemeinschaften durch einen gewissen „Wohlstand" unterscheiden. Sie verfügen über Schulen, feste Häuser, die Christen sind durchweg gut gekleidet. Was ihnen fehlt, ist das Bewußtsein, daß sie ihren „Reichtum" mit den Ärmsten und seien diese Moslems oder Hindus teilen müßten. Doch Teilen, über konfessionelle Grenzen hinweg, scheint auch in Bangladesh besonders schwierig zu sein. So erbrachte die überregionale Caritas-Sammlung 1982 in den bengalischen Gemeinden nicht mehr als 4000 DM, während Millionen Dollars jährlich aus dem Ausland in die bengalische Caritas gepumpt werden. Unter den Christen in Bangladesh entwickelt sich mittlerweile eine gewisse Empfängermentalität. Die Hilfe aus dem Westen ist offenbar bereits weitgehend fest mit eingeplant. Man vertraut darauf, daß dieser Strom auch in Zukunft weiterfließt. Das Bestreben, vom Westen in jeglicher Hinsicht unabhängig zu werden, ist unterentwickelt.
An den schwierigsten sozialen Brennpunkten findet man überraschenderweise nicht einheimische Priester und Ordensleute, sondern *ausländische Missionare.* Sie bilden Speerspitzen, sie versuchen aus dem selbstgesteckten Ghetto der katholischen Kirche auszubrechen. Unter ausländischen Missionaren wächst die Kritik an der einheimischen Kirche, da sie zu wenig bestrebt sei, ihre bengalische Identität zu finden.
Auch unter *ausländischen Entwicklungshelfern,* die seit mehreren Jahren in Bangladesh leben, spürt man eine wachsende Resignation. Während der Staat mehr als 20 Prozent seiner Haushaltsmittel für militärische Zwecke ausgibt, verstärkt der Westen seine Hilfsprogramme für Bangladesh in beachtlichem Umfange. Der internationale Währungsfonds investiert derzeit pro Jahr etwa 400 Millionen US-Dollars. Die Bundesrepublik Deutschland half bisher mit 2,1 Milliarden Mark. Die Schwerpunkte liegen in der technischen Zusammenarbeit, in Nahrungsmittellieferungen, in Aus- und Fortbildungsmaßnahmen. Man versucht, beim Ausbau der Infrastruktur zu helfen, im Eisenbahn- und Fernmeldewesen. Man fördert Brunnenbauprogramme, baut Düngemittelfabriken und regte die Herstellung von Pumpenmotoren an. Die Zusagen für Maßnahmen der technischen Zusammenarbeit lagen 1982 bei 45 Millionen DM, 1980 waren es 31,5 Millionen DM.

Islamische Rückendeckung

Das politische Schicksal Bangladeshs hängt von seinem Verhältnis zum großen Nachbarn Indien ab, der es geographisch fast völlig umschließt und den Oberlauf aller seiner wichtigen Flüsse beherrscht. Indien, das Bangladesh im Jahre 1971 entscheidende Geburtshilfe im Kampf um die Unabhängigkeit leistete, sah sich bisher in seinen Erwartungen enttäuscht, Bangladesh auf Dauer in einer Art Satelliten-Verhältnis an sich binden zu können. Indien versucht daher immer wieder, Bangladesh seine Abhängigkeit vor Augen zu führen. Mit dem Besuch von General Ershad am 6. Oktober 1982 in Indien scheint kein grundlegendes Vertrauensverhältnis geschaffen worden zu sein. Indien beabsichtigt derzeit sogar seine Grenze besser zu sichern, um Flüchtlingsbewegungen besser in den Griff zu bekommen. Bangladesh seinerseits versucht, sich durch eine starke Einbindung in die Solidarität mit den islamischen Staaten die notwendige Rückendeckung zu schaffen, um indischen Pressionen besser entgegentreten zu können. *Jürgen Hoeren*

Kurzinformationen

Bei seinem Neujahrsempfang nahm Kardinal Joseph Höffner zur Diskussion über eine neue Gemeinsame Synode der bundesdeutschen Bistümer Stellung. Das Projekt bedürfe „reiflicher Überlegung". Höffner wies darauf hin, daß dabei die Bestimmungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches zu beachten seien, das keine gemeinsame Synode der Bistümer eines Landes kenne, sondern das *Provinzialkonzil* für den Bereich einer Kirchenprovinz (Can. 440) und das *Plenarkonzil* für den Bereich einer Bischofskonferenz (Can. 439). Der Kardinal machte darauf aufmerksam, daß sich *Struktur* und *Zuständigkeit* eines solchen Plenarkonzils nicht unwesentlich von der Würzburger Synode *unterschieden.* Nach Can. 443 des CIC haben auf dem Plenarkonzil nur die Bischöfe entscheidendes Stimmrecht. Mit beratendem Stimmrecht gehören ihm die Generalvikare, Bischofsvikare, höhere Ordensobere, die Rektoren bzw. Dekane katholischer Universitäten bzw. Theologischer Fakultäten und Regenten von Priesterseminaren an. Außerdem können weitere Priester „und andere Christgläubige" mit beratendem Stimmrecht hinzuberufen werden, die aber nicht mehr als ein Drittel der Gesamtteilnehmerzahl des Plenarkonzils stellen dürfen. Zur Frage von Diözesansynoden meinte Höffner, schon seit längerer Zeit hätten manche darauf hingewiesen, daß in den meisten deutschen Bistümern seit den 50er Jahren keine Diözesansynoden mehr gehalten worden seien. Es lege sich die Frage nahe, ob die Zeit gekommen sei, auf Diözesansynoden das Bistumsrecht den vom Zweiten Vatikanum und der nachkonziliaren Gesetzgebung geschaffenen Ordnungen anzupassen. Die Hinweise Kardinal Höffners auf die Bestimmungen des neuen CIC zum ortskirchlichen Synodalwesen lassen erkennen, daß der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz an eine Gemeinsame Synode nach dem Modell Würzburg nicht denkt.

Die Vereinigten Staaten und der Vatikan haben diplomatische Beziehungen aufgenommen. Die entsprechende Vereinbarung wurde am 10. Januar in Washington und Rom bekanntgegeben. Der Schritt war absehbar, seitdem Ende November 1983 der amerikanische Kongreß ein Gesetz aufgehoben hatte, das der Administration verbot, finanzielle Mittel für eine Vertretung beim Vatikan auszugeben. Dennoch kam die Entscheidung schneller als erwartet. Denn nach wie vor gab es Vorbehalte vor allem bei protestantischen Denominationen gegenüber einem solchen Schritt, und noch im Dezember gab es teilweise heftige Proteste zum Beispiel seitens der Adventisten. Der Vorsitzende

des amerikanischen Kirchenrats, dem 31 verschiedene protestantische und orthodoxe kirchliche Gemeinschaften angehören, der methodistische Bischof *Philip Cousin*, sprach sich vor Weihnachten zwar nicht grundsätzlich gegen einen solchen Schritt des Präsidenten aus, forderte aber vor einer endgültigen Entscheidung noch weitere Diskussionen. Und selbt im katholischen Bereich hielt sich die Begeisterung darüber in Grenzen. Das zeigte nicht nur ein Editorial des von Jesuiten herausgegebenen Magazins „America", in dessen Weihnachtsausgabe es hieß, die Bischöfe seien mit dem bisherigen Zustand durchaus zufrieden und würden in gesellschaftlich-politischen Fragen vermutlich lieber direkt und „ohne die Komplizierung durch einen vatikanischen Botschafter" sprechen. Auch die eher lauen ersten Reaktionen auf die Bekanntgabe des Beschlusses durch amerikanische Bischöfe einschließlich des Vorsitzenden der Konferenz, *James Malone* (Youngstown), machten deutlich, daß die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mehr im Interesse des Vatikans und vor allem der Regierung der Vereinigten Staaten als der in ihrem Selbstbewußtsein gestärkten, aber von Rom her wieder stärker unter Kuratel genommenen amerikanischen Kirche liegt. Daß seitens der Administration Reagan damit auch Hoffnungen verbunden sind, den amerikanischen Episkopat mit Hilfe Roms etwas vorsichtiger zu stimmen, zum Beispiel wenn in den nächsten Jahren das jetzt in Vorbereitung befindliche Hirtenwort zum amerikanischen Wirtschaftsleben veröffentlicht wird, kann vermutet werden.

Um die Situation und Mitarbeit von Frauen in der Kirche ging es auf einer Frauentagung zwischen Neujahr und Dreikönig in Fürstenried bei München. Die dort zusammengekommene Gruppe, überwiegend Vertreterinnen von Frauenverbänden, Mitwirkende in Basisgemeinden oder im kirchlichen Dienst Tätige aus der Bundesrepublik, der Schweiz, Österreich und aus Holland, geht auf die Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen vor zwei Jahren in Wien zurück, die sich das Thema „Selbstverständnis von Frauen heute: Anfragen an Kirche und Pastoraltheologie" gewählt hatte und dazu eine größere Zahl im kirchlich-seelsorglichen Bereich engagierter Frauen eingeladen hat. Die Mitwirkenden an jener Konferenz beschlossen damals, künftig eigene Teffen zur Situation der Frau in der Kirche durchzuführen und dabei Themen aufzugreifen, die in einer spezifischen Weise mit dem Verhältnis Frau–Kirche zusammenhängen. Kernpunkt der Fürstenrieder Tagung war das *Autoritätsproblem*. Ziemlich übereinstimmend kristallisierte sich im Erfahrungsaustausch über den jeweils eigenen Lebens- und Tätigkeitsbereich die Überzeugung heraus, daß kirchliche Amtsträger auf allen Ebenen dazu neigen, „göttliche" Autorität für ihre Entscheidungsfindung in Anspruch zu nehmen, wo solche keineswegs erfordert ist und durch sie Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft persönlicher Autorität ersetzen. Bei aller Kritik war aber der Blick auf *Zukunftsperspektiven* gerichtet: Laien, Frauen und Männer, sollten von unten her auf Veränderung kirchlicher Autoritätsausübung drängen. Frauen sollten bewußt alle ihnen jetzt schon *zugänglichen Ämter* übernehmen und so bewußtseinsändernd auf Amtsträger und Gemeinden wirken. Es gelte aber auch, den künftigen Zugang von Frauen zu einem gemeindenahen *Priestertum* im Auge zu behalten und als Weg dahin das Selbstbewußtsein von Frauen für ihre Amtsfähigkeit (auch in den Vorstufen) zu stärken.

Der Deutsche Caritasverband hat eine Orientierungshilfe zum Verhältnis von Selbsthilfebewegung und Caritas vorgelegt. Darin wird festgestellt, die Selbsthilfebewegung sei, von Ausnahmen abgesehen, keine radikale und grundsätzliche Infragestellung bisheriger sozialer Dienstleistungssysteme; sie trete dort in Erscheinung, wo die formellen Systeme bürokratisch, anonym und zentralistisch würden, vor allem im Blick auf die psycho-sozialen Bedürfnisse der Betroffenen (vgl. HK, März 1983, 118f.). Der Caritasverband weist darauf hin, daß sowohl Selbsthilfe wie institutionalisierte Hilfe in der sozialen Arbeit sinnvoll und unverzichtbar seien. Aus den unterschiedlichen Bedingungen und Aufgaben der beiden Hilfsmöglichkeiten ergebe sich ein *natürliches Spannungsverhältnis*, das weder durch Abwehr noch durch Einverleibung eines Hilfsansatzes gelöst werden könne. Selbsthilfe und Selbsthilfegruppen seien ein Indikator für *Mängel in der Arbeit der Caritas:* Genannt werden zentralistische Tendenzen, Mißtrauen gegenüber Selbsthilfe, Tendenzen zu einseitiger Problemausrichtung und Spezialisierung und Individualisierung der Hilfe. Die Entwicklung von Selbsthilfegruppen zeige aber auch *Grenzen institutionalisierter Hilfe* auf. Es sei weder möglich noch erstrebenswert, durch institutionalisierte Hilfen alle Aspekte menschlicher und psychosozialer Defizite abzudecken. Hier sei Selbsthilfe viel wirkungsvoller und sinnvoller. Als *Konsequenzen* für die Arbeit der Caritas nennt die Arbeitshilfe: Animation habe Vorrang vor dem Selbertun; Flexibilität müsse Vorrang haben vor Sicherheit und Ordnung. Auch für Selbsthilfegruppen gelte wie für alle anderen Hilfesuchenden das Angebot der Caritas; sie sollten von ihr beachtet und im Sinn der Hilfe zur Selbsthilfe gefördert werden. Diese Förderung solle sich nicht nur auf den organisatorischen Bereich beschränken, sondern auch Unterstützung durch fachliche Beratung und Hilfe umfassen. Im Verhältnis von organisierter Caritas und Selbsthilfebewegung bleiben der Orientierungshilfe zufolge aber noch viele *offene Fragen*, etwa nach den Rechtsformen der Zusammenarbeit oder nach der Beteiligung von Selbsthilfegruppen an der Willensbildung der Caritas.

In einem Hirtenbrief zum Weltfriedenstag am 1. Januar haben sich die katholischen Bischöfe von Simbabwe, dem früheren Rhodesien, kritisch gegenüber ideologisch-politischen Entwicklungen in ihrem Land geäußert. In dem Schreiben mit dem Titel „Sozialismus und Evangelium Jesu Christi" räumen die Bischöfe ein, daß der Sozialismus Elemente des christlichen Erbes in sich aufgenommen habe, weisen aber darauf hin, daß bestimmte Formen des Sozialismus mit dem Christentum unvereinbar seien. Es sei Aufgabe derer, die an Christus glauben, den sich in Simbabwe entwickelnden Sozialismus mit christlichem Geist zu durchdringen. Die Kirche sei keiner politischen Partei verpflichtet, arbeite aber mit jeder Partei und mit jeder gesellschaftlichen Bewegung zusammen, der es um wirkliche Gerechtigkeit zu tun sei. Die Bischöfe beklagen das „asoziale Verhalten vieler Persönlichkeiten in einflußreichen Stellungen, das der sozialen Gerechtigkeit, zu der sie Lippenbekenntnisse ablegen, ganz und gar widerspricht." Der Staat könne äußere Veränderungen der Gesellschaftsstruktur herbeiführen, die erhoffte grundlegende Veränderung könne aber nur aus der Bekehrung der Herzen kommen. „Wir können nicht die Auffassung gutheißen, Streit und Konflikt seien als solche positive Mittel zur Veränderung." Sozialismus in Simbabwe bedeute Gleichheit ohne Rücksicht auf Rasse, Hautfarbe oder Glaubensbekenntnis, gleiche Verteilung von Land, Gesundheitsfürsorge und Erziehung für alle, ungeachtet ihres Einkommens, gleiche Löhne und die Förderung kooperativer Produktionsformen sowie eine Politik der nationalen Versöhnung. In dem Maß, in dem die Regierung eine solche Politik durchführe, werde sie von der Kirche unterstützt. Der Hirtenbrief schließt mit dem Aufruf an das Volk von Simbabwe, die Gesellschaft in eine „neue

Schöpfung" umzuwandeln, die „Gottes Werk durch menschliche Anstrengung" sei. Demgegenüber versuche der atheistische Marxismus zu beweisen, daß der Mensch aus eigener Kraft Gottes Auftrag auf Erden erfüllen könne.

Gegen die Unterstellung, es gäbe in der Tschechoslowakei eine Untergrundkirche wandte sich der in Preßburg als Hilfsarbeiter lebende, 1981 ohne Zustimmung der staatlichen Behörden zum Bischof geweihte slowakische Jesuit *Jan Corec*. In einem Artikel der kommunistischen Jugendzeitschrift „Smena" waren Katholiken, die nach staatlicher Auffassung eine „geheime Kirche" bilden, als Anarchisten und Verräter bezeichnet worden, die durch schmutzige Intrigen Gläubige zu antisozialistischen Zwecken mißbrauchen würden. In einem im Westen bekanntgewordenen Brief an den Autor des Artikels nannte Korec die Unterstellung, es gäbe so etwas wie eine geheime Kirche, ein „schlechtes Hirngespinst" und erläuterte die tatsächlichen Zustände: Wenn ein Priester seit dreißig Jahren die Messe öffentlich nicht zelebrieren könne, dann feiere er sie eben privat in seiner Wohnung oder in einer Berghütte, und wenn Gläubige außerhalb der Kirche zusammen beten oder die Schrift lesen, so seien sie keineswegs eine geheime Kirche „sondern tun das als Glieder der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche im Geiste verbunden mit Priestern, Bischöfen und dem Nachfolger Petri". Nicht ohne Ironie fügte Korec hinzu, im übrigen Europa oder in Afrika und Asien nehme von so etwas niemand Notiz, weil es selbstverständlich sei. Den Gläubigen deswegen bestimmte politische Zwecke zuzuschreiben, bedeute, ihnen zu unterstellen, was sie nie im Sinn hatten, um sie einzuschüchtern.

Bücher

EDMUND SCHLINK. **Ökumenische Dogmatik.** Grundzüge. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 828 S. 98.– DM.

Als erstes Merkmal der erstrebten kirchlichen Einheit nennt der von der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver verabschiedete Bericht „Schritte auf dem Weg zur Einheit" das gemeinsame Verständnis des apostolischen Glaubens. Genau um dieses gemeinsame Verständnis geht es in der Ökumenischen Dogmatik, die Edmund Schlink, einer der großen alten Männer des ökumenischen Gesprächs, jetzt vorgelegt hat. Das voluminöse Werk handelt zunächst vom Evangelium als Voraussetzung kirchlicher Lehre und entfaltet dann die dogmatischen Lehrstücke im Dreischritt von Schöpfung, Erlösung und Neuschöpfung. Erst als vierter Teil kommt die Gotteslehre, gefolgt von einem abschließenden Kapitel zur Prädestinationslehre.
Ihr ökumenisches Profil erhält diese Darstellung der christlichen Glaubenswahrheiten vor allem durch zwei Charakteristika: Schlink möchte dem ersten Gespräch zwischen den verschiedenen Traditionen und Konfessionen dadurch dienen, daß er hinter die jeweiligen Lehrbildungen auf das ihnen vorausliegende Fundament zurückgeht. Seine Dogmatik ist dementsprechend stark biblisch orientiert; Schlink hebt immer wieder auf den Reichtum der neutestamentlichen Botschaft ab, den keine der konfessionell-geschichtlichen Akzentsetzungen ganz ausschöpfen könne. Die Konzentration auf den Kern des christlichen Glaubens, bei dessen Auslegung Schlinks Verwurzelung in der lutherischen Tradition deutlich hervortritt, bringt mit sich, daß der Vermittlung des Glaubens mit dem Gegenwartsbewußtsein nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Sprache des Werks nähert sich, wie Schlink im Vorwort feststellt, manchmal der Struktur von Verkündigung, Gebet und Bekenntnis.
Damit ist schon die zweite, ökumenisch ebenso bedeutsame Eigenart des Werks angesprochen. Schlink versucht durchgehend, die dogmatischen Aussagen an den Glaubensvollzug zurückzubinden, um dadurch Brücken zwischen den konfessionellen Traditionen zu schlagen. Das gilt für die Abendmahlslehre ebenso wie für die Lehre von Gnade und Rechtfertigung.
Schlinks Ökumenische Dogmatik ist kein Rezeptbuch für den weiteren Weg der Ökumene und will auch gar kein solches sein. Die Bedeutung seines großen Alterswerks dürfte vor allem darin liegen, daß es den Blick für die unterschiedliche Struktur und Wertigkeit theologischer Aussagen schärft und dadurch auf die Grenzen kirchlicher Lehre überhaupt wie konfessioneller Sonder- und Unterscheidungslehren hinweist. Nicht zuletzt ist die Ökumenische Dogmatik in ihrer unverwechselbaren gedanklichen und sprachlichen Eigenart ein gewichtiger Beleg dafür, daß Dogmatik heute und in Zukunft nur noch in einer beträchtlichen Bandbreite von methodischen Schwerpunktsetzungen betrieben werden kann, die nur zum Teil mit dem jeweiligen konfessionellen Erbe zusammenhängen. *U. R.*

OTTO F. WALTER / SILJA WALTER, **Eine Insel finden.** Gespräch. Moderiert von Philippe Dätwyler. Arche Verlag (Neue Arche-Bücherei 4), Zürich 1983. 82 S.

Er: Schriftsteller und Sozialist; *sie:* Schriftstellerin und Benediktinerin; beide: Geschwister, einer schweizerischen katholischen Verlegerfamilie entstammend. Miteinander ins Gespräch brachte sie das deutschschweizer Radio DRS. Jahrelang hatten sie sich nicht gesehen, lebten in voneinander völlig verschiedenen Welten. Vor dem Mikrophon sprachen sie miteinander, übereinander, über die Familie, vor allem aber über das, was sie schriftstellerisch wollen und tun. Ergänzt durch zwei Briefe, die sie nach der Hörfunkaufnahme einander schrieben, sowie eine Einführung des Moderators liegt das Gespräch in Buchform vor.
Es ist kein gewichtiges Buch. Aber interessant ist es, weil es die tastenden Gesprächsversuche von Menschen zeigt, die kaum miteinander sprechen würden, wären sie nicht Geschwister: *Er* ist politisch ausgerichtet, lebt aus der Erfahrung einer zutiefst unheilen Welt. *Sie* spricht die Sprache der Mystik und erfährt sich und die Welt getragen von einer Heilsgeschichte. Im stellenweise sehr persönlichen Dialog der beiden verdichtet sich exemplarisch das schwierige Gespräch zwischen Religion und Politik.
Ein solcher Dialog kann nicht glatt aufgehen, bleibt bruchstückhaft. Aber darin liegt gerade auch sein Reiz. Mal stimmt man *ihm* zu, wenn ihm die heilsgeschichtliche Gelassenheit im Glauben seiner Schwester zu schnell kommt; dann wieder stimmt man *ihr* zu, wenn sie seine etwas pauschale Christentumsschelte mit Hinweisen auf den neuen konziliaren Geist zurechtrückt. Mal fühlt man sich mit *ihm* von ihr allzusehr vereinnahmt („dein ganzes Engagement für den Menschen und die Welt ist zuletzt und zuerst eine tief religiöse Berufung"), mal stimmt man *ihr* zu, wenn sie den Graben zu überwinden sucht, den er zwischen dem Säkular-politischen und dem Theologischen ziehen will. Gespräche wie diese wären viele nötig. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

JÜNGEL, EBERHARD. **Die Kirche als Sakrament?** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 80 Heft 4 (November 1983) S. 432–457.

Im Interesse ökumenischer Verständigung fragt Jüngel von der reformatorischen Tradition aus nach Recht und Grenzen einer Rede von der Kirche als Sakrament. Seine Grundthese: Die Kirche kann durchaus das „dem sakramentalen Sein Jesu Christi entsprechende sakramentale Zeichen" genannt werden. Bedingung dafür ist für Jüngel eine Klärung der Art und Weise, wie Repräsentation des Werks Jesu Christi im Handeln der Kirche geschieht. Gegenüber der katholischen Auffassung betont er die fundamentale Unterscheidung zwischen der Kirche und dem ein für allemal vollbrachten Heilswerk Christi (gegen die Rede von der „Fortsetzung" des göttlichen Heilsmysteriums durch die Kirche). Gleichzeitig insistiert er darauf, daß die redende und sakramental feiernde Kirche „Gott selbst und Gott allein als den unser Heil Wirkenden" darstellt und damit dem Handeln Gottes nichts hinzufügt. Die Kirche bezeuge und feiere Jesus Christus als das eine und einzige Sakrament am eindeutigsten dadurch, daß sie ihre Sünde und Jesus Christus als den Heiligen Gottes bekenne, der sich zum „peccator peccatorum" und die Sünder zu Heiligen mache. Würde die Kirche nicht um Vergebung ihrer Sünden bitten, würde sie sich als Selbstdarstellung mißverstehen.

SECKLER, MAX. **Theologein. Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 163 Heft 4 (1983) S. 241–264.

Seckler plädiert für eine Neubesinnung auf den Theologiebegriff und setzt sich vom Hang zur „monistischen Begründung der Theologie" ab, durch den Zusammengehöriges auseinandergerissen und Zentrales ins Abseits gedrängt werde. Seiner Meinung nach erweist sich dieser Monismus vor allem dadurch als verhängnisvoll, daß er Theologie von vornherein nur als Wissenschaft konzipiert und dadurch zu einer vom Glauben getrennten „second-order-activity" macht. Demgegenüber möchte er Theologie als den „praktizierten Zusammenhang von ‚Gott' und ‚Sprache'" verstehen, der in verschiedenen Gestalten auftreten kann. Seckler unterscheidet drei Ausprägungen dieser Grundidee von Theologie: An die erste Stelle setzt er eine Theologie, die als „Gott-Künden" ihren Ursprung in der Verkündigung hat; paradigmatisch dafür ist die in der Bibel gegebene und praktizierte Theologie. Zweiter Grundtyp wäre dann die im Vernunftinteresse an Gott wurzelnde Theologie, die sowohl als rein „philosophische Theologie" wie als „Vernunfttheologie, welche sich im Innenraum der Glaubensbejahung bewegt" betrieben werden kann. Als dritten Grundtyp macht Seckler das „Verstehenwollen des Glaubens" namhaft, wie es sich etwa in der Weisheittheologie der Kirchenväter ausdrückt. Eine maßgebliche Gestalt christlicher Theologie könne nicht in der exklusiven Bevorzugung eines Strukturtyps liegen, sondern in der „friedlichen oder antagonistischen Koexistenz aller drei".

Kultur und Gesellschaft

BENDER, PETER. **Interessen in Mitteleuropa.** In: Merkur Jhg. 37 Heft 8 (Dezember 1983) S. 861–872.

Nicht zuletzt im Zusammenhang mit der jüngsten Diskussion über die NATO-Nachrüstung, um eine mögliche atomwaffenfreie Zone in Europa, um den wiedererstarkenden Wiedervereinigungsgedanken in Deutschland-West und -Ost hat eine Neubesinnung eingesetzt über die Position Europas an der Grenze zwischen westlichem und östlichem Militärblock, insbesondere der Position Mitteleuropas. Bender analysiert, wie sich in der Bundesrepublik Deutschland, in der DDR und in Polen, trotz ihrer fortdauernden Mitgliedschaft in den beiden militärischen Bündnissystemen nach und nach gemeinsame spezifisch mitteleuropäische Interessen herausgebildet haben, auch wenn dies nicht zu einer Aktionsgemeinschaft dieser Länder führte. „Alle drei wünschen nicht mehr, sondern weniger Rüstung; alle drei wollen die wirtschaftliche und in gewissen Grenzen die politische Kooperation fortführen und, wo möglich, entwickeln." Alle drei Länder reagierten naturgemäß besonders sensibel auf alle Veränderungen in Ost-West-Beziehungen. Mitteleuropa müsse besonders an Ausgleich und Kooperation gelegen sein. Die „natürliche Interessengemeinschaft Mitteleuropa" könne nur erhalten, verstärkt und zur Wirkung gebracht werden auf der Basis von Grenzgewißheit, einer wenigstens relativen Stabilität der beteiligten Staaten sowie der Einsicht, daß Süd-Ost- und Nord-Europa ähnliche Interessen haben. Die Alte Welt werde ihre Teilung nur überwinden durch die beharrliche Tätigkeit dieses Zwischeneuropas, der Mitte.

SCHLEGEL, JEAN-LOUIS. **„Ah, je ris ..." Le culte du corps dans la société contemporaine.** In: Projet Heft 181 (Januar 1984) S. 75–87.

Ausgangspunkt dieses Beitrags ist die Beobachtung, daß die Beschäftigung mit dem menschlichen Körper außerhalb des traditionell hierfür zuständigen Gesundheitswesens beträchtlich zugenommen habe. Der Körper sei heute Gegenstand einer ständigen und vielfältigen Sorgsamkeit, geradezu eines „Körperkultes". Der Autor geht den vielfältigen Erscheinungsformen dieses neuzeitlichen Kultes nach und fragt nach dessen individuellen und kollektiven Ursachen. Den diesem Körperkult zugrunde liegenden Narzißmus versteht er nicht, wie dies u. U. naheliegen könnte, als Antwort auf gesellschaftliche oder religiöse Enttäuschungen oder gar Zukunftsangst. Dieser Narzißmus sei vielmehr im Zentrum der Massengesellschaft bereits angelegt als ein Versuch, zur Personwerdung beizutragen, als ein Versuch, den Menschen in seiner Besonderheit, in seiner Existenzstimmung und seinem Selbstbild zu bestärken und die verschwommene Wirklichkeit des Ich zu stärken. Letztlich ruhe diese narzißtische Suche auf der Forderung nach Harmonie zwischen Körper und Geist. Ergebnis dieser „Obsession der Selbsterhaltung" sei die Instrumentalisierung des psychischen Lebens. Seine Gesundheit, sein Funktionieren hingen mehr und mehr von Rezepten ab, von Techniken. Es gehe nicht mehr nur darum zu heilen, sondern ein immer zu kurzes Leben auszukosten.

Kirche und Ökumene

HAMER, JÉRÔME. **La responsabilité collégiale de chaque évêque.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 115 Heft 5 (November-Dezember 1983) S. 641–654.

Erzbischof Hamer, der Sekretär der Glaubenskongregation, nimmt in seinem Beitrag einige Klarstellungen zum Verständnis der bischöflichen Kollegialität vor, wobei er Forderungen nach einer Stärkung des kollegialen Elements kritisch gegenübertritt. Er weist darauf hin, daß nach dem Zweiten Vatikanum nur das Kollegium der Bischöfe mit dem Papst als seinem Haupt kollegiale Akte setzen könne, nie jedoch ein einzelner Bischof oder eine Gruppe von Bischöfen. Die kollegiale Verantwortung des einzelnen Bischofs komme vor allem in seiner Sorge für die eigene Diözese zum Ausdruck, ebenso im Interesse für die Belange der anderen Ortskirchen. Die Bischofssynode habe zwar keine kollegiale Vollmacht, sei aber dennoch von großer Bedeutung: Zwar könne sie keine Entscheidung treffen, die ipso facto für die gesamte Kirche gelte, sie spiele aber bei der Vorbereitung solcher Entscheidungen eine entscheidende Rolle. Hamer verweist als Beispiel auf die Beratungen der Vollversammlung von 1980 und das auf ihnen basierende päpstliche Dokument „Familiaris consortio". Gegenüber Forderungen, die Kollegialität durch Schaffung neuer Institutionen und die Vermehrung bischöflicher Zusammenkünfte auszubauen, verweist Hamer auf die vom Tridentinum urgierte Residenzpflicht der Bischöfe. Schon die cura animarum, die der Bischof in seinem Bistum praktiziere, sei als solche ein kollegiales Unternehmen.

Notizen

Anfang Januar starb in Aktjubursk (Kasachstan) der aus Bozen stammende Kapuziner *Thomas M. Gumppenberg* (79). Gumppenberg, ursprünglich in die bayerische Kapuzinerprovinz eingetreten, ging später mit mehreren bayerischen Kapuzinern nach Lettland und wirkte dort in der Pfarrseelsorge und zeitweise auch als Dogmatikdozent in Riga. 1945 wurde er von den Sowjets zu 15 Jahren Haftstrafe verurteilt. Nach zehn Jahren freigelassen, wirkte er wieder in der Diözese Riga als Landpfarrer und kam erst 1980 mit Billigung der sowjetischen Behörden als Seelsorger der *Wolgadeutschen* nach Kasachstan. Der auf die Initiative Gumppenbergs zurückgehende Bau einer Kirche konnte noch zu seinen Lebzeiten fertiggestellt werden. Die Kirche wurde im Oktober 1983 vom Rigaer Weihbischof *Valerians Zondaks* geweiht.

Im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" hat sich *Siegfried von Kortzfleisch* zum Jahresanfang Gedanken über die *religiöse Situation in der Bundesrepublik* im Vorblick auf das Jahr 2000 gemacht. Seine Prognose: Es würden in religiöser Hinsicht „tausend Blumen blühen"; die Traditionen würden brüchig, jeder müsse sich sein Bekenntnis selber suchen. Die Amtskirche als „flächendeckende Versorgungskirche" werde es zunehmend schwerer haben, ihren umfassenden Service aufrechtzuerhalten; die Basis in den Kirchen mache sich selbständig. Man werde das Christentum, zumal das protestantische, nur noch schwer auf einen Nenner bringen können. Schließlich werde sich die „bürgerliche Religion" der nationalen Rituale mächtig entwickeln.

In der *DDR* besteht gegenwärtig ein *starkes Interesse am Studium der evangelischen Theologie.* So konnten die drei kircheneigenen theologischen Hochschulen in letzter Zeit nur etwa jede zweite Bewerbung berücksichtigen. In Naumburg bewarben sich im letzten Sommersemester sogar 80 Interessenten für elf Studienplätze. Auch an den theologischen Fakultäten der staatlichen Universitäten sind die Studentenzahlen gestiegen. So waren an der Theologischen Sektion der Universität Greifswald mit Beginn des Studienjahres 1983/84 erstmals seit langem alle Studienplätze besetzt. Der Anteil der weiblichen Theologiestudenten beträgt in der DDR an den staatlichen Universitäten 50 Prozent, an den kirchlichen Hochschulen 20 Prozent.

In seinem Bericht vor der Synode hat der Präses der rheinischen Landeskirche, *Gerhardt Brandt,* die evangelische Kirche aufgefordert, sich über die Wirklichkeit ihrer Gemeinden Rechenschaft zu geben. Sie müsse das von Luther herausgestellte *allgemeine Priestertum aller Gläubigen* neu entdecken. Es gelte Wege zu finden, auf denen alle Christen zur *Mitverantwortung* gewonnen werden könnten, trotz der Schwierigkeiten in seiner so stark vom Pastorenamt geprägten Kirche. Wenn die Gemeinde und der einzelne Christ in Sachen des Glaubens wieder sprachfähig würden, könne sich eine Gegenbewegung gegen die Distanzierungsbewegung in der evangelischen Kirche entwickeln. Die Kirche werde nur dann zu Zeugnis und Dienst fähig, wenn sie aus Wort und Sakrament als den Wurzeln ihrer Existenz lebe.

Scharfe *Kritik an den politischen Parteien Spaniens* und an deren Verhältnis zur Kirche übte der Bischof von Córdoba, *José Antonio Infantes Florido.* Den konservativ-bürgerlichen Parteien warf der 63jährige Bischof vor, sie würden die Kirche einseitig zur Durchsetzung ihrer Interessen benutzen, während die sozialistische Regierungspartei eine „Strategie der Einkreisung" betreibe und zum Beispiel in der Schulpolitik die erzieherische Unabhängigkeit der Kirche gefährde. Die Kirche wünsche keine ihr nicht zustehende weltliche Funktionen und keine Privilegien mehr, aber sie habe ein in den letzten Jahrzehnten erworbenes eigenes Recht, nicht behindert oder eingeengt zu werden.

In letzter Zeit mehren sich die besorgten Stimmen über *Zukunft der christlichen, vor allem katholischen Gemeinschaften in Palästina und im Nahen Osten* insgesamt. Nach einer Äußerung des lateinischen Patriarchen *Giacomo Beltritti* von Jerusalem haben seit 1950 über 200 000 Katholiken Palästina (Israel und die von Israel besetzte jordanische Westbank) verlassen. Man müsse, so der Patriarch, alles tun, um die noch verbliebenen Katholiken durch gezielte Bildungsmaßnahmen und Berufsangebote im Lande zu halten. Nach Meinung des amerikanischen maronitischen Auslandsbischofs (Brooklin), *Francis M. Zayeb,* die dieser fast zur gleichen Zeit in einem Vortrag in Washington äußerte, ist das Christentum im ganzen Nahen Osten praktisch „von Ausrottung bedroht". Fast überall seien Christen nur als Bürger zweiter Klasse geduldet und von Reislamisierung bedroht. Zayeb wies in diesem Zusammenhang auch auf die zahlreichen christlichen Gastarbeiter aus verschiedenen Kontinenten (ca. 1 Million) in Saudiarabien hin, für die es keine Möglichkeit der freien Religionsausübung gäbe.

Der *offizielle Dialog zwischen katholischer Kirche und Reformiertem Weltbund* ist in die *zweite Phase* eingetreten. Die neue Dialogkommission, deren Mitglieder vom vatikanischen Einheitssekretariat und vom Reformierten Weltbund benannt wurden, traf sich erstmals vom 2. bis 6. Januar in Rom. Thema der Tagung war „Die Kirche als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes". Zum Abschluß der ersten Dialogphase (zwischen 1970 und 1977) hatte die Kommission ein gemeinsames Dokument zum Thema „Die Gegenwart Jesu Christi in Kirche und Welt" vorgelegt.

Seit dem 1. Januar 1984 an arbeitet eine katholische Ordensschwester im Genfer Stab der *Kommission für Weltmission und Evangelisation* des Weltrates der Kirchen mit. Es handelt sich um die amerikanische Ordensfrau *Joan Delaney,* die sich in den nächsten drei Jahren mit den Beziehungen zwischen ÖRK und Katholischer Kirche auf dem Gebiet von Mission und Evangelisation beschäftigen soll. Außer der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist es vor allem der Bereich Mission, auf dem eine intensive katholische Mitarbeit beim Weltrat stattfindet. Darauf hatte auch Kardinal *Willebrands* in seinem Brief an Generalsekretär *Philip Potter* anläßlich der Vollversammlung in Vancouver hingewiesen. Auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 war das Einheitssekretariat mit einer Reihe von Beobachtern vertreten.

Der Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie,* der kurz vor Weihnachten *China* besuchte und in Peking auch mit Regierungsvertretern, u. a. mit Staatspräsident *Li Shien-nien,* sprach, kündigte auf einer Pressekonferenz zu Ende des Besuchs seine Bereitschaft an, im Falle des Konflikts um die *Katholische Patriotische Vereinigung,* die unter Druck Pekings jede Unterordnung unter Rom und jeden Kontakt zum Apostolischen Stuhl ablehnt, zu vermitteln. Er denke, daß sich mit der Zeit eine Lösung des Konflikts finden lasse und er selbst werde alles tun, um dazu beizutragen.

In einem Hirtenbrief zum Jahreswechsel haben die *Bischöfe von Haiti,* deutlich Kritik am Familienregime *Duvalier* übend, zur Verwirklichung der Menschenrechte und von mehr sozialer Gerechtigkeit in ihrem Lande aufgerufen. Der „absolute Primat der Menschenwürde" erstrecke sich ebenso auf *Primärbedürfnisse* wie Nahrung, Gesundheit, Erziehung und Arbeit wie auf geistige Bedürfnisse, insbesondere auf das Recht auf *freie Meinungsäußerung* und auf freien Zugang zu Informationen. Eindringlich fordern die Bischöfe die *Abschaffung der Folter,* unabhängige Gerichte und die Wiederaufnahme aller Prozesse, in denen Angeklagte ohne ausreichenden Rechtsschutz verurteilt wurden. Unter den sozialen Gruppen nehmen sich die Bischöfe besonders der Landarbeiter an und fordern den Schutz des kleinen ländlichen Eigentums gegen den Zugriff der Monopole.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt das Jahresregister 1983 bei.

Herder Korrespondenz

Heft 3
38. Jahrgang
März 1984

Religion ist durch die Jahrtausende kulturtragend gewesen, weil sie zugleich die verkörperte Kulturkritik enthielt.

Carl Friedrich von Weizsäcker

Alternativ leben?

Der Zeitpunkt scheint denkbar ungeeignet zu sein, von Verzicht und einfacherem Lebensstil zu sprechen. Millionen in den westlichen Industrieländern sind durch Arbeitslosigkeit ohnehin zu massiven Einschränkungen gezwungen. In dieser Situation hört sich die Erkenntnis, man könne auch durchaus mit weniger auskommen und man werde auch in Zukunft mit weniger auskommen müssen, an wie eine gutgemeinte, aber seltsame Botschaft derjenigen, die selbst fest im Sattel sitzen, womöglich unkündbar und mit mindestens BAT II ausgestattet. Obendrein haftet dem Ganzen, ob man will oder nicht, etwas Elitäres an: Daß unter Umständen weniger mehr sein kann, können doch wohl nur diejenigen feststellen, die mehr als andere haben oder gehabt haben, so sagen manche. Daß einfacher zu leben eine neue Freiheit schenkt, könne nur der erfahren, der selbst erst einmal vom Gegenteil enttäuscht worden sei. So erscheint der Ruf nach einem „einfachen Lebensstil" vielen wie die letzte Hinterlist von Leuten, die materiell immer schon besser dastanden: Jetzt, wo sie selbst es zu etwas Wohlstand gebracht haben, will man ihnen sogar dies wenige schon wieder madig machen.

Ein unzeitgemäßes und doch notwendiges Thema

In den Augen derer, die Wirtschaftspolitik zu betreiben haben, erscheint der Gedanke von einem einfacherem Lebensstil auf jeden Fall eher als Gift denn als Heilmittel für die aktuelle Krise. Die Konzepte, die sie für die Lösung der wirtschaftlichen Probleme vorgeben, zielen in erster Linie ein Mehr an Produktion und Konsum an. Wer von Verzicht redet, hemmt in ihren Augen den wirtschaftlichen Aufschwung, die Bereitschaft, immer mehr Waren zu erwerben und Dienstleistungen in Anspruch zu nehmen. Arbeitsplätze, so heißt es, seien nur zu sichern, wenn diejenigen, die finanziell zu Investitionen in der Lage sind, eine hinreichende Gewißheit besitzen, daß sich ihr investiertes Kapital auch auszahlt. Dazu bedürfe es aber langfristiger Aussichten auf ein sich mindestens nicht nennenswert veränderndes Konsumverhalten. Noch besser sei ein wenn auch nicht abruptes, aber doch stetiges *Anwachsen der Konsumbedürfnisse.* Wenn in Politik und Wirtschaft dennoch davon gesprochen wird, wir müßten den Gürtel enger schnallen, dann ist dies an die Adresse der Empfänger sozialer Leistungen gerichtet oder als Wink an die Adresse der Gewerkschaften zu verstehen, sie möchten ihre lohnpolitischen Forderungen nicht übertreiben. *Insgesamt* soll dies selbstverständlich nicht gelten. Konsum, so scheint es, ist jetzt erst recht erste Bürgerpflicht.

Doch obwohl der Zeitpunkt für die Verwirklichung eines einfacheren Lebensstils denkbar ungeeignet zu sein scheint, die Forderung verstummt dennoch nicht. Im Gegenteil, sie wird eher lauter, gerade auch in den Kirchen. Aus der Bildungsarbeit der Hilfswerke, aus Impulsen, die von den Orden und immer wieder auch von den Kirchen in den Entwicklungsländern ausgehen, sind sie kaum wegzudenken. Nachdem der Katholizismus erhebliche Mühe hatte, sich zu einer positiven Haltung zur modernen Industriegesellschaft durchzuringen, hatte er zunächst allerdings eine fast ebenso große Mühe, seine Haltung von einer geradezu unkritischen Bejahung allen wirtschaftlichen Wachstums hin zu einer stärker *wachstumskritischen Position* zu verändern. Als spätem Konvertiten in Sachen Moderne fehlte dem Katholizismus länger als anderen der Blick für ihre Schattenseiten. Als man sich gerade erst zu einem „Ja" zum Fortschritt durchgerungen hatte, bewegten sich die anderen bereits auf ein „Ja, aber" oder gar ein „Nein" zu.

Inzwischen gibt es wie in der Gesamtbevölkerung auch im katholischen Bereich *keine einheitliche Position* mehr. Ein Teil, wohl noch die überwiegende Mehrheit, setzt nach klassisch-konservativer Manier auf Wachstum. Man genießt es offenbar, mit einem Mal als die eigentlich Fortschrittlichen dazustehen, nimmt für sich in Anspruch, die wirklichen Realisten zu sein, die sich einer verbreiteten romantisch-weltfremden Versuchung versagen. Ein anderer Teil, motiviert vor allem durch die immer noch bedrängender werdende Umweltproblematik, stellt dem Realismus einer kurzfristigen Krisenbewältigung mit Hilfe von noch mehr Industrialisierung und Konsum ei-

nen Realismus mit *langfristigen Perspektiven* und deutlich asketischen Zügen entgegen. Parteigrenzen geben nur mehr undeutlich diese neue Konstellation wieder.

Zur Beseitigung von Arbeitslosigkeit und Unterentwicklung setzt die erste Gruppe auf eine stärkere wirtschaftliche Belebung vor allem in den Industrieländern. Krisensymptome liest man als Ausdruck einer vorübergehenden wirtschaftlichen Flaute, die, auch wenn nicht die Wachstumsraten früherer Jahre wieder erreicht werden sollten, überstanden werden könne, wenn nur die Selbstheilungskräfte des Marktes ausreichend genug Gelegenheit erhalten, sich auszuwirken. Die zweite Gruppe, wie verschieden die Positionen im einzelnen auch sein mögen, bezweifelt zunächst einmal, daß der Markt zu den erhofften Wirkungen in Richtung Arbeitslosigkeit und Dritte Welt in der Lage ist. Aber man geht noch weiter: Eine Beschleunigung industriellen Wachstums auf dem bisher eingeschlagenen Weg glaubt man den Menschen wie der Erde selbst kaum zumuten zu können. Eine langfristig befriedigende Lösung hält man nur für erreichbar, wenn die Konsumbedürfnisse in den westlichen Industrieländern, die weltweit immer noch Vorbilder im Lebensstandard darstellen, sich verändern.

Zwei „Realismen" stehen gegeneinander

Wachstum und Ankurbelung des wirtschaftlich-technischen Fortschrittes einerseits, Einschränkung der Bedürfnisse, Verzicht auf Konsum, dessen negative Folgen für Mensch und Umwelt heute klarer gesehen werden als noch vor Jahren, anderseits – die Positionen verfestigen sich spürbar. Auf der einen Seite der Versuch, den Kreislauf von Herstellung, Erwerb, Konsum und neuem Erwerb noch mehr zu beschleunigen mit Hilfe von mehr Innovation, mehr Investition, mehr Verbrauch. Auf der anderen Seite Bemühungen, die *Bedürfnisstruktur zu verändern* mit dem Ziel, eine drohende totale Ökonomisierung der Lebenswelten zumindest aufzuhalten, die Umwelt vor weiterer Zerstörung zu bewahren, die nicht regenerierbaren Bodenschätze vor völliger Ausbeutung zu schützen, die geringer werdende Arbeitszeit in den Industrieländern gerechter zu verteilen und schließlich den Entwicklungsländern eine bessere Position in der Weltwirtschaft zu verschaffen.

Vieles an dieser Strategie sieht eher nach Leichtsinn aus. Wer dazu anhält, daß man sich wieder gegenseitig Dinge ausleihen solle, anstatt alles selbst besitzen zu wollen; wer sagt, man solle doch wieder mehr selbst ausbessern anstatt neu kaufen, Kleidung länger tragen, sein Auto länger fahren, wenn nicht sogar ganz darauf verzichten, wieder mehr Lebensmittel im eigenen Garten anpflanzen und seinen Nahrungshaushalt wieder stärker nach den Jahreszeiten ausrichten, der empfiehlt Dinge, die allesamt ungünstige Folgen für die volkswirtschaftliche Gesamtrechnung zeitigen.
Wer sagt, man solle doch einmal überlegen, ob man nicht auf das zweite Einkommen der Familie verzichten könnte, der sagt damit zugleich auch, daß ein zweites Auto nicht angeschafft, vielleicht das eine Auto sogar abgeschafft wird, daß die größere Wohnung nicht gemietet oder die Eigentumswohnung bzw. das Eigenheim nicht gekauft, der Jahresurlaub statt auf fernen Eilanden in der näheren Umgebung verbracht wird. Und dies alles würde sich in erheblichem Maß ökonomisch auswirken.

„Wer heute angesichts der wirtschaftlichen Verhältnisse unseres Landes eine einfache Lebensweise nicht nur selbst zu praktizieren versucht, sondern auch dafür wirbt, begeht in den Augen vieler eine gesellschaftliche Sünde: Er beeinträchtigt das Wachstum unserer Wirtschaft. Mehr noch: Er gefährdet Arbeitsplätze" (Adolf Exeler). Würde ein größerer Teil der Bevölkerung diesen Weg mitgehen, hätte dies zweifellos eine Verschärfung der wirtschaftlichen Krisensituation zur Folge und damit natürlich auch eher eine Zuspitzung als eine Abnahme der Arbeitslosigkeit.

Das ist auch in den Augen der Verfechter eines alternativen Lebensstils ein schwer widerlegbares Argument. Aber nach ihrer Meinung trifft es die Sache nicht, um die es ihnen zu tun ist. Und damit dürften sie aus ihrer Sicht recht haben. Denn was sich hier zunehmend unversöhnlicher gegenübersteht, sind letztlich nicht zwei unterschiedliche Wirtschaftskonzepte, sondern zwei grundlegend verschiedene Auffassungen vom Menschen und der weiteren wirtschaftlich-technischen Entwicklung. Die einen nennen es *Realismus,* wenn sie weitermachen wollen wie bisher. Als Ausdruck von Realismus warnen die anderen davor, der Meinung zu erliegen, es könne auf lange Sicht so weitergehen, wie man es gewohnt ist. Die einen nennen es eine gefährliche *Utopie* zu meinen, man könne die wirtschaftlich-technische Entwicklung anhalten oder auch nur nennenswert verlangsamen. Die anderen halten es für die eigentlich gefährliche Utopie zu glauben, durch Wachstum oder auch nur trotz Wachstum ließen sich die anstehenden Probleme irgendwann einmal lösen.

Der Zeichencharakter ist nicht zu übersehen

Dabei sind sich die Verfechter eines einfacheren Lebensstils im klaren, daß *Veränderungen* in ihrem Sinne nicht von heute auf morgen zu erzielen sind. Ihre Bemühungen können im Moment noch nicht mehr sein als erste Schritte auf der Suche nach dem Menschen der postindustriellen Gesellschaft, nach einem Menschen, der sich mehr als alle vor ihm in die Verantwortung genommen weiß von seinen Zeitgenossen auch ferner Erdteile und erst recht von seinen Nachfahren, nach einem Menschen, der den Holzweg einer in ihren Augen egoistischen *Anthropozentrik* verlassen möchte und nach Wegen zu einer ihn in die Natur wieder einbindenden *Mitkreatürlichkeit* Ausschau hält. So problematisch vieles daran sein mag, Grund zum Gespött sollte solches Denken nicht sein. Angesichts der allgemeinen Ratlosigkeit in diesen Dingen und der vielerorten anzutreffenden wehleidigen, seltsam resignativ-fa-

talistischen Untergangsstimmung kann Vorausdenken in Alternativen auf jeden Fall nicht schaden.

Man muß aber auch sehen, daß Schritte zu einem einfacheren Lebensstil nicht nur bei denen umstritten sind, die sie lediglich als Ausdruck unvermeidlicher Anpassungsschwierigkeiten einer neuen Ära der Industriegesellschaft abtun wollen. In der Gewerkschaftsbewegung argwöhnt man, das ganze könne darauf hinauslaufen, ihr als Tarifpartner in der Lohnpolitik ein Korsett anzulegen. Und man fragt sich zu Recht, warum ausgerechnet der Teil der Bevölkerung, der ohnehin das untere Drittel der Lohnskala umfaßt, mit der Selbstbescheidung beginnen solle. Den „Linken" kommt vieles unter dem Stichwort „einfacherer Lebensstil" eher zu individualistisch gedacht vor. In ihren Augen bliebe der gute Wille vieler folgenlos, wenn nicht die wenigen, die den Kurs in Politik und Wirtschaft bestimmen, eine tiefgreifende Kurskorrektur vornehmen. Man befürchtet, hier könne die Aufmerksamkeit nur allzu sehr von Fragen politischer Gestaltung abgelenkt werden auf die sehr viel weniger aufregende Privatsphäre.

Unabhängig davon, wie jemand zu solchen Befürchtungen, die im einzelnen sicher nicht ohne Berechtigung geäußert werden, stehen mag, wird er den Versuchen, einen einfacheren Lebensstil zu praktizieren, dennoch zugestehen müssen, daß sich durch sie die großen Gegenwartsthemen (Verhältnis Entwicklungs- und Industrieländer, Rüstungsbegrenzung, Erhalt der natürlichen Umwelt, Milderung von Konsumzwängen) für den Bürger konkretisieren lassen.

Auch wenn so mancher Misereorspruch vom „anders leben, damit andere überleben" eine legitime Vereinfachung, aber doch eine Vereinfachung zum Zweck der Beförderung von Spendenfreudigkeit ist, so können wir jeweils die aktuelle Not in den Hunger- und Verelendungszonen der Welt auch punktuell nur dann lindern, wenn wir in einem Umfang geben, der uns einen realen und spürbaren Verzicht abverlangt. Daß die industrielle Großproduktion nicht mehr das alleinig denkbare Zukunftsbild ist, sondern technischer Fortschritt sich durchaus auch mit kleinbetrieblicher Produktion verträgt, hat sich inzwischen herumgesprochen, ebenso daß vieles an unserem Konsumverhalten in Wirklichkeit Konsumzwang ist: Man muß dies und jenes haben, wenn man den „vorgeschriebenen Standard" halten und nicht zum sozialen oder auch zum kulturellen Außenseiter werden will, obwohl wir „an sich" viele Dinge nicht bräuchten oder ohne sie sogar sinnvoller und nicht weniger angenehm lebten, wenn wir von dem ungeschriebenen gesellschaftlichen Verhaltenskodex her nur dürften bzw. die Courage dazu hätten.

Die „Welt"-situation wird so anschaulich im eigenen Verhalten und in den wenigstens punktuell veränderten Lebensverhältnissen, die sich daraus entwickeln. Der einzelne bekommt so nicht nur das Gefühl, im Verhältnis zur Um- und Mitwelt tatsächlich etwas tun, verändern zu können, er wird dadurch auch selbst in die Pflicht genommen.

So hat solches Bemühen um einen einfacheren Lebensstil jedenfalls dort, wo es nicht in Theoriediskussionen und nie konkretisierten Wunschvorstellungen von einem schlechthin besseren Leben versandet, sondern praktiziert wird, den Vorteil der Zeichenhaftigkeit für sich. Dieses sollte schon deswegen nicht unterschätzt werden, weil es immer jene Kräfte sind, die an der Graswurzel, dort, wo der Mensch sein Leben zubringt, Bewußtsein und Praxis verändern, die mittel- und langfristig auch den sozialen Wandel im großen befördern.

Der Kirche wird eine neue Gratwanderung abverlangt

Für die Kirche selbst und das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft steht hier noch *erhebliches Konfliktpotential* ins Haus, das u. U. dem Thema Frieden, ausgelöst durch die Nachrüstungsdiskussion, in nichts nachstehen wird. Reaktionen auf kirchliche Äußerungen, in denen versucht wird zu konkretisieren, was es heißen könnte, im Sinne des Evangeliums teilen zu lernen, den Menschen mit sich, mit der Schöpfung und mit Gott zu versöhnen, werden gereizter. Solange man kirchlicherseits „geistlich" bleibt und nicht konkret wird, überhört man es. Wo man deutlicher wird oder gar Partei ergreift, wird gleich die *Kompetenzfrage* gestellt. Im übrigen aber sucht jeder aus Bischofsworten heraus, was sich mühelos ins eigene Verständnis von Freiheit und Eigentum einpassen läßt. Bischofsworten zu Umweltfragen (z. B. die Deutschen Bischöfe 1980) oder zum Lebensstil (z. B. die Französischen Bischöfe 1982) gegenüber bleibt das öffentliche Echo, vor allem bei den Parteien, zurückhaltender als gegenüber anderen. Für immaterielle Werte sind die Kirchen allemal gut. Dagegen hat niemand etwas. Trost spenden und Hoffnung geben hat noch nie geschadet. Nur wenn die allzu große Bedeutung materieller Werte oder gar deren ungerechtfertigte Dominanz angeprangert wird, wittert man schnell eine ungehörige und uninformierte Wirtschaftsschelte.

Indessen braucht sich dadurch niemand irritieren lassen. Der christliche Glaube enthält Ahnungen von dem, was *wesentlich* im Leben sein könnte, wie das Leben *eigentlich* zu sein hätte. In religiöser Sprache erzählt die Bibel von dem, was einmal war bzw. sein wird, d. h. wie Gott sich seine Schöpfung gedacht hat. Aus der Gegenüberstellung von Protologie bzw. Eschatologie und dem faktisch Gelebten gewinnen Christen eine Anschauung von dem, wie das Leben *nach Gottes Vorstellung* aussehen könnte. Dieses Potential sich für die Bewältigung der Krise, in die sich der Mensch selbst hineinmanövriert hat, zunutze zu machen, kann durchaus eine zeitgemäße Aufgabe der Kirche sein. Ihr ist damit allerdings eine schwierige Gratwanderung zwischen einem lebensfeindlichen, sektiererhaften Asketismus und einem ängstlichen Kulturverachten auferlegt.

Klaus Nientiedt

Glashaus?

Daß Johannes Paul II. die Journalisten, die er Ende Januar zu einer Audienz im Rahmen der Feier des Außerordentlichen Heiligen Jahres empfing, mit „Meine Freunde" anredete, kann man gut verstehen. Schließlich hat der gegenwärtige Papst einigen Grund, mit den Medien zufrieden zu sein, die seinen Pontifikat von Anfang an nicht nur mit *großer Aufmerksamkeit,* sondern durchweg auch mit beträchtlichem *Wohlwollen* begleiten. Man braucht nur an die Besuche Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik und jetzt in Österreich zu denken, bei denen die elektronischen Medien dem hohen Gast pausenlos auf der Spur waren und die ein breites publizistisches Echo fanden.

Die Beachtung, die der Papst vor allem dank seiner persönlichen Ausstrahlung findet, kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß im Verhältnis Kirche – Medien längst nicht alles zum besten steht. Johannes Paul II. hat in seiner Ansprache an die Journalisten dazu einige interessante *Stichworte* geliefert. Die Entwicklung der Kirche seit dem Zweiten Vatikanum, so der Papst, habe dem religiösen Berichterstatter „neue und breitere Interessenräume" aufgetan; das bringe eine größere Verantwortung mit sich. Parteilichkeit und Manipulation seien besonders dann zu verwerfen, wenn es um die religiöse Dimension des Menschen gehe.

Tatsächlich fehlt es in den profanen Medien vielfach am Sachwissen wie am Einfühlungsvermögen, wenn kirchliche Vorgänge und religiöse Entwicklungen analysiert und kommentiert werden. Auch wenn dabei vielfach keine böse Absicht im Spiel ist, sondern sich die schwindende Selbstverständlichkeit religiöser Tradition und kirchlicher Bindung niederschlägt: Es ist ein gutes Recht der Kirche, an die Verantwortung der Journalisten zu erinnern und auf korrekte und sachkundige Berichterstattung in den Medien zu drängen.
Dafür muß sie allerdings selber einige *Voraussetzungen* erbringen. Nach den Worten des Papstes bemüht sich die Kirche darum, ein „Glashaus" zu sein, wo alle sehen könnten, was vor sich gehe und wie sie ihre Sendung erfülle. Man wird kaum behaupten können, diese Aussage beschreibe die kirchliche Wirklichkeit. Zwar werden die Reisen des Papstes vom Fernsehen bis in den letzten Winkel ausgeleuchtet; aber aufs Ganze gesehen, kann vom „Glashaus" Kirche keine Rede sein. Gegenbeispiele liefern etwa die unzulängliche Pressearbeit bei den Vollversammlungen der Bischofssynode wie die oft eher dürftigen Kommuniqués zu Vollversammlungen der Deutschen Bischofskonferenz.
Niemand wird von der Kirche verlangen, sie solle in dem Sinn ein Glashaus werden, daß sie Entscheidungsprozesse und Konflikte nur noch coram publico austrägt. Wichtiger, als die Häufigkeit kirchlicher Themen in den Nachrichtensendungen zu zählen, wie jetzt in einer bischöflichen Untersuchung geschehen, wären allerdings ein verstärktes Bemühen um sorgfältige, verständliche und rechtzeitige Information und etwas weniger Geheimniskrämerei. Je mehr schließlich in der Kirche selber eine wirkliche *Öffentlichkeit* besteht, in der offen, genau und kritisch über die jeweils anstehenden Probleme gesprochen wird, desto besser dürfte es auch gelingen, die profanen Medien für die vom Papst in seiner Ansprache hervorgehobene religiöse Dimension zu sensibilisieren. *ru*

Versöhnung

Die Ereignisse des Februars 1934 haben in Österreich bis heute kaum minder traumatische Nachwirkungen als der „Anschluß" von 1939.
Nach der Ausschaltung des Parlaments im März 1933 durch die damalige Regierung mit dem christlichsozialen Bundeskanzler *Engelbert Dollfuß* an der Spitze war es am 12. Februar 1934 zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den paramilitärischen Organisationen der politischen Parteien gekommen. In Wien und in den Industriezentren Oberösterreichs – von dort war der Aufstand der Schutzbundleute ausgegangen –, der Steiermark und Tirols war teilweise sogar unter Einsatz von Kanonen gegen aufständische Arbeiter vorgegangen worden. Dabei gab es mehrere hundert Tote. Die genaue Zahl ist bis heute umstritten. Trotz heftiger ausländischer Proteste hat die Regierung Dollfuß von den standrechtlich verhängten Todesurteilen neun vollstreckt. Die Vorgänge aus jener Zeit haben nicht nur das Ende der österreichischen Republik beschleunigt und den nationalsozialistischen Druck auf Österreich erleichtert, sondern auch das Verhältnis der beiden großen politischen Parteien Österreichs, der in der Nachfolge der Christlichsozialen stehenden Volkspartei und der Sozialisten, zueinander trotz lange währender Großer Koalition in der Nachkriegszeit belastet.

Die Gedenkfeiern im Februar dieses Jahres waren ganz auf Versöhnung gestimmt, und außer der Störung einer militärischen Gelöbnisfeier in Anwesenheit des Bundespräsidenten in dem 1934 besonders umkämpften Karl-Marx-Hof verliefen sie auch ganz und gar friedlich. Da die Kirche als Parteigängerin der Christlichsozialen von damals in die Vorkommnisse von 1934 und schon in deren Vorgeschichte stark involviert war, verstand es sich von selbst, daß von seiten der Kirche bei den Gedenkfeiern eigene Akzente gesetzt wurden.

Das geschah vor allem bei der als Wortgottesdienst im Stephansdom gehaltenen kirchlichen Gedenkfeier, an der fast die gesamte politische Führung des Landes mit Bundespräsident *Rudolf Kirchschläger* und Bundeskanzler *Fred Sinowatz* teilnahm. In seiner Predigt sprach Kardinal *König* in Richtung Kirche wie in letzter Zeit schon öfters besonders selbstkritisch. Der Kardinal bekannte sich zum Versagen der Katholiken und der Kirche

in jenen Tagen und gestand deren Mitschuld an den bürgerkriegsähnlichen Ereignissen ein. Die Kirche, so der Kardinal, habe sich dadurch schuldig gemacht, daß „sie sich beide Hände binden ließ von der Gewalt der Zeit".

Ähnlich wie Nationalratspräsident *Anton Benya* bei der offiziellen Gedenkkundgebung des Parlaments warnte der Kardinal davor, im politischen Gegner den Feind zu sehen, und verwies auf die Notwendigkeit, über alles Trennende hinweg miteinander im Gespräch zu bleiben. Eines dürfe es nie wieder geben: daß Bruder gegen Bruder steht. So bleibt zu hoffen, daß über die Worte des mahnenden Erinnerns hinaus in der Kirche selbst Taten gesetzt werden, die vom Bemühen um eine Verständigung gerade mit jenen Gruppierungen in der österreichischen Bevölkerung getragen werden, deren Kirchenferne oder Kirchenfeindlichkeit auf die Februarereignisse von 1934 zurückzuführen sind. Aufzuarbeiten gibt es auf beiden Seiten noch eine ganze Menge. *ra*

Geste

Sosehr ökumenische Begegnungen und Gespräche inzwischen vielfach zur Routine geworden sind: einen Brief des EKD-Ratsvorsitzenden an den Papst gibt es ebensowenig alle Tage wie eine Predigt des Papstes in einer lutherischen Kirche. Der Brief, den Landesbischof *Eduard Lohse* jetzt nach Abschluß des Lutherjahrs an Johannes Paul II. richtete, fällt in eine aus verschiedenen Gründen *heikle Phase* der Bemühungen um die Einheit der Kirchen.

Es ist in einer solchen Situation wichtig, für das Erreichte dankbar zu sein und positive Entwicklungen ausdrücklich festzuhalten. Genau das tut Bischof Lohse, wenn er auf die offiziellen katholischen Stellungnahmen zu Martin Luther anläßlich des Jubiläumsjahrs hinweist und vom gemeinsamen Zeugnis von Katholiken und Protestanten spricht, das im Lutherjahr Wirklichkeit geworden sei.

Tatsächlich stimmten die *offiziellen katholischen Äußerungen* darin überein, daß sie sich um eine positive Würdigung des Reformators jenseits polemischer Verzeichnungen und Unterstellungen bemühten und gleichzeitig bekräftigten, daß die katholische Kirche den mit dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums eingeschlagenen Weg weiterverfolgen wird.

Der Brief des Ratsvorsitzenden verbindet den Dank für die katholische Beteiligung am Lutherjubiläum und den Aufruf zur Bezeugung des gemeinsamen Glaubens an Jesus Christus vor aller Welt mit dem *Bedauern* darüber, daß „keine gemeinsame Mahlfeier unser Zeugnis hat krönen dürfen". Damit wird das wichtigste der drei Anliegen nochmals aufgenommen, die Lohse schon bei der Begegnung des Rates der EKD mit Johannes Paul II. während seines Deutschlandbesuchs vorgetragen hatte und die auch sonst immer wieder als vorrangige protestantische Wünsche an den katholischen Partner im ökumenischen Gespräch auftauchen.

So verständlich der von Lohse eher dezent-verhalten vorgetragene Wunsch nach mehr eucharistischer Gastfreundschaft zwischen Katholiken und Protestanten ist, er wirft etliche *Fragen* auf. Ist es sinnvoll, immer wieder sofort auf das Problem der gegenseitigen Zulassung zur Eucharistie hinzusteuern, obwohl man sich dessen bewußt ist, daß hier ekklesiologische Grunddifferenzen ins Spiel kommen? Kann man das Anliegen der eucharistischen Gastfreundschaft angehen, ohne gleichzeitig darüber Rechenschaft zu geben, welche Form der verbindlichen Gemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen angezielt wird? Bischof Lohse spricht davon, daß die Wege, auf denen Katholiken und Protestanten nach Einheit suchten, nicht immer dieselben seien. Genau hier liegt das eigentliche Problem, das im ökumenischen Dialog künftig noch deutlicher in den Vordergrund treten wird.

Solche Fragen zu stellen bedeutet allerdings nicht, daß die offizielle katholische Position in dieser Sache unanfechtbar wäre. Es gibt bedenkenswerte theologische und pastorale Gründe, die für ein *größeres Maß an eucharistischer Gastfreundschaft* zumindest in bestimmten Fällen sprechen, ohne daß dabei das katholische Kirchenverständnis aufs Spiel gesetzt werden müßte. *ru*

Wegdefiniert

Das Zentrum für Wissenschaft und berufliche Praxis der Universität Bielefeld hat im Januar eine Studie über Fremdenfeindlichkeit veröffentlicht. Obwohl sie das zweifellos hochbrisante Thema, das jeden wissenschaftlichen Eifers wert ist, aus der Perspektive der Wissenssoziologie sehr systematisch angeht und zugleich für jedermann verständlich behandelt, ist die Studie doch ein Musterbeispiel dafür, wie mit viel theoretischem Aufwand nicht nur lauter Selbstverständlichkeiten reproduziert werden, sondern am Schluß auch noch ein Ergebnis herauskommt, das am eigentlichen Problem haarscharf vorbeigeht. Man könnte auch sagen, sie definiert den Sachverhalt in eine Richtung, wo man konkret und praktisch nichts mehr damit anfangen kann, obwohl alles sehr praxisbezogen aussieht und obwohl es den Autoren um theoretische Grundlegung im Gegensatz zu bloß handgestrickter Theorie der Ausländerfeindlichkeit zu tun ist.

Die Autoren geben eine Definition von Fremdenfeindlichkeit, die jeden – ob In- oder Ausländer – zum Fremdenfeind stempeln würde, der nicht für eine völlige *rechtliche* Gleichstellung der auf dem Gebiet der Bundesrepublik lebenden Ausländer mit deutschen Staatsangehörigen eintritt. Denn unter Ausländerfeindlichkeit, so befinden die Autoren der Studie, „verstehen wir jede Weigerung, dem Ausländer dieselben Rechte einzuräumen, die die Inländer innehaben, solange die Ausländer nicht auch die bisher geltende Inländeridentität angenom-

men haben". Dieser „Definition" liegt zwar die „kluge" Unterscheidung von „Statuspassage" und „Identitätspassage" zugrunde. Erstere meint das rechtliche Hineinwachsen in das bundesdeutsche Gemeinwesen, während letztere das Überwechseln in deutsche Kultur- und Lebensgewohnheiten bedeutet. Das Problem Fremdenfeindlichkeit scheint sich auf den Sachverhalt zu „erweitern", besser würde man sagen „reduzieren", daß von Staats wegen und von der Gesellschaft her die Statuspassage verweigert wird, wenn nicht die Identitätspassage, sprich die völlige Aufgabe der eigenen kulturellen Identität des Ausländers, vorausgegangen ist.

Die Autoren rechtfertigen ihre Definition mit dem Hinweis, jede andere hätte in ihren Augen „den Nachteil, sich irgendwo auf die Vorstellung einzulassen, daß die Verweigerung dieser Rechte gegenüber Ausländern etwas Legitimes sei". Über den Daumen gepeilt käme man eher zum Schluß, dann könne man sich jede Ausländergesetzgebung sparen und Ausländer von vorneherein in jeder Beziehung und vor allem rechtlich gleich behandeln, was weder im Interesse der Aufnahmeländern noch der Ausländer sein kann.

Auch liegen die Probleme kaum in erster Linie im Rechtlichen als im Psychologischen bzw. im Alltagsverhalten gegenüber Ausländern. Gerade diese Faktoren kommen aus Mangel an empirischen Bezügen in der Studie zu kurz. Was als große Erkenntnis herausgestellt wird, daß es eine latente und „selbstverständliche" Fremdenfeindlichkeit gibt, die erst dort offen ausbricht, wo es zur Begegnung mit dem oder den Fremden kommt, ist gängige, auch ohne jede Wissenschaftlichkeit erreichbare Erfahrung. Auch daß selbst die fremdenfeindlichsten Deutschen den Fremden und seine Kultur schätzen, solange beide außer Landes bleiben, ist eine zu offenkundige Tatsache, als daß sie lange erarbeitet werden müßte. Interessanter ist schon der Hinweis, daß Menschen fremder Kulturen in Kleidung und Auftreten gerade in der Fremde Traditionen pflegen, die sie im eigenen Land längst abgelehnt haben. *se*

Realpolitik

Das Echo auf die Israelreise des deutschen Bundeskanzlers war alles eher als gut, in Deutschland zum Teil schlechter als im Gastland, wo man in Helmut Kohl nicht das Entgegenkommen fand, das man vielleicht nicht erwartete, aber voraussetzte. Die bundesrepublikanische Presse war sich von der „Frankfurter Rundschau" bis zur „Welt" – mit Ausnahme der FAZ – von bestimmten Magazinen und Illustrierten ganz zu schweigen, so gut wie einig, die Reise sei ein „Mißerfolg" gewesen und sie werde das stets delikate Verhältnis Bundesrepublik – Israel eher belasten als entspannen. Und von den elektronischen Medien war kaum „Positiveres" zu hören. Der Bundeskanzler habe nicht den nötigen Sinn für die geschichtliche Belastung entwickelt, die das Verhältnis der Deutschen zum Staat der Juden bestimme, er sei von Peinlichkeit zu Peinlichkeit getappt und habe sich mit der Bemerkung, der erste Bundeskanzler aus der deutschen Nachkriegsgeneration zu sein, aus der *geschichtlichen Verantwortung der Deutschen gegenüber den Israelis* davongestohlen.

Daß die parlamentarische Opposition den Kanzler dabei nicht weniger schonend behandelte als die Medien, war ihr gutes Recht und verstand sich von selbst. Nur werden deutsche Staatsbesuche in Israel so oder so noch lange eine delikate Angelegenheit bleiben. Ob das Echo im Falle eines Besuches des früheren Kanzlers Schmidt in Israel selbst freundlicher ausgefallen wäre, ist mehr als fraglich. Hatte es in Israel nicht auch geheißen, man hätte es mit Schmidt leichter gehabt, er wäre als Mann der älteren Generation verwundbarer gewesen? Und leicht werden's auch die späteren Nachfolger nicht haben.

Der Besuch fand auch *von der Reihenfolge her* unter keinen sehr günstigen Bedingungen statt. Hätte der Besuch des Bundeskanzlers, wie ursprünglich vorgesehen, vor dessen Reise nach Dschidda stattfinden können, hätte die *Frage deutscher Waffenlieferungen an Saudi-Arabien* vermutlich nicht so ausschließlich das öffentliche Meinungsbild beherrscht. So entstand in Israel der Eindruck von einer in der Waffenlieferungsfrage bereits festgelegten Bundesregierung. Tiefes Mißtrauen führte so von selbst zu einseitig negativer Reaktion. Andere Gründe mögen in der Person des gegenwärtigen Kanzlers gelegen haben.

Dennoch dürfte der Besuch in größerem zeitlichem Abstand einmal in ganz anderem Licht erscheinen. Er hat mit Sicherheit keine *neue Ära* in den deutsch-israelischen Beziehungen begründet, aber vermutlich doch eingeleitet. Der Kanzler war von einer trotz der geschichtlichen Belastungen unerschütterlichen Offenheit gegenüber seinen israelischen Partnern. Ohne sich von der geschichtlichen Schuld der Deutschen gegenüber den Juden loszusagen, versuchte er den Blick nach vorne zu richten und *möglichst normale Beziehungen* zwischen der Bundesrepublik und dem jüdischen Staat zu entwickeln. Dieser ganz und gar *realpolitische Ansatz* des Kanzlers schmerzte begreiflicherweise in Israel und wurde im eigenen Land nicht verstanden. Er dürfte aber auf die Dauer doch die allein tragfähige Grundlage auch für deutsch-israelische Beziehungen sein.

Israel ist mit einer taktischen Instrumentalisierung der geschichtlichen Schuld der Deutschen im Blick auf die eigene Zukunft kaum gedient. Und die Deutschen können ihre Außenpolitik gegenüber einer weltpolitisch so sensiblen Region wie dem Nahen Osten nicht allein von israelischen Interessen und insoweit auch nicht allein vom Bewußtsein geschichtlicher Schuld abhängig machen. Zudem kann auch in Israel nicht übersehen werden, daß der Staat Israel zwar der politische Exponent des Judentums ist, daß aber auch viele Juden eine faktische Gleichsetzung des Judentums mit dem Staat Israel ablehnen. *se*

Holland: Der neue Erzbischof bezieht Position

Nicht nur Bücher, auch Interviews können ihre Schicksale haben: Eine Woche, nachdem Bischof *Adrian Simonis* sein Amt als Erzbischof von Utrecht angetreten und damit auch den Vorsitz der Niederländischen Bischofskonferenz übernommen hatte, erschien ein Gespräch mit dem neuen Erzbischof in der italienischen Zeitschrift „Il regno" (15. 12. 83). Darin äußerte sich Simonis, der im vergangenen Juli zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge für das Erzbistum Utrecht ernannt worden war (vgl. HK, August 1983, S. 347–349), zu den Umständen seiner Ernennung ebenso wie zur Situation von Glauben und Kirche in den Niederlanden.

Dort wurde man erst Ende Januar auf das Interview aufmerksam. Dann aber rückten die Äußerungen von Erzbischof Simonis schnell ins *Rampenlicht:* Die Presse nahm sich intensiv der Sache an und stürzte sich vor allem auf einige Passagen in dem Vier-Seiten-Interview, in denen der Erzbischof dezidiert zu heißen Eisen der innerkirchlichen Diskussion Stellung nahm. Vielfach wurde Befremden darüber laut, daß Simonis, der sich in den Niederlanden mit öffentlichen Äußerungen in den Monaten seit seiner Ernennung zum Koadjutor zurückhielt, einer ausländischen Zeitschrift zuerst ausführlich Rede und Antwort stand.

Diagnose einer Glaubenskrise

Nachdem Simonis erst in einer Rundfunksendung zu dem umstrittenen „regno"-Beitrag Stellung genommen hatte, meldete er sich einige Tage später mit einem langen Interview in der Wochenzeitschrift „Elseviers Magazine" (4. 2. 84) zu Wort, wobei er betonte, er habe mit seinen Äußerungen keine „Bombe platzen lassen" wollen. Er habe im übrigen nichts Neues gesagt; was in dem Gespräch mit „regno" stehe, habe er während seiner Zeit als Bischof von Rotterdam und bei den Sitzungen der „Nationalen Pastoralen Beratung" (Landelijk Pastoraal Overleg) verschiedentlich vertreten.

Den beiden Interviews läßt sich kein vollständiges Programm des neuen Mannes an der Spitze der unruhigen niederländischen Kirchenprovinz entnehmen. Es werden auch längst nicht alle Probleme angesprochen, mit denen sich die katholische Kirche in unserem nordwestlichen Nachbarland gegenwärtig herumzuschlagen hat. Sie werfen aber einige interessante Streiflichter auf das *persönliche Profil* des Erzbischofs und auf Grundlinien, die für seinen *künftigen Kurs* bestimmend sein dürften.

Als eigentliches Übel, von dem die Kirche in den Niederlanden befallen sei, diagnostiziert Simonis eine *Krise des katholischen Glaubens.* Als Symptome dafür nennt er die vielfach mangelnde Vertrautheit mit wichtigen Glaubenswahrheiten, den Rückgang der Zahl der Gottesdienstbesucher, das Fehlen einer Gebetskultur. Zwar leugnet der Erzbischof nicht, daß es auch positive Entwicklungen in der holländischen Kirche gebe, und verweist auf den gewachsenen Sinn für gesellschaftliche Diakonie, für die vielfältigen Nöte in der Welt. Einschränkend wird aber sofort hinzugefügt, das alles spiele sich zu sehr auf der rein menschlichen Ebene ab, der Bezug zu Gott werde vernachlässigt.

In diesem Zusammenhang geht der Erzbischof kritisch mit dem *Holländischen Katechismus* von 1966 ins Gericht, den er als Mischung aus „Neorationalismus und Sprache des Herzens" bezeichnet: Der Katechismus sage zu wenig über die Engel, über die Jungfrauengeburt, die Trinität und die Erbsünde und verstehe die Eucharistie nur als brüderliches Mahl. Der Katechismus sei in gewisser Weise ein Buch der sechziger Jahre, das auf den Menschen zu geschrieben worden sei. Demgegenüber besteht Simonis darauf, daß das Glaubensgut der Kirche nicht umgedeutet werden dürfe, auch wenn man in der Art und Weise der Darstellung der jeweiligen Zeit und den Menschen Rechnung tragen könne.

Mittel zur Heilung der Glaubenskrise, die sich seiner Meinung nach in den Niederlanden deutlicher und stärker bemerkbar macht als in anderen europäischen Ländern, sieht Simonis in der Rückkehr zu einer „expliziten Katechese", die keine Glaubenswahrheiten verschweige, in einer Evangelisierung der Jugend durch vom Glauben überzeugte Jugendliche selber und nicht zuletzt in einer stärkeren *Bindung der holländischen Kirche an Rom:* Rom versuche die Niederlande vor einem Abgleiten in Individualismus und Subjektivismus zu bewahren. Aus dem „regno"-Interview spricht im übrigen die große Bewunderung, die Simonis dem Papst entgegenbringt: Er predige offen die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche und bleibe dennoch im Dialog.

„Ich bin kein Filialleiter des Papstes"

Volles Verständnis zeigte der Erzbischof im Gespräch auch für seine Ernennung durch Johannes Paul II. entgegen den Vorschlägen des Utrechter Domkapitels und dem Wunsch seines Vorgängers, Kardinal Johannes Willebrands. Der Papst habe das Recht, die Bischöfe seinen Ideen und seinem Programm gemäß auszuwählen. Simonis hat sich allerdings keineswegs nach dem neuen Amt gedrängt: Beim ersten Gespräch mit dem Nuntius habe er die Frage, ob er Nachfolger von Kardinal Willebrands werden wolle, mit Nein beantwortet und auf die zu erwartenden Schwierigkeiten hingewiesen.

Nicht zuletzt aufgrund der heftigen Reaktionen auf das Interview mit „Il regno" war Erzbischof Simonis in dem Gespräch für „Elseviers Magazine" offenbar bemüht, *Befürchtungen* im Blick auf seine Amtsführung zu *dämpfen.* So verweist er darauf, daß er kein „Filialleiter" des Papstes sei, sondern ein Bischof mit eigener Verantwor-

tung. Kein Bischof in den Niederlanden könne autokratisch handeln, da er eine Anzahl von Mitarbeitern habe, mit denen er alles bespreche. Er denke nicht daran, mit „harter Hand" zu regieren; allerdings müsse ein Bischof manchmal konkrete Maßnahmen treffen. Als Bischof von Rotterdam habe er einmal jemanden entlassen müssen, aber das habe Kardinal Willebrands unlängst auch tun müssen.

Simonis faßt seine Absichten so zusammen: „Ich werde das tun, was ich 1970 versprochen habe, als ich Bischof wurde, nämlich den Glauben und die Disziplin, die Lehre der Kirche unverkürzt vertreten und verkünden ... Wenn Dinge vorkommen, die meiner Meinung nach nicht möglich sind, werde ich es sagen. Aber das habe ich immer getan." Im Gespräch mit „Il regno" versuchte der neue Erzbischof die Eigenart seiner Amtsführung bildlich zu umschreiben und grenzte sich dabei gleichzeitig deutlich von seinen beiden *Vorgängern* ab: In der Periode Alfrink habe man dem Pferd die Sporen gegeben, unter Willebrands sei man auf dem Pferd sitzengeblieben und habe es zum Stehen gebracht, unter seiner Führung gehe es darum, das Pferd wieder zum Gehen zu bringen, aber mit gedrosseltem Tempo.

Simonis wird es schwer haben

Wie Erzbischof Simonis sein in den beiden Interviews umrissenes Programm in die Tat umsetzen wird, muß sich in den kommenden Monaten zeigen. Soviel läßt sich allerdings schon voraussagen: Simonis wird es trotz auch jetzt wieder ausdrücklich erklärter Gesprächsbereitschaft und trotz Absage an eine Politik der harten Hand *schwer haben.* Seine teilweise holzschnittartigen Äußerungen über Ursachen und Therapie der Krise der niederländischen Kirche zeigen, daß er vieles von dem mit einer Mischung aus Argwohn und Unverständnis betrachtet, was den holländischen Katholizismus der letzten zwanzig Jahre geprägt hat. Das dürfte das Gespräch mit vielen Geistlichen und aktiven Laien nicht erleichtern, von den Basisgemeinden ganz zu schweigen. Es fällt auf, daß Simonis in keinem der beiden Interviews ein gutes Wort für das im neueren niederländischen Katholizismus stark verwurzelte *Grundanliegen von Mitsprache und Mitverantwortung* der Gläubigen auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens findet. Die Dekane des Erzbistums Utrecht hatten ihren neuen Erzbischof in einer Zusammenkunft am 17. Dezember letzten Jahres eindringlich auf dieses Anliegen hingewiesen. Simonis scheint es in jedem Fall mehr darum zu tun zu sein, einen neuen festen Kern von überzeugten, in Glaube und Frömmigkeit festen Katholiken zu bilden als den kritischen Randsiedlern verschiedenster Provenienz nachzugehen.

Damit kommt eine Frage ins Spiel, die nicht nur für die spezielle niederländische Situation von Bedeutung ist, die sich aber gerade an den sehr direkten Äußerungen von Erzbischof Simonis gut festmachen läßt: Wie ist der unleugbaren Krise des kirchlichen und religiösen Lebens in den westeuropäischen Industrieländern am besten beizukommen? Wie kann dem Schwund von Glaubenswissen und Frömmigkeitspraxis begegnet werden?

In der Therapie, die Simonis vertritt, verbindet sich eine gewisse Sehnsucht nach einer heilen katholischen Welt mit der Hoffnung auf einen *neuen Schub der Evangelisierung,* bei dem die kritische Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten und kirchenamtlicher Autorität deutlich zurücktritt zugunsten einer neuen Kirchlichkeit und einer Überwindung des scheinbar übertriebenen Subjektivismus und Individualismus. Dieser Kurs hat – in verschiedenen Varianten – weit mehr prominente und auch weniger prominente Fürsprecher als den neuen Erzbischof von Utrecht. Ob er der richtige oder gar der einzig sinnvolle ist, ist hingegen noch längst nicht ausgemacht. Gerade deshalb kann man auf den Besuch des Papstes in den Niederlanden gespannt sein, den Erzbischof Simonis für den Mai 1985 angekündigt hat. *U. R.*

Empfängnisverhütung: eine Datenerhebung

Daß kirchliche Moralregeln und Einstellung und Verhalten von Katholiken in Fragen der Empfängnisverhütung am weitesten auseinanderliegen, ist seit langem unbestritten. Dies war auch schon vor „Humanae vitae" so, die Enzyklika Pauls VI. hat die Diskrepanz nur besonders offenkundig gemacht. Es gibt dazu auch Untersuchungen unter den verschiedensten Bevölkerungen, durchgeführt meist im Rahmen von Mehrzweckumfragen, die, wenn sie auch nur Hinweiswert haben, den deutlichen Sachverhalt erkennen lassen. Es gibt aber wenig einschlägige Feldstudien mit wirklich zuverlässigen Daten. Zu diesen wenigen gehört zweifellos eine von einer Arbeitsgruppe am Innsbrukker Universitätsinstitut für medizinische Biologie und Genetik (Leitung Prof. *Kurt Loewit*) durchgeführte Datenerhebung zu Fragen der Familienplanung unter der wahlberechtigten Bevölkerung von Innsbruck Stadt und Land, in deren Rahmen auch *der Einfluß religiös-ethischer Faktoren* bzw. der kirchlichen Lehre über Empfängnisverhütung erfragt wurde.

Umfrage in einem überschaubaren Raum

Dieser Teil der Erhebung wurde um die Jahreswende in einem separaten Bericht vorgelegt. Obwohl man sich bei einzelnen Fragestellungen mehr *Präzision* gewünscht hätte, dürfte die Studie ein einigermaßen zutreffendes Bild zeichnen. Dieses erscheint deswegen besonders aussagekräftig, weil es sich um einen *überschaubaren Raum* mit einer jedenfalls konfessionell homogenen Bevölkerung handelt, in dem Kirche und katholische Tradition trotz allem (vornehmlich vom Fremdenverkehr bestimmten) sozialen Wandel noch stärker wirksam sind als

in fast jeder anderen Region Mitteleuropas. Auch wenn man für die religiöse Praxis daraus keine allzu eiligen Schlüsse ziehen sollte und das mit Tirol als einem „sprichwörtlich katholischen Land" (Loewit) so eine Sache ist: In Innsbruck Stadt bekannten sich 8,9 als „sehr" und 51,9 Prozent als „eher religiös", (in Innsbruck Land 12,9 resp. 62,5 Prozent); in Innsbruck Stadt erklärten 26,7 „eher regelmäßig" und 29,1 „gelegentlich" einen Gottesdienst zu besuchen, in Innsbruck Land 39,6 resp. 32,7 Prozent. Und immerhin 24,2 Prozent erklärten in Innsbruck Stadt nie in die Kirche zu gehen, in Innsbruck Land hingegen nur 8,4 Prozent.

Als Ergebnis der Studie fällt dreierlei auf: Es gibt erstens durchaus einen Zusammenhang zwischen kirchlicher Bindung und Einstellung zur Empfängnisverhütung. Zweitens: der Anteil derer, die die Morallehre der Kirche in diesem Punkt vorbehaltlos bejahen, ist trotzdem verschwindend gering und läßt die Diskrepanz zwischen amtlicher Lehre und persönlicher Einstellung und Praxis auch bei Menschen mit starker Kirchenbindung erkennen. Und drittens ergeben sich Fragen an die kirchliche Lehrverkündigung, was sie u. U. auch an Ungewolltem bewirkt, wenn sie an der bisher üblichen kirchenamtlichen Entschiedenheit am Verbot „künstlicher" Empfängnisverhütungsmethoden festhält bzw. wieder deutlicher dazu zurückkehrt.

Kirchliche Bindung hat durchaus Einfluß

Zum ersten: Es wäre völlig irrig, wollte man angesichts der Kluft zwischen kirchlicher Lehre und persönlichem Verhalten meinen, die kirchliche Bindung spiele für das Verhalten der Katholiken in dieser Frage überhaupt keine Rolle. *Kirchliche Bindung* hat durchaus einen Einfluß auf die Haltung zur kirchlichen Lehre in diesem Bereich, und zwar, statistisch gesehen, einen durchaus beträchtlichen. Von denen, die „eher regelmäßig" den Gottesdienst besuchen, stimmen der kirchlichen Lehre in Innsbruck Stadt immerhin 20,7 und in Innsbruck Land 27,4 „gänzlich" zu, während die „gänzlich" Zustimmenden bei allen Kirchendistanzierten nur minimal vertreten sind und zwischen solchen mit gelegentlichem Gottesdienstbesuch (mit 4,5 in Innsbruck Stadt und 2,8 Prozent in Innsbruck Land), solchen, die nur an Festtagen zur Kirche gehen (mit 3,5 resp. 1,1 Prozent) und Nichtkirchgängern (mit 5,9 resp. 0,0 Prozent) *kaum Unterschiede* bestehen.

Dasselbe zeigt, eher noch ausgeprägter, wenn nicht nach der kirchlichen Praxis, sondern nach *subjektiver religiöser Selbsteinschätzung* gefragt wird. Von denen, die sich selbst als „sehr religiös" bezeichnen, erklären sich 35,3 resp. 38,8 „gänzlich" einverstanden, von denen, die sich für „eher religiös" halten, rechnen sich zur Gruppe der voll Zustimmenden aber nur noch 8,6 resp. 10,2 Prozent, von den „wenig" und Nichtreligiösen 9,3 resp. 2,1 Prozent, von den Religionsfeindlichen 0 Prozent. Auch der Prozentsatz der „teilweise" Zustimmenden ist unter den regelmäßigen Gottesdienstbesuchern mit 50,5 resp. 39,5 hoch, während die Ablehnenden in dieser Gruppe mit 20,0 resp. 22,9 Prozent erkennbar unterrepräsentiert sind.

Dennoch tendiert die Zustimmung gegen Null

Zum zweiten: Dieser Zusammenhang von kirchlicher Bindung und Einstellung zur kirchenamtlichen Lehre über Empfängnisverhütung ändert nichts daran, daß die ganz übergroße Mehrheit der Katholiken sich in einem offenen, völligen oder teilweisen Dissens zu katholischen Normvorgaben in diesem Punkt befindet. Nur 8,8 resp. 11,2 Prozent von allen Befragten melden gänzliche Zustimmung; 31,4 resp. 34,9 Prozent stimmen nur „teilweise" zu. Der große Rest lehnt ab (43,1 resp. 41,2 Prozent) oder verhält sich (16,9 resp. 12,6 Prozent) gleichgültig. Ca. 90 Prozent aller Befragten, die in den Interviews antworteten, hatten also *Einwände* oder interessierten sich für den Standpunkt der Kirche nicht, wobei das *Gefälle zwischen Stadt und Land* wesentlich geringer ist als bei der kirchlichen Bindung.

Dieser niedrige Grad an Zustimmung hat nicht nur eine quantitative, sondern auch eine *qualitative* Seite, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zunächst fällt neben der stärkeren Kirchenbindung die spezifische Altersverteilung der Zustimmenden (bzw. Ablehnenden) auf: Von den gänzlich Zustimmenden waren in Innsbruck Stadt 57,3 und in Innsbruck Land 50,0 Prozent älter als 60. Bei den 18–45jährigen, die 53,5 resp. 55,8 Prozent aller Befragten ausmachten, sinkt der Anteil der „gänzlich" Zustimmenden auf 5 Prozent und darunter.

Der Anteil der nur teilweise oder gar nicht Zustimmenden und der Gleichgültigen steigt in dieser unter dem Gesichtspunkt der Betroffenheit entscheidenden Altersgruppe auf 94 Prozent. Trotz eines katholischen Bevölkerungsanteils von 88,2 resp. 95,3 Prozent wird die kirchliche Lehre über die Empfängnisverhütung von 91,2 resp. 88,8 Prozent der Bevölkerung nicht oder nur teilweise angenommen. Selbst wenn dabei der geringe Anteil von Nichtkatholiken an der Gesamtbevölkerung berücksichtigt würde, änderte sich an den Proportionen so gut wie nichts. Bei den katholischen Männern der jüngsten Altersgruppe (der 18- bis 30jährigen) tendiert der Anteil der gänzlich Zustimmenden fast gegen null (1,8 resp. 1,6).

Der andere qualitative Aspekt betrifft die nur *teilweise Zustimmenden.* Diese Gruppe ist beträchtlich groß (31,3 resp. 34,9 Prozent); die Frauen sind in ihr signifikant stärker vertreten (34,0 resp. 38,4 Prozent aller befragten Frauen gegenüber 28,2 resp. 31,0 Prozent aller befragten Männer). Die Verteilung nach Altersstufen ergibt ein kaum so starkes bzw. abruptes Gefälle wie bei den gänzlich Zustimmenden (mit doch beachtlichen Unterschieden zwischen Stadt und Land. In Innsbruck Stadt stimmen von den über 60jährigen 34,6 Prozent teilweise zu, von den 45–60jährigen 43,4, von den 30–45jährigen 31,5, von den 18–30jährigen 19,1; für Innsbruck Land lauten die betreffenden Anteile: 27,8; 39,2; 44,3 und 25,4).

Ähnliches ergibt ein Vergleich mit der Bildungsstruktur der befragten Bevöl-

kerung. Und auch die Verteilung der teilweise Zustimmenden nach ihrer kirchlichen bzw. religiösen Bindung bestätigt das gleiche Bild: der Anteil der teilweise Zustimmenden ist bei regelmäßigen, gelegentlichen und seltenen Kirchgängern fast gleich groß (zwischen 40 und 34 Prozent in Innsbruck Land), nur bei den Nichtkirchgängern sinkt er abrupt auf 6,1 Prozent ab. Es ist eine Schwäche der vorgelegten Untersuchung, die sehr interpretationsfähige Formulierung *„Teilweise Zustimmung"* für die Befragten in keiner Weise aufgeschlüsselt zu haben. Eine präzisere Fragestellung in diesem Punkt wäre hilfreicher gewesen. So weiß man nicht, was in dieser Gruppe eigentlich abgelehnt wird (z. B. Stellungnahmen zu bestimmten Methoden oder das Sicheinlassen der Kirche auf die Methodenfrage überhaupt). Zwar wird auch hier ein Dissens artikuliert, aber offenbar handelt es sich bei vielen um keinen grundlegenden.

Eine ungute Situation könnte entblockiert werden

Zum dritten: Wichtiger als die Daten selbst sind die von ihr signalisierten möglichen Gefahren. Wenn 90 Prozent der Glieder der Kirche etwas an einer Lehre auszusetzen haben, die die Kirche selbst für wichtig hält, die sie den Gläubigen aber nicht plausibel erklären kann, dann versteht es sich von selbst, daß darin eine *Gefahr für die Glaubwürdigkeit* der Kirche liegt, die auch auf andere Bereiche der Lehre und des kirchlichen Lebens ausstrahlt. Der Verfasser der Studie, der die Befragten in ihrem medizinischen Wissen vermutlich damit überfordernd, auch detailliert nach der Zustimmung zu *einzelnen Methoden* bzw. nach ihrer Anwendung fragt, meint anhand der Umfrageergebnisse einen *eindeutigen Trend zu weniger sicheren Methoden* der Empfängnisverhütung gerade bei solchen feststellen zu können, die die kirchliche Lehre bejahen, und zwar gerade auch zu den unsicheren (z. B. Kalendermethode) unter den sog. natürlichen Methoden. Zum anderen meint Loewit bei den die kirchliche Lehre Ablehnenden eine ausgeprägte Abneigung auch gegen die relativ sicheren natürlichen Methoden beobachten zu können. Das führt dann allerdings auch zur Frage, ob die Kirche sich durch ihr striktes Verbot „künstlicher" Methoden nicht selbst im Wege ist, indem sie ein „emotionales Hindernis" für die Verbreitung „natürlicher" (sicherer) Methoden aufrichtet.

Diese Frage ist sicher auch von Bedeutung im Zusammenhang mit dem relativ hohen Anteil an nur teilweise Zustimmenden. Auch wenn davon auszugehen ist, daß die meisten von ihnen entschiedene Vorbehalte gegen das Verbot „künstlicher" Methoden haben, so drückt sich darin doch *keine grundsätzliche Ablehnung kirchlicher Morallehre,* auch nicht der kirchlichen Sexualmoral aus. Man kann es also auch so sehen: eine offene Diskussion des ganzen Problemkomplexes könnte hier wie dort festgerückte Positionen entblockieren und das Wesentliche an der kirchlichen Lehre wieder verständlich machen. Schon deswegen verdiente die Frage, ob die Kirche mit zu engen Festlegungen in Sachen Empfängnisverhütung nicht das Gegenteil von dem bewirkt, was sie will, weiter vertieft zu werden. *D. S.*

Französischer Schulstreit: Man spricht miteinander

Gibt es für die französische Links-Regierung wirklich nichts Wichtigeres, als ihre Regierungszeit mit einem anachronistisch anmutenden *Dauerstreit* über die freie, zumeist katholische Schule zu belasten? Außerhalb Frankreichs fällt es schwer, klarzumachen, wie es dazu kommen konnte, daß sich unser westlicher Nachbar derzeit einen Kampf sondergleichen in dieser Frage leistet, dessen Ende noch längst nicht in Sicht zu sein scheint.

Warum diese Eile?

Seit dem vergangenen Herbst hatte der Streit noch an Schärfe zugenommen, da Erziehungsminister *Alain Savary* nun auch aus den eigenen Reihen ins Schußfeld der Kritik geriet. Seine Vorschläge vom 19. Oktober 1983 (vgl. HK, Januar 1984, S. 8–10) dokumentierten einem Teil der Linken zu wenig den Willen, den Dualismus von öffentlicher und privater Schule zu überwinden. Seither steht die Politik der Regierung Mauroy vor der Schwierigkeit, weder die Laizisten in den eigenen Reihen über Gebühr zu verärgern, noch auch die Vertreter der Katholischen Schulen, die über erheblichen Rückhalt in der Bevölkerung verfügen, allzusehr vor den Kopf zu stoßen.

Ein Jahr und einen Tag, nachdem er zum erstenmal mit Vorschlägen zur Schulreform an die Öffentlichkeit getreten war (vgl. HK März, 1983, S. 105–107), nannte Savary am 21. Dezember 1983 vor allem *vier Maßnahmen,* über die er in bilateralen Gesprächen mit Vertretern der beteiligten Gruppen sprechen wolle und die er mit Beginn des Schuljahres 1984/85 verwirklicht sehen möchte. Ein Teil von ihnen muß erst noch dem Parlament vorgelegt werden. Danach soll die Vergabe von Haushaltsmitteln an private und öffentliche Schulen einander angeglichen, die Beteiligung der verschiedenen Gebietskörperschaften an der Finanzierung der privaten Schulen und die Errichtung und Auflösung von Schulklassen neu geregelt sowie die Zusammenarbeit von öffentlichen Stellen und privaten Schulen in neu zu schaffenden „Einrichtungen des öffentlichen Interesses" (E. I. P.) institutionalisiert werden. Das Lehrpersonal soll die Möglichkeit erhalten, sich freiwillig als Beamte in die entsprechende Sparte des öffentlichen Schulwesens einzugliedern.

Die katholischen Schulen reagieren hierauf etwas irritiert. *Bedenken* bestehen weiterhin vor allem in bezug auf die Festanstellung von Lehrern der Privatschulen im Rahmen des öffentli-

chen Schulwesens. Hierin sieht man einen entscheidenden Versuch, die Unabhängigkeit der privaten Schulen zu verringern. Im übrigen aber fragte man sich, warum der Minister in so fundamentalen Fragen eine solche *Eile* an den Tag lege. Vertreter des Laizismus indes reagierten erleichtert auf diesen neuerlichen Vorstoß von Savary, setzen aber vor allem Hoffnung auf die Nationalversammlung, in der Sozialisten und Kommunisten über eine sichere Mehrheit verfügen und somit – zumindest dem Stimmenverhältnis nach – auch in der Schulfrage durchsetzen können, was sie für richtig halten.

Zusätzliche Schwierigkeiten erhielt Savary in den letzten Tagen des alten Jahres noch dadurch, daß der Verfassungsrat, ein Gremium, das die Verfassungsmäßigkeit von Gesetzen zu prüfen hat, die vorsorgliche Reservierung von Haushaltsmitteln für möglicherweise noch im Jahr 1984 ins öffentliche Schulsystem einzustellende Lehrer von Privatschulen für *verfassungswidrig* erklärte. Auch wenn diese Entscheidung unter haushaltsrechtlichen Gesichtspunkten gefällt wurde, betrachteten sie diejenigen, die für den Erhalt der Privatschulen eintreten, als einen wichtigen Schritt, um in bezug auf eine mögliche spätere Lösung der Problematik noch nichts zu präjudizieren.

Eine Serie von Demonstrationen

Die Dachorganisationen des katholischen Schulwesens wollten, bevor es zu eigentlichen Verhandlungen über die genannten Fragen kommen würde, ihr Gewicht noch einmal eindrücklich unter Beweis stellen, zumal die Äußerungen von Savary im Dezember gegenüber der Erklärung vom Oktober in ihren Augen eher als Rückschritt zu werten waren. Dies gelang mehr, als es auch von ihnen selbst erwartet worden war. In Bordeaux gingen rund 60 000 Menschen auf die Straße, in Lyon und Rennes über 100 000. Bischöfe traten dabei als Redner auf. Weitere Demonstrationen sind in Lille und Versailles geplant.

Aber auch die Gegenseite unternahm in der Zwischenzeit deutliche Versuche, die eigene Position in der Schulfrage zu festigen. So fanden eine Reihe von Gesprächen der Lehrergewerkschaft FEN mit Linksparteien, Gewerkschaften und anderen Organisationen statt. Die Laizisten-Organisation CNAL rief im November und Dezember zu sieben regionalen Demonstrationen auf und möchte eine große Debatte über den Laizismus in die Wege leiten.

Mit welcher *Entschiedenheit* ein Teil der Linken jede Form von Erhalt eines zweigeteilten Schulsystems bekämpft, illustriert ein Brief des Generalsekretärs der FEN, *Michel Bouchareissas*, an Premierminister Mauroy vom 9. Dezember 1983, der einen Monat später veröffentlicht wurde (La Croix, 6. 1. 84). Mauroy wird darin gewarnt, weitere Schritte in Richtung Dezentralisierung des Schulsystems zu unternehmen. Einer Übertragung von Verantwortlichkeiten an lokale Stellen könne die FEN nie zustimmen. Sollte es dennoch dazu kommen, müsse er wissen, daß dies einen großen Konflikt mit der FEN provozieren würde, die ihrerseits alles versuchen würde, um Pläne dieser Art zu stoppen. Eine Verbesserung und Modernisierung des Schulwesens ist seiner Meinung nach nur denkbar über den Weg einer *Vereinheitlichung*.

Am 13. Januar richtete Savary schließlich offiziell seine Vorschläge an die Verhandlungspartner der Gegenseite, begrenzte den Zeitraum für Gespräche jedoch auf sechs Wochen. Am 15. Januar erklärte das Comité National de l'enseignement catholique (C. N. E. C.), der Vertreter der katholischen Schulen, seine Bereitschaft zu Gesprächen, lehnte jedoch die Übernahme von Lehrern ins Beamtenververhältnis ebenso ab wie die vorgeschlagene Ausgestaltung der E. I. P. (La Croix, 17. 1. 84).
Gegenvorschläge in diesen beiden Punkten lieferte man knapp einen Monat später nach (La Croix, 7. 2. 84). Man möchte die privaten Schulen unter dem Dach einer neu zu schaffenden Institution zusammenfassen, die die Verteilung der staatlichen Gelder vornimmt. Anstelle der vollständigen Eingliederung in den Lehrkörper der öffentlichen Schulen schlägt das C. N. E. C. die Schaffung eines eigenen Status für die Lehrer der privaten Schulen vor, der ähnliche Verbesserungen wie die Verbeamtung brächte, jedoch die Verschmelzung mit dem Lehrkörper der öffentlichen Schulen vermeiden würde. Sollte die Regierung auf ihrem Konzept beharren, sehen sie einen „casus belli" gegeben (so C. N. E. C.-Generalsekretär *Paul Guiberteau*, La Croix, 23. 12. 83). Dies könnte das Ende der Verhandlungen bedeuten.

Ist es ein Kulturkampf?

Ob indes die Vorschläge von Savary für die Eigenständigkeit des privaten Schulwesens so gefährlich sein würden, wie ihre Vertreter dies darstellen, wird im übrigen auch in kirchlichen Kreisen nicht einheitlich beurteilt. Der Jesuit *Edmond Vandermeersch:* „Unterdrücken diese Vorschläge die Freiheiten? Nach meiner Ansicht nicht" (Études, Februar 1984, S. 204). Eine Position wie diese zeigt, wie vorsichtig man außerhalb Frankreichs mit Qualifizierungen der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Privatschulen als „Kulturkampf" sein sollte.
Teile der Linken erwecken den Eindruck, als fühlten sie sich ihrer eigenen laizistischen Tradition gegenüber geradezu verpflichtet, ihre seit 1981 bestehende starke parlamentarische Position zuungunsten der privaten Schulen zu nutzen. Die *Bischöfe* anderseits machen durchaus nicht unbesehen die Interessen der Privatschulen zu den ihren. Sie fühlen sich verantwortlich für alle Katholiken. Sie betrachten die Vorstöße von Erziehungsminister Savary auch keineswegs als Attacken gegen Kirche und Religion, sondern schlicht als Bedrohung für das Recht der Eltern, die Erziehung ihrer Kinder frei selbst wählen zu können. Den Klerikalismus, gegen den die Laizisten einmal zu Recht kämpften, gibt es heute nicht mehr. Die Einförmigkeit des Schulwesens wollen heute die Laizisten. In Sachen Integralismus scheinen sie die Kirchen beerben zu wollen. *K. N.*

Innerislamische Entwicklungen

Aufbruch oder Rückzug auf sich selbst?

Am 17. Januar 1984 eröffnete König Hassan von Marokko in Casablanca das vierte Gipfeltreffen der Konferenz Islamischer Staaten, der 43 Staaten angehören. Über 25 muslimische Staatsoberhäupter nahmen an der Tagung teil. Dabei zeigte sich, daß die islamische Welt keineswegs ein so homogener und geschlossener Block ist, wie man allenthalben glaubt. Denn das Aufeinanderprallen gegensätzlicher politischer und weltanschaulicher Meinungen etwa zu den Problemfeldern Ägypten, Israel und PLO offenbarte zumindest eine gewisse Ratlosigkeit. Hinter der Fassade einer häufig gerühmten Einheit und Geschlossenheit wird zunehmend eine um Selbstfindung bemühte islamische Gemeinschaft sichtbar. Schon die Ereignisse im Iran, in Afghanistan und im Libanon sowie zuletzt die Aufstände in Tunesien und Marokko haben deutlich gemacht, daß sich die islamische Gesellschaft allzulange auf den Lorbeeren einer ruhmreichen Vergangenheit ausgeruht und vor den Problemen der heutigen Welt Augen und Ohren verschlossen hat. Die Träume eines Nasser und Ben Bella von einem arabischen Staatenbund wagt ohnehin niemand mehr zu träumen. Kein Wunder, daß viele Muslime jetzt das Heil in den strengen Glaubensinhalten des Islam suchen und sich davon eine Lösung der anstehenden Probleme versprechen.

Vertrauen auf die Wunderkraft des Buchstabens

Nach einer langen Zeit der Dekadenz und Entfremdung hofft man, durch eine *Reislamisierung* im strengen Sinne des Wortes ein neues Selbstbewußtsein zu gewinnen. Zurück zu den Quellen heißt die Parole, obschon nicht alle früheren Bestrebungen dieser Art in bester Erinnerung sind. Häufig genug führten sie zu einer ideologischen Verblendung und zu einer fatalen Kurzsichtigkeit in Fragen der sozialen und gesellschaftspolitischen Entwicklung. Fast scheint es so, als ob man sich im islamischen Lager solcher Gefahren gegenwärtig nicht bewußt ist. Viele Muslime legen nämlich inzwischen einen Optimismus an den Tag, der fast schon betroffen macht. Um so mehr muß man daran erinnern, daß die fundamentalistischen Führer der Reformbewegung – damals wie heute – vom Buchstaben des Gesetzes Wunderkraft erwarten und ohne jegliche Reflexion altbackene Glaubens-Definitionen von einst übernahmen. Der Islam ist für sie somit „Hingabe an den Willen Gottes". Als monotheistische Religion gibt er Richtlinien für das diesseitige und jenseitige Leben. Eine Trennung zwischen religiösem und weltlichem Bereich läßt die islamische Tradition nicht zu. Denn immerhin soll der Islam die *Gemeinschaft der Muslime* (umma) zu den göttlichen Wahrheiten führen. Wo dieses Ziel verfehlt oder das Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis allzu offenkundig wird, spricht man von einem Vergehen oder einer Schwäche der Gemeinschaft, die sich notwendigerweise Gottes Strafe zuziehen wird. Gefordert wird daher ein ausdauerndes, kollektives und individuelles Bemühen (ijtihad) um Reformen sowie um Lösungen zur Bewältigung anstehender Probleme. Diese ständige Anstrengung führt zu den Quellen des Islam (Koran und Sunna) zurück und hat gleichzeitig zur Folge, daß die gelebten Normen und Werte wieder mit den Vorschriften des Islam in Einklang gebracht werden.

Die *Rückbesinnung auf die eigene Tradition* findet natürlich auch heute wieder Nahrung in dem Glauben an eine Prophezeiung Muhammads, nach der zu Beginn eines jeden Jahrhunderts (nach islamischer Zeitrechnung schreiben wir das Jahr 1404) Männer (mujtahidun) auftreten, die die religiösen und moralischen Reformen vorantreiben, damit Glaube und Kult wieder in ihrer ursprünglichen Reinheit erstrahlen. Angesichts der technischen und sozialen Entwicklungen unserer modernen Zeit stehen Muslime einmal mehr vor einer solchen Herausforderung.

Sie glauben dieser Aufgabe gewachsen zu sein. Denn immerhin verstehen sie sich als „beste Gemeinschaft, die unter Menschen entstanden ist" (Koran 3,110). Die ersten drei bis vier Jahrhunderte der islamischen Geschichte, als die islamische Gesellschaft eine geistige, kulturelle und politische Blüte erreicht hatte, galt ihnen schon immer als Bestätigung der koranischen Aussage. Doch mit der Eroberung von Bagdad durch die Seldschuken im Jahre 1055 begann die Periode des Verfalls, die bis in die moderne Zeit hineinreichte.

Kulturell zunächst dem Westen erlegen

Die islamische Reaktion auf die Herausforderung mit der Moderne erfolgte auf zweifache Art und Weise. Das erste Modell einer Lösung lieferte *'Abd al-Wahhab* (1703–1792), der von der Arabischen Halbinsel aus zur Rückkehr zum Islam aufrief. Kulturelle und zivilisatorische Errungenschaften lehnte er ab. Sein rigoroser Islam wurde von *Ibn Saoud*, dem Gründer Saudi-Arabiens, übernommen. Dieser Wahhabismus ist übrigens bis heute das staatstragende Fundament Saudi-Arabiens geblieben.
Im Gegensatz dazu steht ganz offensichtlich die *kulturelle arabische Erneuerung* (nahda). Sie wurde getragen von den orientalischen Kirchen, die unter dem Einfluß katholischer und protestantischer Missionen Schulen und Universitäten gründeten. Sie öffneten damit westlichem Einfluß die Tür. Nur so ist es zu verstehen, daß sich schließlich auch das *Osmanische Reich* an das europäische Modell anzulehnen begann und man zwischen 1839 und 1876 umfangreiche Reformen (Tanzimat) durchführte. Schwerpunkte der Reform lagen im politischen und mili-

tärischen Bereich. So schickte z. B. *Muhammad Ali* (1805–1841) aus dem Niltal Studenten nach Europa, um ihnen die Möglichkeit zu geben, direkt an den Quellen des Wissens und der Technik zu arbeiten und Übersetzungen von Fachbüchern anzufertigen Unaufhaltsam fand damit europäisches Gedankengut in der islamischen Welt Eingang.

Die Reformen in den verschiedenen Teilen des islamisch-osmanischen Reiches sollten wie eine Arznei gegen den Zerfall wirken, wobei die Initiatoren allerdings immer betonten, daß nicht der Islam für die Dekadenz verantwortlich zu machen sei.
Folgenreicher und tiefer wirkte sich die zweite Art von Reformen aus, die mit den Namen *Afghani* (1839–1897) und *Muhammad Abdu* (1849–1905) eng verbunden sind. Sie hatten auf der einen Seite den Mut, den europäischen Kolonialismus, der fast die ganze islamische Welt als Kolonien oder als Protektorate in Besitz genommen hatte, zu verurteilen und zu bekämpfen. Auf der anderen Seite aber übernahmen sie Elemente der europäischen Zivilisation, um dadurch den Islam zu stärken. Im Gegensatz zu den Wahhabiten verwarfen sie den Westen nicht pauschal. Sie sahen die Misere der islamischen Welt nicht als strukturelles Problem des Islam, sondern führten sie auf einen falsch verstandenen Islam zurück. Die Lösung lag für sie in einem „richtig verstandenen Islam". Zu diesem Islam versuchte man durch eine Neuinterpretation des Koran zu kommen.

Obwohl die Reformen des 19. Jahrhunderts die Vernunft auf ihre Altäre gehoben hatten, war es ihnen nicht vergönnt, die Voraussetzungen für einen Wiederaufstieg der islamischen Welt zu schaffen, weil die Gegensätze zwischen islamischer Tradition, so wie sie im Recht (šarī'a) zum Ausdruck kommt, und den Bedürfnissen eines modernen Staates vorerst unversöhnlich waren. Hinzu kam noch, daß die politische Unabhängigkeit mehr und mehr als absolute Priorität betrachtet wurde. Die theologische Diskussion rückte folglich in den Hintergrund.
Während dieser Zeit des Kolonialismus fanden säkulare Gesellschaftstheorien wie Nationalismus, Kapitalismus, Liberalismus, Sozialismus sowie zuletzt das *laizistische Denken* Eingang in die islamische Welt. Kein Wunder, daß sich nach dem Auseinanderfallen des Osmanischen Reiches die islamischen Länder als Staatsnationen organisierten. Die großen Staatsmänner wie Kemal Atatürk, Nasser, Bhutto, Bourghiba, Ben Bella etc., orientierten sich ausschließlich an den Nationalstaaten des Westens oder am sozialistischen Osten. Um nicht ganz mit der Vergangenheit zu brechen, wurden die jeweils gewählten Staatsformen als „Islamischer Sozialismus" oder „Islamischer Nationalismus" propagiert. Die allgemeine Rückständigkeit wurde in dieser Phase mit einer rein wirtschaftlichen Unterentwicklung begründet. Würden die sozialen und politischen Strukturen gewandelt, so sagte man, würde die wirtschaftliche Entwicklung schon folgen. Abschluß dieser Entwicklung war der „Ölschock" von 1973, der gleichzeitig eine neue Epoche einleitete. Da nämlich neuer Reichtum ganz offensichtlich weder die sozialen noch die wirtschaftlichen Probleme lösen konnte, besannen sich die Muslime erneut auf den Islam als *„dritten Weg"*. Zur Leitfigur dieser Rückbesinnung wurde *Ayatollah Chomayni.* („Wir haben unsere eigene Identität verloren und sie durch eine westliche Identität ersetzt.")

Eine neue Dynamik

Bei der Suche nach ihrer eigenen Identität entwickelten die Muslime dann in den letzten Jahren eine *ungeahnte Dynamik.* Dabei lassen sich die Aktivitäten weder in rein politische noch religiöse Rubriken einordnen, zumal nicht immer zwischen den beiden Bereichen getrennt werden kann. Was allerdings auffällt, ist die Tatsache, daß die neuen Mehrheiten sich nicht mehr um die traditionellen Glaubensrichtungen wie z. B. Sunniten und Schiiten bilden, sondern um die Modernisten (ahl al-bida') und die Fundamentalisten. An die Spitze der fundamentalistischen Bewegung setzte sich das finanzstarke *Saudi-Arabien.* König Faisal gründete 1965 die Organisation der islamischen Konferenz (OIC). Sie sollte den Einfluß Nassers, den dieser durch die „Arabische Liga" ausübte, eindämmen. Nach anfänglichen Schwierigkeiten rückte die OIC vor allem durch den Schock der Besetzung Jerusalems, der Westbank, des Gazastreifens und der Golanhöhen 1967 sowie durch den Brand der al-Aqša-Moschee in Jerusalem (das dritte Heiligtum der Muslime) im August 1969 ins Rampenlicht.

Als Ergebnis dieser Ereignisse wurde auf der dritten Außenministerkonferenz 1982 die *Charta der OIC* von 30 Staaten unterzeichnet und Dschidda als Sitz des ständigen Sekretariats gewählt. Heute sind 43 Länder Mitglieder der OIC. Sie verfügt über drei Einrichtungen: 1. die Konferenz der Staats- und Regierungschefs, die alle drei Jahre einberufen wird, 2. die Konferenz der Außenminister, die sich mindestens einmal im Jahr treffen und 3. das OIC-Generalsekretariat mit seinen Unterorganisationen.
Zu den Arbeitsgebieten der OIC gehören Politik, Wirtschaft, Finanzen und Entwicklung sowie Religion, Kultur und die Sonderstellung der Muslime in der Diaspora.
In der Charta der OIC wurde verankert, daß die Solidarität und Zusammenarbeit zwischen den Mitgliedsländern dazu beitragen soll, den Befreiungskampf islamischer Völker zu unterstützen, die islamischen Minderheiten in der nichtislamischen Welt zu stärken, die heiligen Stätten des Islam (Mekka, Medina und Jerusalem) zu schützen, gegen den Rassismus und Kolonialismus zu kämpfen sowie den Weltfrieden durch Gerechtigkeit zu festigen.
Auf Initiative der OIC wurden zahlreiche Organisationen und Institutionen gegründet, die im wirtschaftlichen und religiösen Bereich islamische Alternativ-Angebote machen sollen. Als besonders wirkungsvoll haben sich erwiesen:

1. Die *„Islamische Entwicklungsbank"* (IEB). Sie wurde 1975 gegründet. Bei der Eröffnung hatte sie 22 Mitglieder. 1980 waren es bereits 40. Ihr gesetzliches Kapital be-

trägt 2 Mrd ID (1 ID = ca. 2,50 Dollar). Sie fördert die sozio-wirtschaftliche Entwicklung der islamischen Länder durch Gewährung von zinslosen Krediten, Kapitalbeteiligung und den Aufbau der wirtschaftlichen und humanen Infrastruktur. Ein besonderes Gewicht legt die IEB bei ihrer Finanzpolitik auf ein islamisches Leasing-Verfahren, das vorsieht, daß der Gegenstand nach Ablauf der Leasing-Frist in den Besitzstand des Kunden übergeht.

2. Schaffung eines „Islamischen Solidaritätsfonds" (ISF): Dieser Fonds wurde auf der Gipfelkonferenz von 1974 in Lahore (Pakistan) gegründet. Sein Sitz ist in Dschidda. Der ISF wurde mit nur 20 Mio. Dollar ausgestattet, die von 13 Ländern bereitgestellt wurden. Im Jahre 1981 wurde das Stiftungskapital auf 100 Mio. Dollar erhöht, um bedürftige Mitglieder jedes Jahr mit wenigstens 5 Mio. $ zu unterstützen.
Welches Ziel verfolgt der Solidaritätsfonds dabei? Der ISF sieht seine zentrale Aufgabe im *Bau von Schulen, Krankenhäusern und Moscheen* sowie in der Förderung wissenschaftlicher Forschung an den islamischen Universitäten und in der Durchführung sozialpolitischer Beschlüsse der Islamischen Konferenz. So finanzierte der ISF z. B. den Bau einer islamischen Universität in Niger für die französischsprachige Bevölkerung Westafrikas, den Ausbau des „Ahmad-Baha-Centre" in Timbuktu/Mali zu einem regionalen Islam-Zentrum, in Istanbul die Errichtung eines Forschungsinstituts der islamischen Kultur und Geschichte, den Bau eines Religionswissenschaftlichen Instituts in Bahrain sowie des „Ibn Sina Islamic Hospital" in Indonesien.

3. Die *islamischen Banken:* Als ganzheitliche Religion gibt der Islam für das Finanzgebaren der Wirtschaft klare Anweisungen, wie z. B. das Verbot der riba, das im Koran ausgesprochen wird. Zwar wird dieser Begriff von zahlreichen muslimischen Gelehrten mit „Wucher" übersetzt, der Zinsen für kommerzielle Darlehen nicht einschließe. Es überwiegt jedoch die Meinung, daß auch Zinsen für Kapital bei produktiver Verwendung dem Zinsverbot unterliegen und daß deshalb die Muslime verpflichtet seien, ein Bankwesen aufzubauen, das vom marktwirtschaftlichen Modell abweicht.
In den letzten vier Jahren kam es darum zu einer Vielzahl von Bankgründungen, auch in nicht-islamischen Ländern, wie z. B. die „Islamic Banking System International Holding S. A." in Luxemburg mit ihren Tochtergesellschaften der „Islamic Finance House" in London (1981) und der „Islamic Bank International of Denmark" (1983) in Kopenhagen.
Die islamischen Banken verfügen allerdings über keine nennenswerten Beträge an angelegten Petrodollars. Petrodollars, die sinnigerweise auf Konten westlicher Banken „arbeiten". Aus den Bilanzen der islamischen Banken geht hervor, daß es sich meist um relativ kleine Geld-Institute handelt. Heute versuchen die Muslime freilich nicht nur mit ihren Banken die Interessen der islamischen Welt zu sichern. Auch mit Hilfe des „Islamic Chamber of Commerce, Industry and Commodity Exchange" (Karachi), des „Islamischen Zentrums für die Entwicklung des Handelsaustausches" (Tanger) und des „International Institute for Islamic Banking and Economics" (Zypern) bemühen sie sich um Impulse für ihre Wirtschaft.
Diese internationale Zusammenarbeit zur Stärkung des Islam findet auch im *wissenschaftlichen und technischen Bereich* statt. Dazu wurden z. B. von der OIC das „Islamic Institute for Science and Technology", das „Technical and Vocational Training and Research Centre" (Dakka, Bangladesh) und die „Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization" gegründet.

„Authentische Reislamisierung"

Augenfällig war in den letzten Jahren die Rückkehr zur islamischen Rechtstradition *(šarî'a).* Seit der Gründung Saudi-Arabiens ist der Koran sozusagen die Verfassung und die šarî'a das Gesetz. Der Iran, Pakistan, Mauretanien und der Sudan haben z. B. wieder Teile des islamischen Rechts (Strafrecht und Speisegebot) eingeführt. Ägypten, das auf eine relativ lange Erfahrung mit einer positiven Rechtspraxis zurückblicken kann, hat dagegen die šarî'a zur alleinigen Quelle der Gesetzgebung gemacht.
In diesem Zusammenhang ist der Beschluß der Dritten Islamischen Konferenz von 1981 zu erwähnen, einen *„Islamischen Internationalen Gerichtshof"* (IIG) zu gründen. Seine Charta wurde von einer internationalen Arbeitsgruppe, bestehend aus namhaften Juristen, erarbeitet.
Bei dem Bemühen um eine authentische Reislamisierung spielen die Petrodollars, die seit 10 Jahren in die islamische Welt fließen, inzwischen eine große Rolle. Sie helfen vor allem, die theologischen Reformen voranzutreiben und eine sichere Glaubensbasis für wirtschaftliche, soziale und politische Entwicklungen zu schaffen. Zu den Einrichtungen, die diesem Ziel dienen, gehören:

1. Die *„Islamische Weltliga".* Sie wurde bereits 1962 in Mekka gegründet. Treibende Kraft und Geldgeber war und ist bis heute Saudi-Arabien. Es ist Aufgabe der Weltliga, alle Aktivitäten der islamischen Zentren in der ganzen Welt zu koordinieren, um eine größtmögliche islamische Einheit zu verwirklichen, d. h. die „umma" wieder präsent zu machen.
Eine weitere Zielsetzung der Weltliga ist die Verbreitung des Islam sowie die Ausübung einer Schutzfunktion für Muslime, die in nichtislamischen Ländern leben.
Um ihren Einfluß auszuweiten, hat die Weltliga seit einigen Jahren ein Büro in Paris, das für Westeuropa zuständig ist. Dieses Büro wiederum arbeitet mit der großen Moschee in Brüssel zusammen, wo regelmäßig Imam-Tagungen organisiert werden. So geschehen im Dezember 1983, als sich dort Imame aus ganz Europa versammelten. Die Weltmuslimliga hat einen NGO-Status bei der UNO und UNESCO.

2. Die *Akademie der wissenschaftlichen Forschung.* Aufschluß über die inner-islamische Entwicklung gibt sodann

auch der „Kongreß der Ulama", der seit 1964 in unregelmäßigen Abständen von der „Akademie der Wissenschaftlichen Forschung", einer Einrichtung der Al-Azhar-Universität in Kairo, einberufen wird.

An den behandelten Themenbereichen der Konferenz kann man ablesen, womit sich die Muslime im Laufe der letzten zwanzig Jahre beschäftigt haben. Fragte man auf den ersten Kongressen noch nach der Beziehung Islam–Kommunismus, nach der Entkolonisierung und nach der neuen imperialistischen Gefahr, so werden diese Themen heute kaum noch behandelt. Im Mittelpunkt der Diskussion stehen jetzt Fragen der islamischen Wirtschaft, der traditionellen Erziehung, der islamischen Kultur und der islamischen Diaspora.
Ständige Themen, die auf den Kongressen behandelt werden, sind außerdem Eherecht (Polygamie, Scheidung und Verstoßung), die Präsenz christlicher Gemeinschaften im Vorderen Orient und die Aktivitäten christlicher Missionare in Afrika und Asien.

Der reale Einfluß der Akademie und ihrer Tagungen ist schwer abzuschätzen. Immerhin läßt sich feststellen, daß z. B. Männer wie *Maudoodi* (1981 verstorben) und *Erbakan,* die die islamische Bewegung in den letzten Jahren sehr stark geprägt haben, bisher stets zu den geladenen Gästen gehörten.

Ein Islamrat für Europa

3. Der *Islamrat für Europa.* Auf der zweiten und dritten Außenministerkonferenz der OIC wurde beschlossen, einen unabhängigen „Islamrat für Europa" mit Sitz in London zu gründen. Er nahm seine Arbeit im Mai 1973 auf. Seine Aufgabe sollte sein, das Islambild bei den Europäern zu verbessern sowie die Zusammenarbeit der verschiedenen islamischen Organisationen und Bewegungen in Europa zu koordinieren und in ihren Aktivitäten zu beraten.

Der „Islamrat für Europa" trat 1980 mit der „Universal Islamic Declaration", einer politisch-religiösen islamischen Grundsatzerklärung, an die Öffentlichkeit. Im September 1982 stellte der Islamrat dann in den Räumen der UNESCO, in Paris, eine *„Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung"* vor. Beide Dokumente wurden von namhaften muslimischen Theologen, Juristen und Sozialwissenschaftlern erstellt.

Beide Texte tragen den Stempel eines konservativen und fundamentalistischen Islam. Auffällig war bei der Menschenrechtserklärung, daß nicht der arabische Originaltext, sondern die englische und französische Version vorgestellt wurden. Zwischen dem arabischen Text und der englischen und französischen Version entdeckt man erhebliche Unterschiede. So fehlen in diesen Texten z. B. die Zitate aus Koran und Sunna, die durch ihre festgelegte Auslegung dem jeweiligen Paragraphen einen ganz bestimmten Sinn geben. Ebenfalls stellt man fest, daß in manchen Passagen der englischen und französischen Version die Bezeichnung „Mensch" gebraucht wird, im Originaltext dagegen die Bezeichnung „Muslim". Wenn man weiß, daß gemäß der šarī'a nur ein Muslim Bürgerrechte besitzt, Christen und Juden aber lediglich den Status eines „geduldeten Gastes" (dhimmi) haben, bekommen die Abweichungen erhebliches Gewicht.
Die vorgelegten Deklarationen haben für die islamischen Staaten natürlich keinen verbindlichen Charakter. Aber gerade die islamische Menschenrechtserklärung macht deutlich, daß die Muslime mit der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen" von 1948 nicht sehr glücklich sind, auch wenn sie sie mitunterzeichnet haben. Fundament der Menschenrechte ist für sie einzig und allein der Islam.

Islam-Mission

Der „Aufruf zum Islam" (da'wa = Mission) zeigt wohl am klarsten, daß die islamische Welt ihr Getto-Dasein verlassen möchte. Sie erhebt wieder jenen Universalanspruch, der vor nunmehr 1400 Jahren das islamische Reich rapide anwachsen ließ.
So wurde z. B. die Universität in Medina mit dem erklärten Ziel gegründet, islamische Studenten aus Ländern, die über kein muslimisches Hochschulwesen verfügen, ein Theologie- und Rechts-Studium zu ermöglichen. Diese Universität hat sich in den letzten Jahren mehr und mehr zu einer Universität für Neophyten entwickelt. Nach dem Studium kehren die Studenten dann wieder als muslimische Glaubensboten in ihre Heimatländer zurück. Die Studiendauer beträgt fünf Jahre. Der Großteil des ca. 10-Mill.-DM-Budgets der Universität dient hauptsächlich der Besoldung der Professoren, die aus der islamischen Welt herangezogen wurden.
Heute sind alle großen Universitäten, angefangen mit der Al-Azhar in Kairo über Alighari (Indien) bis zur Ez-Zituna in Tunis, dazu übergegangen, Studiengänge für zukünftige Missionare einzurichten. Selbstverständlich stellen besonders die arabischen Staaten finanzielle Mittel für Stipendien zur Verfügung.

Vom 28. März bis zum 1. April 1981 fand der erste „Congrès Mondial de la Da'wa Islamique" (Weltkongreß der Islammission) in Khartum statt. Der sudanesische Rat der „Religiösen Stiftung und religiöse Angelegenheit" lud zu diesem Weltkongreß alle Religionsminister der Mitgliedsländer der OIC, die Repräsentanten der Weltmuslimliga, islamische Wissenschaftler ('ulama), Intellektuelle und Prediger aus der islamischen Diaspora ein. Auf der Tagesordnung standen:
1. Probleme der da'wa in der ganzen Welt sowie die Gefahren, mit denen die Islam-Mission konfrontiert ist.
2. Die Wichtigkeit der Medien bei der Verbreitung des Islam und
3. die Bedeutung der medizinischen und sozialen Dienste für die da'wa.

Im Schlußdokument wird hervorgehoben, daß es um eine rationale Antwort auf die kulturellen Angriffe des We-

stens gehe, der als materialistisch, säkularisiert, korrumpiert und christlich beschrieben wird.
Deshalb sollten die islamischen Länder, so heißt es, die „Männer der Religion" besser ausbilden, die Jugend gründlicher erziehen sowie aus Solidarität die Muslime in Afghanistan, Eritrea, Somalia, auf den Philippinen und in Pakistan unterstützen. Auch wurde gefordert, innerhalb der OIC ein Sekretariat für Missionstätigkeit einzurichten und in Khartum ein „islamisches afrikanisches Zentrum" zu eröffnen, das die Missionierung in ganz Afrika vorantreiben soll.

Radikalisierung

Bei dem Weltkongreß zeigt sich erneut, daß der fundamentalistische Islam eindeutig dominiert. Bestes Beispiel dafür war die Rede von Hasan al-Turabi, in der er u. a. auf den Dialog mit Nichtmuslimen einging. Nach seiner Meinung ist der Dialog eine Notwendigkeit. Der Muslim soll nämlich „seinen Einfluß auf andere Religionen ausüben, um nicht letzten Endes deren Einfluß zu erliegen". Islamische Organisationen, Institutionen, Institute und Banken zeugen zweifellos von einer neuen Dynamik in der islamischen Welt. Inzwischen wird freilich immer deutlicher, daß Saudi-Arabien bei der Suche nach islamischer Identität zunehmend aus seiner Führungsrolle verdrängt wird. Radikale Verfechter der islamischen Tradition wie Ayatollah Chomayni und die verschiedenen Gruppierungen der Muslimbrüder erfreuen sich nämlich einer wachsenden Anhängerschaft bei Muslimen, die nicht mehr bereit sind, sich mit leeren Versprechungen abspeisen zu lassen.
Daß Chomayni und die Muslimbrüder willens sind, den von ihnen angekündigten *Gottesstaat* mit Demagogie und Gewalt herbeizuführen, hat die inner-islamische Entwicklung längst unberechenbar gemacht. Niemand zweifelt mehr daran, daß der Weg der Extremisten in die Isolation führen muß. Welches Gesicht die islamische Gemeinschaft dann haben wird, beginnt sich im Iran abzuzeichnen.

Hans Vöcking

Ganzheitlich etwas in Bewegung bringen

Ein Gespräch mit Norbert Herkenrath

Anfang April wird unter den deutschen Katholiken wieder wie alljährlich die Misereor-Aktion durchgeführt. Aus diesem Anlaß sprachen wir mit dem Hauptgeschäftsführer des Bischöflichen Hilfswerks über die Frage, wieweit kirchliche Entwicklungshilfe langfristig Entwicklungen initiieren und begleiten kann und welchen Bedingungen sie dabei unterliegt. Gesprächspartner waren Gabriele Burchardt und David A. Seeber.

HK: Herr Prälat Herkenrath, Misereor hat in der Öffentlichkeit, bei anderen Entwicklungsorganisationen und hierzulande auch auf staatlicher Seite hohes Ansehen. Was zeichnet das Hilfswerk von seinem kirchlichen Charakter abgesehen aus? Ist es die Wirksamkeit der Hilfe, oder erscheint es einfach als einäugiger König unter Blinden?

Herkenrath: Von Blinden würde ich nicht sprechen. Wenn Sie mit einäugig meinen, daß es für eine nichtstaatliche Organisation wie Misereor weder personell noch von den Mitteln her möglich ist, das ganze Maß der weltweiten Not anzugehen, dann gebe ich Ihnen in gewissem Sinne recht. Wenn uns etwas auszeichnet, dann sicher, daß wir mit unserer Hilfe in den meisten Fällen die Menschen, die in Not sind, direkt erreichen. Die Wirksamkeit unserer Entwicklungshilfe hängt sehr wesentlich von Personen und Institutionen ab, die den Menschen nahe sind. Da ist es ein großer Vorteil, daß wir überall auf das große Netzwerk kirchlicher Strukturen zurückgreifen können und auf Menschen, die die Probleme kennen und Lösungen dafür wissen.

HK: Liegt in der besonderen Wertschätzung gerade auch von staatlicher Seite nicht die Gefahr, daß Werke wie Misereor zur Alibifunktion für unzureichende staatliche Entwicklungspolitik werden, weil sie einen Nimbus von Entwicklungsleistungsfähigkeit und -bereitschaft vorspiegeln, der dem Anteil der Entwicklungshilfe am Bruttosozialprodukt in keiner Weise entspricht?

Herkenrath: Für eine Alibifunktion ist das, was die beiden Kirchen als Anteil am Gesamtbudget des Entwicklungshilfeministeriums erhalten, 184 Millionen von 6,3 Milliarden im vergangenen Jahr, zu wenig. Daß wir dazu beitragen bzw. dafür genutzt werden, einen Nimbus zu erzeugen, hinter dem die tatsächlichen Entwicklungsleistungen weit zurückbleiben, diese Frage ist nicht ganz abzuweisen.

„Es ist nicht so, daß überall die Kirche im Vordergrund steht"

HK: Sie sagen, durch das weltweite Netzwerk kirchlicher Partner erreiche Misereor eine größere Basisnähe. Würden nicht gerade Basisnähe und ein Stück weit auch Glaubwürdigkeit es nahelegen, entschiedener über den kirchlichen Raum hinauszugehen?

Herkenrath: Von unserer Herkunft und von unserem Ansatz her ist es ganz natürlich, daß die weitaus meisten Projekte (ca. 90 Prozent) mit kirchlichen Partnern durchgeführt werden. Aber wir sind nicht verpflichtet, nur mit kirchlichen Partnern zusammenzuarbeiten. Wir realisie-

ren in Asien z. B. auch Projekte mit buddhistischen und hinduistischen Gruppen. In Lateinamerika sind viele Partner nichtkirchliche Gruppen, z. B. Genossenschaften von Kleinbauern, Nachbarschaftsvereine in städtischen Elendsvierteln. In manchen Ländern, in denen die Kirche nur schwach oder gar nicht vertreten ist, müssen wir andere Wege und Partner suchen. Hier arbeiten wir manchmal mit der Organisation für Ernährung und Landwirtschaft der Vereinten Nationen und mit anderen UN-Organisationen zusammen.

HK: Ist Misereor nicht dennoch in erster Linie Hilfe von Kirche zu Kirche, natürlich Hilfe für soziale Zwecke?

Herkenrath: Ich glaube nicht, daß man das so sehen kann. Unsere Projekte sind doch von unserem Auftrag her auf den Menschen ausgerichtet, der arm ist. Es kann sein, daß eine Ortskirche in einem Land der Dritten Welt andere Prioritäten setzt als wir, z. B. den Ausbau einer höheren Schule wünscht für Eliteschüler und damit dem Engagement für die Armen geringere Priorität einräumt. In solchen Situationen würden wir dem Vorschlag der Ortskirche nicht folgen. Das geht nicht immer ohne Konflikt ab. Es ist nicht so, daß überall die Kirche im Vordergrund steht. Unsere erste Sorge gilt dem Menschen.

HK: Hat aber nicht insgesamt die Versuchung zugenommen, Einrichtungen, die schon ein gewisses Volumen erreicht haben, oder Zonen, die Fortschritte erkennen lassen, weiterzuentwickeln und darüber diejenigen, die buchstäblich in nackter Armut leben, zu vernachlässigen?

Herkenrath: Das ist ein durchaus konfliktträchtiger Punkt, übrigens auch hier im Hause. Wir müssen uns immer wieder ausrichten auf unseren ursprünglichen Auftrag, den Kampf gegen Hunger, Elend und Armut in der Welt, und uns immer wieder fragen, ob wir nicht Not einfach übersehen haben. Dazu knüpfen wir jedes Jahr neue Kontakte in den Entwicklungsländern und stimmen uns mit den evangelischen Partnern hier und mit der Internationalen Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Hilfswerke (CIDSE) in Brüssel ab. Auf der einen Seite müssen wir einen langen Atem haben und langfristig Projekte und Programme mit erheblichen finanziellen Mitteln unterstützen, wenn wir bestimmten Zielgruppen auf Dauer zu einer Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse verhelfen wollen. Auf der anderen Seite müssen wir flexibel bleiben, um neu aufkommender Not jederzeit begegnen zu können.

„Durch Musterfarmen ist Kleinbauern nicht zu helfen"

HK: Ist es überhaupt möglich, auf dem Wege privater Entwicklungshilfe eine ganze Region oder gar ein ganzes Land zu entwickeln? Gibt es eine Automatik der vielen kleinen Projekte, die nach und nach ein gesamtes Land verändern? Oder haben Entwicklungstheoretiker recht, die sagen, ein solcher Ansatz ist von vorneherein zum Scheitern verurteilt?

Herkenrath: Das ist eine sehr wichtige Frage. Es liegt dazu noch zu wenig an ausgewerteter Zeitgeschichte vor. Die ganze Entwicklungshilfe ist ja praktisch wie Misereor erst 25 Jahre alt. Was in diesen 25 Jahren ausgelöst wurde, wird man zuverlässig erst sehr viel später erkennen. Das Zusammenwachsen der vielen kleinen Initiativen zu einem großen meßbaren Ganzen ist eine Frage von Generationen. Dazu ist vor allem auch die politische Dimension zu erreichen, und dies können nur die Menschen selbst. Wir können nur versuchen, die Voraussetzungen dazu zu schaffen. Aber wir können jetzt schon aus Erfahrungen lernen. Misereor hat anfangs z. B. viele Hospitäler und Schulen gebaut. Wir wissen heute, daß das kein sehr erfolgversprechender Entwicklungsweg ist. Man hat versucht, Modellfarmen einzurichten, und sich dabei vom Gedanken leiten lassen, wenn eine Musterfarm entsteht, dann wird diese Modellfarm von den umwohnenden Kleinbauern einfach kopiert. Das hat nicht funktioniert.

HK: Warum hat das nicht funktioniert, weil die Projekte zu anspruchsvoll waren und weil diese nicht in das kulturelle Milieu des Umfeldes gepaßt haben?

Herkenrath: Der Ansatz war falsch. Durch Musterfarmen ist Kleinbauern nicht zu helfen. Für sie war wichtiger, sie im eigenen Umfeld dazu zu bringen, Selbsthilfeorganisationen zu schaffen, die ihnen bewußt machen, daß sie gemeinsam selbst etwas schaffen können. Wir haben bisher die besten Erfahrungen in solchen Bereichen ländlicher Entwicklung, wo „integriert" (ganzheitlich) etwas in Bewegung gebracht wurde. Es gibt durchaus Beispiele, wo durch Hilfe in verschiedenen Bereichen (etwa Landwirtschaft, Gesundheit, Selbstorganisationen etc.) eine überschaubare Region sich entwickelte oder wo auch das Entstehen einer Genossenschaftsbewegung große Teile der in einer Gegend lebenden Kleinbauernschaft ihre Lebenslage wesentlich verbessern konnten. Viele kleine sinnvolle Projekte können nach unserer Erfahrung beträchtliche Impulse zur Entwicklung geben.

HK: Wächst, während Sie versuchen, traditionelle, durch Klima und Bodenverhältnisse, aber auch durch mangelnde Zusammenarbeit bedingte Armut zu bekämpfen, ein neues, möglicherweise noch schlimmeres, durch den sozialen Wandel bedingtes Elend heran?

Herkenrath: Das ist in der Tat das Paradox, mit dem alle Völker der Dritten Welt zu kämpfen haben, und zwar gerade Schwellenländer wie Brasilien oder auch Indien. Man hat in Indien durch Einführung von chemischen Schädlingsbekämpfungsmitteln und durch Mechanisierung der Anbaumethoden die Reis- und Weizenproduktion, in Brasilien die Sojabohnenproduktion oder in Thailand die Maniokproduktion um ein Vielfaches gesteigert. Für die wirklich Armen hat das kaum Verbesserungen gebracht. Im Gegenteil, die rasche Mechanisierung der Produktionsmethoden hat zu einem neuen Massenproletariat geführt. In Brasilien sind auf diese Weise allein im ländlichen Bereich in den letzten zehn Jahren ca. 10 Millionen Arbeitslose entstanden. Misereor

bekämpft nicht nur die „traditionelle" Unterentwicklung, sondern vor allem auch Fehlentwicklungen. Es gibt ja in der Dritten Welt mehr Opfer von Fehlentwicklungen als „traditionell Unterentwickelte".

HK: Vielleicht handelt es sich aber nur um entgegengesetzte Entwicklungsstrategien. Die eine versucht durch Bewußtseinsbildung an der Graswurzel etwas zu bewirken, die andere betreibt Entwicklung mit großindustriellen Methoden und nimmt vorübergehende Verelendung in Kauf.

Herkenrath: Das hat man immer wieder gesagt. Gerade in Brasilien lautete ja das Programm des Planungsministers stets, man müsse erst den Kuchen backen, um ihn dann verteilen zu können. Aber damit ist man gescheitert. Heute müssen in Brasilien die Armen, die am Wirtschaftswachstum nicht teilnehmen, die ganzen Folgen der enormen Verschuldung – über die Inflation und die steigenden Preise – mittragen.

„Es müssen Warteräume der Entwicklung eingebaut werden"

HK: Läßt sich das innerhalb einer Generation so entschieden beurteilen?

Herkenrath: Ja, denn der erschreckend wachsende Hunger in der Welt zwingt zu Entscheidungen. Ich würde mir zwar auch wünschen, daß man beide Entwicklungsmöglichkeiten aufeinander abstimmen könnte. Aber die Zeit drängt. Ich bin kein Ökonom, aber ich glaube, daß sich hier die Ökonomen beim internationalen Lastenausgleich etwas Neues überlegen müssen. Ich bin für ein begrenztes Loskoppeln von Entwicklungsländern vom großen Wirtschaftskreislauf der Industriestaaten. Es müssen Warteräume der Entwicklung eingebaut werden zugunsten der armen Bevölkerung.

HK: Abkoppeln, weil sie die Konkurrenz nicht durchstehen können?

Herkenrath: Entwicklungspolitik muß in diesem Zusammenhang als weltweite Sozialpolitik gesehen werden. Die noch in der Subsistenzwirtschaft lebenden Menschen müssen in ihrer Existenz geschützt werden, und sie müssen die Chance erhalten, sich zu entwickeln. Es darf nicht sein, daß sie im Kampf der Interessen ihre Existenzgrundlagen verlieren; etwa indem ihnen der Boden weggenommen wird oder ihre Kleingewerbe zerstört werden.

HK: Wie sehen Sie die andere Alternative, von Professoren der London School of Economics auf den Nenner gebracht: entweder sehr viel mehr bzw. in ganz anderem Maße geben oder gar nichts mehr? Das, was bisher getan werde, könne zur Entwicklung der Dritte-Welt-Länder kaum etwas beitragen, während die Nachteile für die Beschäftigungspolitik in den Industrieländern bereits spürbar würden. Wie wirksam können von daher gesehen kleine vor Ort durchgeführte erfolgreiche Projekte letztlich oder langfristig überhaupt sein?

Herkenrath: Misereor ist kein Wirtschaftsunternehmen. Das Werk will wie die Kirche insgesamt dem ganzen Menschen dienen. Die römische Bischofssynode 1971 hat es so formuliert: „Entwicklung kann sich nicht einfach auf die begrenzte wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Dimension beschränken, sondern muß den ganzen Menschen in allen Dimensionen sehen einschließlich in seiner Öffnung auf das Absolute, das Gott ist. Sie ist deshalb an ein bestimmtes Menschenbild gebunden, an eine Lehre vom Menschen, die sie niemals den Erfordernissen irgendeiner Strategie, einer Praxis oder eines kurzfristigen Erfolges wegen opfern kann." Dazu noch das Wort von Johannes Paul II. aus der Enzyklika „Redemptor hominis": „Der Weg der Kirche ist der Mensch." Und: „Es geht um jeden Menschen in all seiner unwiederholbaren Wirklichkeit im Sein und im Handeln, im Bewußtsein und im Herzen." Aber um Ihre Frage exakt zu beantworten, auch noch ein Wort von Kardinal Frings, der in seiner Begründungsrede von Misereor fragte, was denn die Kollekte angesichts des Ozeans von Elend nütze, zurückfragte: „Soll ich dem einen nicht helfen, weil ich den 999 anderen nicht helfen kann?" Es heißt einfach anfangen und etwas tun, dann wird sich auch langfristig etwas verändern.

HK: Sie betonen sehr die Förderung der ländlichen Entwicklung. Der Jahresbericht 1982 weist aber wie schon frühere nur eine geringe Summe (35,9 Millionen gegenüber 51 Millionen für Bildung und Schulen und 40,7 Millionen für Einrichtungen des Gesundheitswesens) für landwirtschaftliche bzw. ländliche Entwicklung aus ...

Herkenrath: Ich glaube, daß der Bericht, so wie Sie ihn lesen, unsere Aufteilung nicht ganz richtig widerspiegelt. Es kommt immer darauf an, wie das im einzelnen eingeordnet wird. Ländliche Entwicklung ist ein Begriff, der den Standort bezeichnet, in dem sich bestimmte und spezifische Vorgänge abspielen und von dem besondere Anforderungen an die Entwicklungshilfe gestellt werden. Vieles von dem, was unter Gesundheitswesen oder was unter Bildungswesen aufgeführt wird, geschieht im ländlichen Bereich. Die meisten Projekte im Gesundheitswesen gehören heute zum Basisgesundheitsdienst im ländlichen Bereich. Wir bauen kaum mehr große Krankenhäuser, sondern wir befähigen die Leute in den Dörfern an der Basis, erste Hilfe zu leisten und Krankheiten durch Präventivmedizin vorzubeugen.

HK: Aber das ist erst eine neuere Entwicklung ...

Herkenrath: Wir haben sicher am Anfang mehr gebaut als jetzt ...

HK: Und wie schätzen Sie heute die Folgekosten dieser frühen Phase bzw. dieses Bauens ein?

Herkenrath: Sie halten sich durchaus in Grenzen. Unser Ziel war von Anfang an Hilfe zur Selbsthilfe, also Initialzündung. Normalerweise haben wir ein Projekt nach drei bis fünf Jahren abgeschlossen. Wir beteiligen uns nur in ganz wenigen Fällen an den laufenden Kosten und das mit

der Tendenz, in einem absehbaren Zeitraum aussteigen zu können. Es gibt ein paar Großprojekte, z. B. ein Ausbildungsprojekt für medizinisches Personal in Indien, das uns bereits über Jahre hinweg laufende Kosten verursacht. Wir sind auch da dabei, uns abzukoppeln.

„Der größte Teil der hungernden Bevölkerung lebt auf dem Land"

HK: Gilt das noch: Bischöfliches Hilfswerk gegen Hunger und Krankheit?

Herkenrath: 60 bis 70 Prozent aller unserer Maßnahmen, die wir durchführen in allen Kontinenten, sind im weitesten Sinne Maßnahmen zur Hungerbekämpfung: prophylaktisch, unmittelbar und in einem nachfolgenden Sinne. Bei der Sparte Gesundheitswesen können wir auch wieder feststellen, daß etwa 60 Prozent vorbeugende Maßnahmen zur Hungerbekämpfung sind. Nicht untypisch ist dafür das Beispiel Familienplanung, das sowohl in den Gesundheitsbereich wie in den ländlichen Entwicklungsbereich wie in den Bereich der Hungerbekämpfung gehört.

HK: Sie sprachen von „Abkoppelung" und Warteräumen. Geben Sie damit auch gegen den Trend einer chaotischen Verstädterung der Entwicklung des ländlichen Lebensraums absolute Priorität?

Herkenrath: Misereor sieht seine wichtigsten Arbeitsfelder in den städtischen Randzonen, also den Slums, und im Bereich der ländlichen Entwicklung. Dabei kommt der integralen ländlichen Entwicklung durchaus Priorität zu, denn der größte Teil der hungernden Bevölkerung lebt auf dem Land. Dort gibt es die meisten Hungertoten, nicht in den Städten, wie man vielleicht vermuten möchte. So ist es nur folgerichtig, daß die ländliche Entwicklung in unserer Arbeit immer stärker in den Vordergrund rückt. Hier geht es ebenso um Vermarktungsfragen wie Verbesserung der Infrastruktur, des Wasserhaushalts und der Anbaumethoden. Dabei sind die sozialen, kulturellen und religiösen Aspekte immer mit eingeschlossen.

HK: Wie frei kann Misereor in den Partnerländern überhaupt arbeiten? Sind nicht die politischen Rahmenbedingungen, und zwar nicht nur in kommunistisch regierten Staaten, gerade für Nichtregierungsorganisationen das größte Hindernis?

Herkenrath: Sicher setzt uns die politische Situation, gelegentlich aber auch die religiöse, immer wieder Grenzen. In einem vom Bürgerkrieg heimgesuchten Land ist Entwicklungshilfe überhaupt nicht möglich. Dort können wir nur Katastrophenhilfe leisten. Entwicklungshilfe ist erst wieder möglich, wenn der Krieg vorbei ist. In marxistisch regierten Ländern wie in Vietnam oder Angola ist Entwicklungshilfe nur in einem ganz begrenzten Maße durchführbar. Wir sind davon abhängig, wieviel Wirkraum die dortigen Regierungen uns nichtstaatlichen Organisationen einräumen und ob die Mittelverwendung bis hin zum Endverbraucher von uns kontrolliert werden kann. In rechten Diktaturen ist der Spielraum des Handelns häufig dadurch eingeengt, daß die Menschen Angst haben, Entwicklungsprojekte mit den Zielgruppen durchzuführen, weil sie fürchten müssen, von den staatlichen Organen der Subversion verdächtigt zu werden.
In einer großen Zahl von Ländern, auch solchen, die von Einheitsparteien regiert werden, wie Tanzania, begrüßt der Staat das Engagement der Kirche und schafft mehr oder weniger günstige Rahmenbedingungen.

HK: Wie ist es gegenwärtig damit in Mittelamerika: in Guatemala und El Salvador einerseits, in Nicaragua andererseits?

Herkenrath: Wir sind in den von Bürgerkrieg gequälten Ländern gegenwärtig nur sehr begrenzt in der Lage, Entwicklungshilfemaßnahmen durchzuführen. Wir versuchen vor allem, den Flüchtlingen zu helfen und den Opfern von Menschenrechtsverletzungen.
In Nicaragua gibt es relativ viele Ansatzpunkte für langfristig wirksame Entwicklungsprojekte: in der ländlichen Entwicklung, im genossenschaftlichen Wohnungsbau, in der Erwachsenenbildung und im Gesundheitswesen. Die Schwierigkeit in Nicaragua ist, daß innerhalb der Kirche erhebliche Meinungsverschiedenheiten darüber bestehen, wie die Kirche sich zum Entwicklungsprozeß nach dem Sturz des Somoza-Regimes stellen soll: für ein Engagement der Christen im revolutionären Prozeß und damit Mitgestaltung aus christlicher Haltung oder kritische Distanz oder sogar Opposition. Manche Projekte, bei denen wir um Hilfe gebeten wurden, stehen in dieser Spannung.

HK: Fördern Sie, verzeihen Sie die Verkürzung, in Nicaragua prosandinistische Projekte?

Herkenrath: Alternativ: Wir haben nie Projekte von politischen Parteien unterstützt. Wir tun dies auch im Fall von Nicaragua nicht. Bei den Projekten geht es immer um die Not ganz konkreter Menschen und wie sie beseitigt werden kann.

„Wir haben keine Ängste, wir müssen nur die richtigen Partner finden"

HK: Welche Risiken glaubt Misereor in Nicaragua gegenwärtig eingehen zu können? Die Grundstimmung hier im Lande ist bestenfalls abwarten, wenn man nicht schon aufgegeben hat. Aber ist das nicht kurzsichtig? Als es seinerzeit um die portugiesischen Afrikakolonien ging, sagten eine Menge kluger Leute im deutschen Katholizismus, das geht in Richtung Kommunismus, Befreiungsbewegungen dürfe kirchliche Hilfe um Gottes willen nicht zugute kommen. Und als es soweit war, hieß es: seht, wir haben es immer schon gewußt. Darüber hat man vergessen, im nachhinein einzusehen, daß man beizeiten vielleicht noch etwas hätte retten können.

Herkenrath: Auf die politische Auseinandersetzung können wir nur begrenzt einwirken. Es ist leider wahr, daß in

der deutschen Öffentlichkeit die Diskussion um Nicaragua von den Kategorien des Ost-West-Konfliktes allzu einseitig beherrscht wird. Nach den Informationen, die wir von unseren kirchlichen Partnern erhalten – auch wenn sie im einzelnen sehr widersprüchlich sind –, scheint die Entwicklung in Nicaragua hin zur Demokratie und zum Pluralismus noch möglich. Persönlich halte ich es für notwendig, weiter den Menschen zu helfen, soweit das in unseren Kräften steht, und damit – wenigstens im kleinen Rahmen – auch zur Einübung in Selbstbestimmung und Beteiligung der Menschen am sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben beizutragen.

HK: Gibt es Schwierigkeiten und Rivalitäten – ich würde fast sagen aus der Natur der Sache heraus – bei Partnern von Misereor nicht auch in friedlicheren Gegenden? Es waren aus Ihrem Haus auch hin und wieder Klagen zu hören, Partnerkirchen seien wenig über einander informiert, ein Bischof wisse nicht, was in seiner Nachbardiözese geschehe, und die Projektarbeit leide unter mangelnder Kooperationsbereitschaft in den betreffenden Ländern selbst.

Herkenrath: Grundsätzlich würde ich sagen: Je besser der Informationsfluß und je differenzierter, um so besser für unsere Arbeit und um so besser auch für die Menschen dort. Wir helfen mit, um auch die Abstimmung untereinander zu verbessern. Wir haben mitgeholfen, in Afrika und Asien nationale und regionale Entwicklungsbüros zu schaffen, die von den Kirchen dort verantwortet werden und die unsere Partner sind, damit nicht mehr einfach der Initiative der einzelnen vor Ort überlassen bleibt zu entscheiden, was wichtig ist, sondern nationale und regionale Gesichtspunkte mitbeachtet werden. Damit werden eine Menge Interessenunterschiede und auch Rivalitäten aufgefangen. Auf diese Weise ist es auch leichter, entsprechende Beschlüsse in den Bischofskonferenzen herbeizuführen. Auf diese Weise wurde es z. B. möglich, daß in Brasilien dem Nordosten eindeutig Priorität gegenüber dem minder notleidenden Süden gegeben wurde.

HK: Verändert kirchliche Entwicklungshilfe die Kirchen in den Partnerländern im Grunde nicht nachhaltiger als die Lebensbedingungen der dortigen Bevölkerung? Werden so Kirchen, gerade wo die Zahl ihrer Gläubigen gering ist, nicht fast von selbst zu Entwicklungsagenturen zum Teil auch auf Kosten der Verkündigungsarbeit? Werden die Kirchen so nicht gerade als Glaubensgemeinschaften überfordert?

Herkenrath: Diese Frage muß sehr ernst genommen werden. Sie beschäftigt uns häufig beim Gespräch mit den Partnerkirchen. Und auch untereinander stellen wir uns diese Frage. Wir möchten keine zu stark sichtbare Kirche fördern mit großen Bauten und übertriebenen Einrichtungen, sondern wir möchten in den Menschen investieren. Wir müssen natürlich auch berücksichtigen, daß eine materiell zu machtvoll erscheinende Kirche besonders da, wo sie – wie etwa in Indien – eine kleine Minderheit darstellt, Neidgefühle erregt. Letztlich muß aber die Ortskirche selbst diese Frage beantworten.

HK: Wäre es nicht gerade deswegen auch kirchenpolitisch wünschenswert, stärker über den kirchlichen Rahmen hinauszugehen?

Herkenrath: Das legt schon der Auftrag Misereors nahe, *allen* Menschen in Not zu helfen. Um diesen Auftrag zu erfüllen, brauchen wir viele Partner, die wir nicht nur im kirchlichen Bereich finden. Hinzu kommt, daß Priester primär pastoralen und missionarischen Aufgaben sich widmen müssen. Entwicklungspolitik ist die originäre Aufgabe der Laien. Bei der Partnersuche über den kirchlichen Bereich hinaus helfen uns sehr die gerade genannten Entwicklungsbüros, z. B. das der Indo-German Social Service Society. Dieses ausschließlich mit Laien besetzte Büro überprüft zur Entlastung für uns Anträge unserer Partner in Indien. Es pflegt gute Kontakte zu hinduistischen und Moslemgruppen. Auf diese Weise können wir immer mehr mit solchen Organisationen zusammenarbeiten, die breiter in der indischen Gesellschaft verankert sind. Vieles, was an Basisarbeit im Genossenschaftswesen oder in den Basisgesundheitsdiensten getan wird, reicht weit in nicht-christliche Gruppierungen hinein. Wir haben diesbezüglich keine Ängste, es gilt nur immer, den richtigen Partner zu finden.

„Wir stellen gerne unser Know-how zur Verfügung"

HK: Läuft nicht einiges zunehmend gegen Misereor, insofern als immer mehr einzelne und auch Gemeinden dazu übergehen, Direkthilfen an einen Missionar, an eine Gruppe oder Gemeinde oder auch an eine Diözese zu leisten? Führt das auf Dauer zu einem Spendenrückgang bei den großen Hilfswerken?

Herkenrath: Ich glaube nicht. Wir hatten 1982 einen durch die Polenhilfe bedingten leichten Rückgang gegenüber 1981. Wir hatten aber 1983 mit ca. 3 Prozent Steigerung gegenüber dem vorausgegangenen Jahr das höchste Spendenaufkommen seit Bestehen von Misereor. Das ist um so beachtlicher, als die Zahl der Kirchenbesucher, die ja überwiegend die Spenden aufbringen, ständig zurückgegangen ist.

HK: Wie beurteilen Sie aber dieses offenbar doch stärker werdende Phänomen? Steckt darin nicht nur viel ganz persönliches Engagement, sondern auch beträchtliches Mißtrauen gegenüber dem Großapparat Misereor, der Entwicklungsarbeit zwar mit viel Können, aber „ohne Herz" leistet?

Herkenrath: Es ist viel Engagement dabei und sicher auch manchmal Mißtrauen gegenüber dem großen Apparat. Wir möchten das Engagement gerne fördern. Wir haben vergangenes Jahr ein eigenes Referat Projektpartnerschaften eingerichtet. Über dieses können wir Projekte vermitteln für Partnerschaften von Pfarrei zu Pfarrei, von

Gruppe zu Gruppe, von Schule zu Schule. Wir tun das gerne, weisen aber auch auf die Schwierigkeiten hin, die solche Partnerschaften mit sich bringen. Das fängt bei den sprachlichen Barrieren an und setzt sich damit fort, daß man vom betreffenden Kulturraum eine nur sehr ungefähre Vorstellung hat. Der Partner draußen wird dadurch leicht überfordert. Wer clever ist und richtig Public Relations zu treiben weiß, der kann viele solcher Partnerschaften eingehen und so um sich eine Wohlstandsinsel schaffen. Eine andere Gefahr ist, daß ungeprüfte Projekte schlecht angesetzt werden und irgendwann scheitern.

HK: Können Sie da nicht vermitteln und damit zusätzliche Hilfswilligkeit anregen?

Herkenrath: Wir bekommen fast jeden Tag hierzu Anfragen auf den Tisch. Sie werden uns zugeleitet von Bischöfen und Priestern. Wir beraten dabei gerne, weil wir meinen, daß es gut ist, wenn solche Partnerschaften entstehen und zu einem echten Austausch führen. Es kann ja auf diese Weise etwas zurückfließen von den Werten, der Kultur, der Religion anderer Länder. Wir stellen also gerne unser Know-how zur Verfügung, indem wir Projekte vermitteln, die bei uns schon geprüft sind, oder bieten unseren Service an für Projekte, die wir selbst nicht verantworten. So möchten wir Fehlentwicklungen verhindern helfen.

HK: Aber ist das Unpersönliche eines großen Apparates nicht für Sie selbst ein Problem?

Herkenrath: Wir möchten schon, daß Hilfe mit Herz geleistet wird. Aber dies geschieht durch unsere Projektpartner vor Ort. Es ist nicht so, daß wir anonyme Hilfe leisten. Unsere Hilfe wird durchaus von Mensch zu Mensch geleistet, draußen an der Basis, durch die Träger der Projekte, denen wir die Möglichkeiten zu helfen vermitteln.

„Unsere Spender lassen sich nicht so leicht verunsichern"

HK: Hat Ihnen die Auseinandersetzung um Ihre Südafrika-Aktion in der deutschen Öffentlichkeit geschadet?

Herkenrath: Ganz offensichtlich nicht. Unsere Spender lassen sich durch vordergründige Polemik so leicht nicht verunsichern. Zu den positiven Ergebnissen der Diskussion um unsere Südafrika-Aktion zähle ich, daß vielen die Rolle unseres Hilfswerkes klarer geworden ist. Wir dürfen uns nicht darauf beschränken, Symptome zu bekämpfen. Wir müssen die Ursachen von Elend und Unterentwicklung aufdecken und gegen sie angehen.

HK: Fühlen Sie sich dadurch ermutigt, Konflikte, soweit sie im eigenen Lande entstehen, künftig auch offen auszutragen?

Herkenrath: Ich meine ja. Wir dürfen durchaus auch einmal ein konfliktträchtiges Thema ansprechen und brauchen nicht ängstlich sein, wenn es um Menschenrechte und mehr Gerechtigkeit für Unterprivilegierte geht. Die Diskussion um den Informationsschwerpunkt Südafrika hat uns darin bestärkt, unseren Gemeinden auch schwierige Themen zuzumuten.

Der christliche Sinn des menschlichen Leidens

Das Päpstliche Rundschreiben „Salvifici Doloris"

Für die kommende Fastenzeit und zum Abschluß des außerordentlichen Heiligen Jahres der Erlösung hat sich Johannes Paul II. mit einem Apostolischen Schreiben „Über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens" an die Katholiken in aller Welt gewandt. Der lateinische Wortlaut des Rundschreibens erschien im „Osservatore Romano" vom 11. Februar. Der hier wiedergegebene Text entspricht der vom Vatikan und der Deutschen Bischofskonferenz verbreiteten deutschen Übersetzung.

I. Einleitung

1. Die heilbringende Kraft des Leidens erklärend sagt der Apostel Paulus: „Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben, was an den Leiden Christi noch fehlt."[1]
Diese Worte stehen gleichsam am Ende des langen Weges, der sich durch die Leiden hin erstreckt, die zur Geschichte des Menschen gehören und vom Wort Gottes erhellt werden. Es kommt ihnen fast die Bedeutung einer endgültigen Entdeckung zu, die von Freude begleitet ist; daher schreibt der Apostel: „Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage[2]". Die Freude kommt aus der Entdeckung des Sinnes des Leidens. Eine solche Entdeckung ist, obwohl Paulus von Tarsus, der diese Worte schreibt, ganz persönlich davon betroffen ist, zugleich auch gültig für andere. Der Apostel teilt seine eigene Entdeckung mit und freut sich darüber wegen all jener, denen sie helfen kann – so wie sie ihm geholfen hat –, den *heilbringenden Sinn des Leidens* zu ergründen.

2. Das Thema des Leidens – gerade unter dem Gesichtspunkt seines heilbringenden Sinnes – scheint in einem tiefen Zusammenhang mit dem Jahr der Erlösung als einem außerordentlichen Jubiläumsjahr der Kirche zu stehen.

Auch dieser Umstand spricht dafür, daß wir diesem Thema gerade während dieses Jahres unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Unabhängig davon ist dies ein universales Thema, das den Menschen jedes Breiten- und Längengrades betrifft: Es geht gleichsam mit ihm zusammen durch diese Welt und muß deshalb immer wieder neu aufgegriffen werden.
Auch wenn Paulus im Brief an die Römer geschrieben hat, daß „die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt"[3], und dem Menschen die Leiden der Tierwelt bekannt sind und nahegehen, so scheint doch das, was wir mit dem Wort „Leiden" zum Ausdruck bringen, *wesentlich die Natur des Menschen* zu betreffen. Es ist so tief wie der Mensch selbst, gerade weil es auf seine Weise die dem Menschen eigene Tiefe ausdrückt und sie seinerseits noch übersteigt. Das Leiden scheint zur Transzendenz des Menschen zu gehören: Es ist einer jener Punkte, wo der Mensch gewissermaßen dazu „bestimmt" ist, über sich selbst hinauszugehen, und dazu auf geheimnisvolle Weise aufgerufen wird.

3. Wenn das Thema des Leidens fordert, daß wir uns ihm im Jahr der Erlösung in besonderem Maße stellen, so hat das seinen Grund vor allem darin, daß *die Erlösung durch das Kreuz Christi* geschehen ist, das heißt, *durch sein Leiden.* Zugleich denken wir im Jahr der Erlösung an jene Wahrheit, die in der Enzyklika *Redemptor hominis* so ausgedrückt ist: In Christus „wird jeder Mensch zum Weg der Kirche".[4] Man kann sagen, der Mensch wird in besonderer Weise zum Weg der Kirche, wenn in sein Leben das Leiden eintritt. Dies geschieht bekanntlich in verschiedenen Augenblicken seines Lebens; es äußert sich auf unterschiedliche Weise und in verschiedenem Ausmaß. Doch in der einen wie der anderen Form ist das Leiden anscheinend fast *untrennbar mit der irdischen Existenz des Menschen verbunden.*
Wenn also der Mensch während seines irdischen Lebens in der einen oder anderen Weise auf dem Weg des Leidens geht, müßte die Kirche zu allen Zeiten – und vielleicht ganz besonders im Jahr der Erlösung – dem Menschen gerade auf diesem Weg begegnen. Die Kirche, die aus dem Geheimnis der Erlösung im Kreuz Christi geboren wird, *muß die Begegnung* mit dem Menschen vor allem auf dem Weg seines Leidens suchen. Bei dieser Begegnung wird der Mensch „der Weg der Kirche"; und dieser Weg gehört zu ihren bedeutendsten Wegen.

4. Daraus ergibt sich auch die vorliegende Betrachtung, gerade im Jahr der Erlösung: die Betrachtung über das Leiden. Menschliches Leid bewirkt *Mitleid,* ruft auch *Achtung* hervor; auf seine Weise flößt es aber auch *Furcht* ein. Diese besondere Achtung vor jedem menschlichen Leid soll an den Beginn all dessen gestellt sein, was im folgenden aus dem tiefsten *Bedürfnis des Herzens* und zuleich aus einem grundlegenden *Anspruch des Glaubens* gesagt werden soll. Beim Thema des Leidens scheinen sich diese beiden Motive in besonderer Weise einander zu nähern und miteinander zu verbinden: Das Bedürfnis des Herzens gebietet uns, die Furcht zu überwinden, und der Anspruch des Glaubens – wie er zum Beispiel in den am Anfang angeführten Worten des hl. Paulus ausgedrückt wird – gibt uns den Inhalt, in dessen Namen und Kraft wir wagen, an das zu rühren, was in jedem Menschen so sehr unberührbar zu sein scheint: denn der Mensch in seinem Leiden bleibt ein unberührbares Geheimnis.

II. Die Welt des menschlichen Leidens

5. Auch wenn das Leiden in seiner subjektiven Dimension, als personales Geschehen, eingeschlossen im konkreten unwiederholbaren Inneren des Menschen, fast unberührbar und nicht übertragbar erscheint, so fordert doch gerade das Leiden – auch in seiner „objektiven Realität" –, in einer ausdrücklichen Problemstellung behandelt, erwogen und verstanden zu werden; es verlangt darum, daß hierzu grundsätzliche Fragen gestellt und Antworten darauf gesucht werden. Wie man sieht, geht es hierbei nicht nur darum, eine Beschreibung des Leidens zu geben. Es gibt noch andere Kriterien, die über den Bereich der Beschreibung hinausgehen und die wir hinzuziehen müssen, wenn wir uns in die Welt des menschlichen Leidens vertiefen wollen.

Es mag sein, daß *die Medizin* als Wissenschaft und zugleich als Heilkunst auf dem weiten Feld menschlicher Leiden den Bereich am besten erforscht und aufdeckt, der mit größerer Genauigkeit ermittelt und von den Methoden der „Reaktion", das heißt der Therapie, relativ am besten beherrscht wird. Dies ist jedoch nur ein Bereich. Das Feld menschlicher Leiden ist viel weiter und mannigfaltiger, es hat mehrere Dimensionen. Der Mensch leidet auf verschiedene Weisen, die nicht immer von der Medizin, nicht einmal in ihren fortschrittlichsten Zweigen, berücksichtigt werden. Das Leiden ist etwas *noch viel Umfassenderes* als die Krankheit; es ist noch vielschichtiger und zugleich noch tiefer im Menschsein selbst verwurzelt. Eine gewisse Vorstellung von diesem Problem gewinnen wir aus der Unterscheidung zwischen körperlichem und moralischem Leiden. Diese Unterscheidung hat zur Grundlage die doppelte Dimension des menschlichen Seins und weist auf das körperliche und geistige Element als das unmittelbare oder direkte Subjekt des Leidens hin. Soweit man bis zu einem gewissen Grad „Leiden" und „Schmerz" als synonyme Worte gebrauchen kann, ist *körperliches Leiden* dann gegeben, wenn der Leib in irgendeiner Weise „schmerzt", während das *moralische Leiden* ein „Schmerz der Seele" ist. Es handelt sich dabei in der Tat um einen Schmerz geistiger Art und nicht bloß um die „psychische" Dimension jenes Schmerzes, der sowohl das moralische wie das körperliche Leiden begleitet. Die Weite und Vielfalt des moralischen Leidens sind gewiß nicht geringer als beim körperlichen Leiden; wohl scheint es weniger klar bestimmt und von der Therapie weniger leicht erreichbar zu sein.

6. Die Heilige Schrift ist ein großes *Buch über das Leiden.* Wir nennen aus den Büchern des Alten Testamentes nur einige Beispiele von Situationen, die vom Leiden gezeich-

net sind, vor allem vom moralischen Leiden: Todesgefahr[5], Tod der eigenen Kinder[6] und besonders der Tod des erstgeborenen und einzigen Sohnes[7], ferner Kinderlosigkeit[8], Heimweh nach dem Vaterland,[9] Verfolgung und Feindseligkeit der Umwelt,[10] Spott und Hohn für den Leidenden,[11] Einsamkeit und Verlassenheit,[12] dann auch Gewissensbisse,[13] die Schwierigkeit zu begreifen, warum es den Frevlern gut geht und die Gerechten leiden,[14] Untreue und Undankbarkeit von seiten der Freunde und Nachbarn[15] und schließlich das Unglück des eigenen Volkes.[16]
Das Alte Testament, das den Menschen als eine *leibseelische Einheit* behandelt, verbindet die „moralischen" Leiden oft mit dem Schmerz bestimmter Teile des Organismus; der Knochen,[17] der Nieren,[18] der Leber,[19] der Eingeweide,[20] des Herzens.[21] Offensichtlich haben die moralischen Leiden auch ihre „physische" oder körperliche Komponente und wirken sich oft auf den Zustand des gesamten Organismus aus.

7. Wie sich aus den angeführten Beispielen ersehen läßt, finden wir in der Heiligen Schrift eine lange Reihe von Situationen, die für den Menschen auf verschiedene Weise schmerzlich sind. Diese vielfältige Aufzählung erschöpft aber nicht alles, was über dieses Thema *das Buch der Geschichte des Menschen* – ein Buch, das nicht in Buchstaben geschrieben ist – und noch mehr das Buch der Geschichte der Menschheit – gelesen durch die Geschichte jedes einzelnen Menschen – bereits gesagt hat und beständig wiederholt.
Man kann sagen, der Mensch leidet, wann immer *er irgendein Übel erfährt.* Im Sprachgebrauch des Alten Testamentes stellt sich die Beziehung zwischen Leid und Übel als Identität heraus. Jene Sprache besaß nämlich noch kein eigenes Wort, um das „Leiden" zu bezeichnen; darum nannte sie alles, was Leiden war, ein „Übel".[22] Erst die griechische Sprache und damit das Neue Testament (und die griechischen Übersetzungen des Alten) gebrauchen das „πάτχω = ich bin betroffen von..., ich empfinde, ich leide"; und diesem Wort ist es zu verdanken, daß sich das Leiden nun nicht mehr direkt mit dem objektiven Übel gleichsetzen läßt, sondern eine Situation ausdrückt, in welcher der Mensch das Übel erfährt und in dieser Erfahrung zum Träger von Leiden wird. Das Leiden hat zugleich *aktiven und „passiven"* (von „patior" = ich leide) *Charakter.* Sogar wenn der Mensch sich allein ein Leiden zufügt, wenn er also selbst dessen Urheber ist, bleibt es in seinem metaphysischen Wesen etwas Passives.
Das bedeutet jedoch nicht, daß das Leiden im psychologischen Sinne nicht von einer *besonderen „Aktivität"* geprägt sei. Dies ist jene vielfältige und subjektiv verschiedene „Aktivität" von Schmerz, Trauer, Enttäuschung, Niedergeschlagenheit oder sogar Verzweiflung, je nach der Stärke und Tiefe des Leidens und indirekt auch nach der Gesamtverfassung der leidenden Person und ihrer besonderen Sensibilität. Im Kern dieser psychologischen Formen des Leidens steht aber immer die *Erfahrung eines Übels,* dessentwegen der Mensch leidet.
So führt uns also die Wirklichkeit des Leidens zur Frage nach dem Wesen des Übels: Was ist Übel?
Diese Frage ist in gewissem Sinn mit dem Thema des Leidens untrennbar verbunden. Die christliche Antwort darauf unterscheidet sich von jener, die von einigen kulturellen und religiösen Traditionen gegeben wird, die die Existenz als solche für ein Übel halten, von dem man sich befreien müsse. Das Christentum verkündet die wesentliche *Gutheit der Existenz* und von allem, was existiert; es bekennt die Güte des Schöpfers und verkündet die Gutheit der Geschöpfe. Der Mensch leidet wegen des Übels, das eine gewisse Abwesenheit, Begrenzung oder Entstellung des Guten darstellt. Man könnte sagen, der Mensch leidet *wegen eines Gutes,* an dem er keinen Anteil hat, von dem er gewissermaßen ausgeschlossen ist oder dessen er sich selbst beraubt hat. Vor allem leidet er dann, wenn er normalerweise an diesem Gut Anteil haben „müßte" und ihn doch nicht hat.
Im christlichen Denken wird also die Wirklichkeit des Leidens durch das Übel erklärt, das in irgendeiner Weise immer auf ein Gut bezogen ist.

8. Das menschliche Leiden stellt in sich fast eine eigene *„Welt"* dar, die zusammen mit dem Menschen existiert, die in ihm aufscheint und wieder vergeht, manchmal aber auch nicht vergeht, sondern in ihm noch verstärkt und vertieft. Diese Welt des Leidens, die auf viele, ja unzählige Menschen verteilt ist, existiert *gleichsam in der Zerstreuung.* Nicht nur stellt jeder Mensch durch sein persönliches Leiden einen kleinen Teil jener „Welt" dar, sondern jene „Welt" ist in ihm zugleich auch etwas Begrenztes und Einmaliges. Damit verbunden bleibt jedoch jeweils die zwischenmenschliche und soziale Dimension. Die Welt des Leidens besitzt gleichsam eine *eigene Geschlossenheit.* Die leidenden Menschen gleichen einander durch die Ähnlichkeit ihrer Lage und Schicksalsprüfung oder auch durch das Bedürfnis nach Verständnis und Aufmerksamkeit und vielleicht vor allem durch die fortdauernde Frage nach dem Sinn des Leidens. Obwohl also die Welt des Leidens in der Zerstreuung existiert, enthält sie in sich zugleich eine einzigartige Herausforderung zu *Gemeinschaft und Solidarität.* Wir wollen versuchen, auch auf diese Herausforderung in der vorliegenden Betrachtung einzugehen.
Beim Gedanken an die Welt des Leidens in ihrer personalen und zugleich gemeinschaftlichen Bedeutung kann man schließlich auch die Tatsache nicht übersehen, daß sich eine solche Welt zu gewissen Zeiten und in einigen Bereichen der menschlichen Existenz *sozusagen in besonderer Weise verdichtet.* Das geschieht zum Beispiel im Fall von Naturkatastrophen und Seuchen, von großen und überraschenden Unglücken, von verschiedenen sozialen Geißeln: man denke zum Beispiel an eine schlechte Ernte, und – damit oder mit verschiedenen anderen Ursachen verbunden – an die Geißel des Hungers.

Man denke schließlich an den Krieg. Von ihm spreche ich in einer ganz besonderen Weise. Ich spreche von den beiden letzten Weltkriegen, von denen der zweite eine weit größere Ernte an Toten und eine schwerere Last an menschlichen Leiden als der erste mit sich gebracht hat.

Die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts trägt ihrerseits – *in einem Maße gleichsam, das den Irrtümern und Fehltritten* unserer heutigen Zivilisation entspricht – eine solche fürchterliche Bedrohung durch einen Atomkrieg in sich, daß wir daran nur in Begriffen einer *unvergleichlichen Anhäufung von Leiden* denken können, bis hin zur möglichen Selbstzerstörung der Menschheit. Auf diese Weise scheint sich jene Welt des Leidens, die ihr Subjekt letztlich in jedem Menschen hat, in unserer Epoche – vielleicht mehr als zu jeder anderen Zeit – in ein besonderes „Leiden der Welt" zu verwandeln: einer Welt, die noch nie so vom Fortschritt durch das Wirken des Menschen verwandelt worden ist und zugleich sich noch nie so durch die Irrtümer und die Schuld des Menschen in Gefahr befunden hat.

III. Auf der Suche nach dem Sinn des Leidens

9. In jedem einzelnen Leiden, das der Mensch erfährt, und zugleich an der Wurzel der gesamten Welt der Leiden taucht unvermeidlich *die Frage* auf: *Warum?* Es ist eine Frage nach der Ursache und dem Grund, eine Frage nach dem Zweck (*wozu?*) und letztlich immer eine Frage nach dem Sinn. Sie begleitet nicht nur das menschliche Leiden, sondern scheint geradezu seinen menschlichen Inhalt zu bestimmen, das nämlich, wodurch das Leiden zum menschlichen Leiden wird.

Natürlich ist der Schmerz, besonders der körperliche, auch in der Tierwelt weit verbreitet. Doch nur der Mensch weiß im Leiden, daß er leidet, und fragt sich: „warum?"; und er leidet auf eine für ihn als Menschen noch tiefere Weise, wenn er darauf keine befriedigende Antwort findet. Das ist *eine schwierige Frage,* genauso wie eine andere, die dieser sehr verwandt ist, nämlich jene nach dem Übel. Warum gibt es das Übel in der Welt? Wenn wir die Frage so stellen, stellen wir immer, zumindest in gewissem Maße, auch die Frage nach dem Leiden.

Die eine wie die andere Frage ist schwierig, wenn der Mensch sie dem Menschen stellt, die Menschen sie an die Menschen richten und auch wenn *der Mensch sie Gott stellt.* Der Mensch richtet diese Frage ja nicht an die Welt, obwohl das Leiden ihm oftmals von ihr her zustößt, sondern er richtet sie an Gott als den Schöpfer und Herrn der Welt. Es ist sehr wohl bekannt, wie es im Bereich dieser Frage nicht nur zu vielfältigen Spannungen und Konflikten in den Beziehungen des Menschen zu Gott kommt, sondern daß man mitunter sogar *zur Leugnung Gottes* gelangt. Wenn die Existenz der Welt gleichsam den Blick der menschlichen Seele für die Existenz Gottes öffnet, für seine Weisheit, Macht und Herrlichkeit, so scheinen Übel und Leiden dieses Bild zu verdunkeln, zuweilen in radikaler Weise, und dies vor allem im täglichen Drama so vieler schuldloser Leiden und so vieler Schuld, die keine angemessene Strafe findet. Dieser Umstand – vielleicht mehr als jeder andere – zeigt darum, wie wichtig *die Frage nach dem Sinn des Leidens* ist und mit welcher Gründlichkeit die Frage selbst sowie jede mögliche Antwort darauf behandelt werden müssen.

10. Der Mensch darf diese Frage an Gott richten mit aller Leidenschaft seines Herzens und aller Betroffenheit seines beunruhigten Verstandes; Gott erwartet diese Frage und hört sie an, wie wir in der Offenbarung des Alten Testamentes sehen können. Im Buch Ijob hat die Frage ihren lebendigsten Ausdruck gefunden.
Die Geschichte dieses gerechten Menschen ist bekannt: Ohne eigene Schuld wird er von unzähligen Leiden heimgesucht. Er verliert sein Hab und Gut, seine Söhne und Töchter, und zuletzt befällt ihn selbst eine schwere Krankheit. In dieser furchtbaren Lage erscheinen in seinem Hause die drei alten Freunde, die ihn – ein jeder mit anderen Worten – davon zu überzeugen suchen, daß *er irgendeine schwere Schuld begangen haben muß,* da er von so vielfältigen und schrecklichem Leiden heimgesucht worden ist. Das Leiden, so sagen sie, befalle den Menschen ja immer als Strafe für ein Vergehen; es werde von Gott, dem absolut gerechten, geschickt und finde seine Begründung in der Ordnung der Gerechtigkeit. Man möchte sagen, daß die alten Freunde des Ijob ihn nicht nur von der moralischen Berechtigung des Übels *überzeugen* wollen, sondern in gewissem Sinn versuchen, vor sich selbst den moralischen Sinn des Leidens zu *verteidigen.* In ihren Augen kann dieses ausschließlich den Sinn einer Strafe für die Sünde haben, einen Sinn also, der allein im Bereich der Gerechtigkeit Gottes liegt: Gott vergilt das Gute mit Gutem und das Böse mit Bösem.

Sie beziehen sich dabei auf die Lehre, die in anderen Schriften des Alten Testamentes enthalten ist, wo gesagt wird, daß das Leiden von Gott als Strafe für die Sünden der Menschen zugefügt wird. Der Gott der Offenbarung ist in einem solchen Maße *Gesetzgeber und Richter,* wie keine irdische Autorität es sein kann. Der Gott der Offenbarung ist ja vor allem *Schöpfer,* von dem, zusammen mit der Existenz, die wesentliche Gutheit der Schöpfung kommt. Darum ist auch die bewußte und freiwillige Verletzung dieses Gutes von seiten des Menschen nicht nur eine Übertretung des Gesetzes, sondern zugleich eine Beleidigung des Schöpfers, des obersten Gesetzgebers. Eine solche Übertretung hat den Charakter von Sünde nach der genauen, das heißt, biblischen und theologischen Bedeutung des Wortes. *Dem moralischen Übel der Sünde entspricht die Strafe,* welche die moralische Ordnung im selben transzendenten Sinne gewährleistet, wie diese Ordnung vom Willen des Schöpfers und obersten Gesetzgebers festgesetzt worden ist. Von hierher leitet sich dann auch eine der grundlegenden Wahrheiten des religiösen Glaubens ab, die sich gleichermaßen auf die Offenbarung stützen kann: Gott ist ein gerechter Richter, der das Gute belohnt und das Böse bestraft. „Du (Herr) bist gerecht in allem, was du getan hast. All deine Taten sind richtig, deine Wege gerade. Alle deine Urteile sind wahr. Du hast gerechte Strafen verhängt, in allem, was du über uns gebracht hast... Ja, nach Wahrheit und Recht hast du all dies unserer Sünden wegen herbeigeführt".[23]

Ferner offenbart sich in der von Ijobs Freunden vorgetragenen Meinung eine Überzeugung, wie sie sich auch im moralischen Bewußtsein der Menschheit findet: Die objektive moralische Ordnung fordert eine Strafe für die Übertretung, für die Sünde und für das Vergehen. Das Leiden erscheint von diesem Standpunkt her wie ein „gerechtfertigtes Übel". Die Überzeugung derjenigen, die das Leiden als Strafe für die Sünde erklären, findet ihre Stütze in der Ordnung der Gerechtigkeit, und das entspricht der Überzeugung, die von einem der Freunde Ijobs zum Ausdruck gebracht wird: „Wohin ich schaue: Wer Bosheit pflügt, wer Unheil sät, der erntet es auch".[24]

11. Ijob hingegen bestreitet die Richtigkeit dieses Prinzips, welches das Leiden mit der Strafe für die Sünde gleichsetzt. Er tut es auf Grund seiner eigenen Erfahrung. Denn er ist sich bewußt, eine solche Bestrafung nicht verdient zu haben; er erläutert vielmehr das Gute, das er in seinem Leben getan hat. Schließlich tadelt Gott selbst die Freunde Ijobs für ihre Anklagen und erkennt an, daß Ijob nicht schuldig ist. Sein Leiden ist das eines Unschuldigen; es muß als ein Geheimnis angenommen werden, das der Mensch mit seinem Verstande letztlich nicht zu durchdringen vermag.

Das Buch Ijob greift die Grundlagen der transzendenten moralischen Ordnung, die auf Gerechtigkeit gegründet ist, nicht an, wie sie in der gesamten Offenbarung des Alten und des Neuen Bundes dargelegt werden. Zugleich aber beweist dieses Buch mit aller Bestimmtheit, daß man die Grundsätze dieser Ordnung nicht in ausschließlicher und oberflächlicher Weise anwenden kann. Wenn es auch wahr ist, daß Leiden einen Sinn als Strafe hat, wann immer es an Schuld gebunden ist, *so ist es doch nicht wahr, daß jedes Leiden Folge von Schuld sei und den Charakter von Strafe habe.* Die Gestalt des gerechten Ijob ist dafür ein besonderer Beweis im Alten Testament. Hier stellt die Offenbarung, das Wort Gottes selbst, mit allem Freimut das Problem vom Leiden des unschuldigen Menschen: vom Leiden ohne Schuld. Ijob ist nicht bestraft worden; es gab keinen Grund, ihm eine Strafe aufzuerlegen, wenn er auch einer überaus harten Prüfung unterworfen wurde. Aus der Einleitung des Buches geht hervor, daß Gott diese Prüfung wegen der Herausforderung durch Satan zugelassen hat. Dieser hatte nämlich die Gerechtigkeit des Ijob vor dem Herrn bestritten: „Geschieht es ohne Grund, daß Ijob Gott fürchtet?... Das Tun seiner Hände hast du gesegnet; sein Besitz hat sich weit ausgebreitet im Land. Aber streck nur einmal deine Hand gegen ihn aus und rühr an all das, was sein ist; wahrhaftig, er wird dir ins Angesicht fluchen".[25] Und wenn der Herr zustimmt, daß Ijob durch Leiden geprüft wird, so tut er das, *um dessen Gerechtigkeit zu beweisen.* Das Leiden hat hier den Charakter einer Prüfung.
Das Buch Ijob ist nicht das letzte Wort der Offenbarung zu diesem Thema. Es ist in gewisser Weise eine Andeutung der Passion Christi. Aber schon für sich allein genommen ist es *ein hinreichender Beweis* dafür, daß die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens nicht ohne Einschränkungen mit der allein auf Gerechtigkeit gegründeten moralischen Ordnung verbunden werden darf. Wenn eine solche Antwort auch ihre grundlegende und transzendente Begründung und Gültigkeit hat, so erweist sie sich doch zugleich nicht nur als unbefriedigend in ähnlichen Fällen wie dem Leiden des gerechten Ijob, sondern scheint sogar den *Begriff der Gerechtigkeit,* den wir in der Offenbarung finden, einzuebnen und zu entleeren.

12. Das Buch Ijob fragt in zugespitzter Weise nach dem „Warum" des Leidens, es zeigt, daß es auch den Unschuldigen trifft, gibt aber noch keine Antwort auf das Problem.
Im Alten Testament finden wir eine Tendenz, die darauf abzielt, die Auffassung zu überwinden, nach der das Leiden einzig als Strafe für die Sünde einen Sinn hat. Dies geschieht, indem zugleich der erzieherische Wert von Strafe und Leiden betont wird. So ist in den von Gott dem auserwählten Volk zugefügten Leiden eine Einladung der göttlichen Barmherzigkeit enthalten, die zurechtweist, um zur Bekehrung zu führen: „Die Strafen sollen unser Volk nicht vernichten, sondern erziehen".[26]
So rückt die personale Dimension von Strafe in den Vordergrund. In dieser Dimension hat Strafe nicht nur deshalb einen Sinn, weil sie dazu dient, das objektive Übel eines Vergehens mit einem anderen Übel zu vergelten, sondern vor allem, weil sie die Möglichkeit schafft, das Gute in der leidenden Person selbst wiederherzustellen.
Dies ist ein äußerst wichtiger Aspekt des Leidens. Er ist in der gesamten Offenbarung des Alten und besonders des Neuen Bundes tief verwurzelt. Das Leiden soll der *Bekehrung* dienen, das heißt, der *Wiederherstellung des Guten* im Menschen, der in diesem Ruf zur Buße die göttliche Barmherzigkeit erkennen kann. Die Buße hat zum Ziel, das Böse zu überwinden, das unter verschiedenen Formen im Menschen steckt, und das Gute in ihm selbst wie auch in den Beziehungen zu den Mitmenschen und vor allem zu Gott zu festigen.

13. Um aber die richtige Antwort auf das „Warum" des Leidens finden zu können, müssen wir auf die Offenbarung der göttlichen Liebe schauen, die tiefste Quelle für den Sinn von allem, was ist. Die Liebe ist auch die reichste Quelle für den Sinn des Leidens, das immer ein Geheimnis bleiben wird: Wir sind uns bewußt, wie unzureichend und unangemessen unsere Erklärungen sind. Christus läßt uns jedoch in das Geheimnis eindringen und das „Warum" des Leidens entdecken in dem Maße, wie wir fähig sind, die Tiefe der göttlichen Liebe zu erfassen.
Um den tiefen Sinn des Leidens zu finden, muß man dem geoffenbarten Wort Gottes folgen und sich zugleich dem menschlichen Subjekt mit seinen vielfältigen Möglichkeiten weit öffnen. Man muß vor allem das Licht der Offenbarung aufnehmen, nicht nur soweit es die transzendente Ordnung der Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt, sondern insofern es diese Ordnung mit Liebe erleuchtet, der letzten Quelle für alles, was existiert. Die Liebe ist auch die reichste Quelle für die Antwort auf die Frage nach

dem Sinn des Leidens. Diese Antwort ist von Gott dem Menschen im Kreuze Jesu Christi gegeben worden.

IV. Jesus Christus: Leiden, von der Liebe überwunden

14. „Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat".[27] Diese Worte, von Christus im Gespräch mit Nikodemus gesprochen, führen uns in die Mitte des *erlösenden Wirkens Gottes.* Sie bringen auch das Wesen der christlichen Heilslehre zum Ausdruck, das heißt, der Theologie von der Erlösung. Erlösung bedeutet Befreiung vom Bösen und steht deshalb in enger Beziehung zum Problem des Leidens. Nach den Worten an Nikodemus gibt Gott seinen Sohn der „Welt" hin, um den Menschen von dem Bösen zu befreien, das in sich die endgültige und absolute Perspektive des Leidens trägt. Zugleich zeigt schon das Wort „hingeben" („er gab seinen Sohn hin"), daß der eingeborene Sohn diese Befreiung durch sein eigenes Leiden vollbringen muß. Darin tut sich die Liebe kund, die unendliche Liebe des eingeborenen Sohnes ebenso wie des Vaters, der diesen seinen Sohn dafür „hingibt". Das ist die Liebe zum Menschen, die Liebe zur „Welt": das ist erlösende Liebe.

Wir befinden uns hier – das gilt es, sich bei unserer gemeinsamen Betrachtung über dieses Problem klar vor Augen zu halten – in einer völlig neuen Dimension unseres Themas. Es ist eine andere Dimension als jene, die die Suche nach der Bedeutung des Leidens in den Grenzen der Gerechtigkeit bestimmte und sie darin gleichsam einschloß. Es ist die *Dimension der Erlösung,* auf die im Alten Testament die Worte des gerechten Ijob – zumindest nach dem Text der Vulgata – bereits hinzudeuten scheinen: „Doch ich weiß: mein Erlöser lebt,... und (am letzten Tag) werde ich Gott schauen".[28] Während unsere Betrachtung bisher vor allem und fast ausschließlich das Leiden in seiner vielfältigen irdischen Gestalt (wie die Leiden des gerechten Ijob) ins Auge gefaßt hat, so beziehen sich die soeben aus dem Gespräch Jesu mit Nikodemus angeführten Worte auf *das Leiden in seinem grundlegenden und endgültigen Sinn.* Gott gibt seinen eingeborenen Sohn hin, damit der Mensch „nicht stirbt"; und die Bedeutung dieses „nicht stirbt" wird genau bestimmt durch die nachfolgenden Worte: „sondern das ewige Leben hat".

Der Mensch „stirbt", wenn er „das ewige Leben" verliert. Das Gegenteil des Heils ist also nicht das bloß zeitliche Leiden, ein Leiden welcher Art auch immer, sondern das endgültige Leiden: der Verlust des ewigen Lebens, die Zurückweisung durch Gott, die Verdammnis. Der eingeborene Sohn ist der Menschheit geschenkt worden, um den Menschen vor allem vor diesem endgültigen Übel und vor *dem endgültigen Leiden* zu bewahren. Er muß daher in seiner Heilssendung das Übel an den transzendentalen Wurzeln fassen, von denen her es sich in der Geschichte des Menschen entfaltet. Diese transzendentalen Wurzeln des Übels werden greifbar in Sünde und Tod: Sie liegen ja dem Verlust des ewigen Lebens zugrunde. Die Sendung des eingeborenen Sohnes besteht *im Sieg über Sünde und Tod.* Er besiegt die Sünde durch seinen Gehorsam bis zum Tode, und er besiegt den Tod durch seine Auferstehung.

15. Wenn wir sagen, daß Christus mit seiner Sendung das Übel an den Wurzeln faßt, denken wir nicht nur an das endgültige, eschatologische Übel und Leiden (damit der Mensch „nicht stirbt, sondern das ewige Leben hat"), sondern auch – zumindest indirekt – an *das Übel und Leiden in ihrer irdischen und geschichtlichen Dimension.* Das Übel bleibt nämlich mit Sünde und Tod verbunden. Auch wenn man nur mit großer Vorsicht das Leiden des Menschen als Folge konkreter Sünden bezeichnen darf (das zeigt uns gerade das Beispiel des gerechten Ijob), so kann es doch nicht von der Ursünde getrennt werden, von der Sünde, die im Johannesevangelium „Sünde der Welt"[29] genannt wird, vom *sündhaften Hintergrund* also der persönlichen Handlungen und der sozialen Vorgänge in der Geschichte des Menschen. Auch wenn es nicht gestattet ist, hier das strenge Kriterium einer direkten Abhängigkeit anzuwenden (wie das die drei Freunde des Ijob taten), so kann man doch nicht auf das Kriterium verzichten, daß den menschlichen Leiden eine mannigfaltige Verwicklung in die Sünde zugrunde liegt.

Ähnlich ist es, wenn es sich um den *Tod* handelt. Oftmals wird er sogar als Befreiung von den Leiden dieses Lebens erwartet. Zugleich kann man nicht übersehen, daß er gleichsam eine endgültige Synthese des zerstörerischen Wirkens der Leiden im leiblichen Organismus wie in der Psyche darstellt. Doch vor allem bringt der Tod die *Auflösung* der ganzen leibseelischen Persönlichkeit des Menschen mit sich. Die Seele überlebt und existiert getrennt vom Leib weiter, während der Leib einer allmählichen Zersetzung verfällt, wie Gott, der Herr, es nach der vom Menschen am Beginn seiner irdischen Geschichte begangenen Sünde gesagt hatte: „Staub bist du, zum Staub mußt du zurück".[30] Wenn also auch der Tod nicht ein Leiden im zeitlichen Sinne des Wortes ist, sondern *gewissermaßen außerhalb der Grenzen aller Leiden* liegt, hat andererseits das Übel, das dem Menschen im Tod widerfährt, zugleich einen endgültigen und umfassenden Charakter. Durch sein Heilswerk befreit der eingeborene Sohn den Menschen von der Sünde und vom Tod. Vor allem *verbannt* er aus der Geschichte des Menschen *die Herrschaft der Sünde,* die sich unter dem Einfluß des bösen Geistes eingewurzelt hat, angefangen von der Ursünde, und schenkt dem Menschen dann die Möglichkeit, in der heiligmachenden Gnade zu leben. In der Folge des Sieges über die Sünde beendet er auch *die Herrschaft des Todes,* indem er durch seine Auferstehung den Anfang der künftigen Auferstehung der Leiber setzt. Das eine wie das andere sind wesentliche Voraussetzungen des „ewigen Lebens", das heißt, der endgültigen Glückseligkeit des Menschen in der Vereinigung mit Gott; das will sagen, für die Geretteten ist das Leiden in eschatologischer Sicht vollkommen aufgehoben.

Infolge des Heilswerkes Christi lebt der Mensch auf Erden *in der Hoffnung* auf das ewige Leben und die ewige Heiligkeit. Und wenn auch der von Christus durch Kreuz und Auferstehung vollbrachte Sieg über Sünde und Tod die irdischen Leiden aus dem Leben des Menschen nicht hinwegnimmt und auch nicht die ganze geschichtliche Dimension des menschlichen Daseins vom Leiden befreit, so wirft er doch auf diese Dimension insgesamt und auf jedes einzelne Leiden *ein neues Licht,* das Licht der Erlösung. Es ist das Licht des Evangeliums, der Frohen Botschaft. Im Mittelpunkt dieses Lichtes steht die im Gespräch mit Nikodemus ausgesprochene Wahrheit: „Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab".[31] Diese Wahrheit verwandelt von Grund auf das Bild der Geschichte des Menschen und seiner irdischen Situation: Trotz der Sünde, die sich in dieser Geschichte eingewurzelt hat als Erbsünde, als „Sünde der Welt" und als Summe der persönlichen Sünden, hat Gott Vater den eingeborenen Sohn geliebt, das heißt, er liebt ihn immerwährend; aus dieser alles übersteigenden Liebe „gibt" er darum in der Zeit den Sohn „hin", damit er die Wurzeln des menschlichen Übels berühre und so auf heilbringende Weise der ganzen Welt des Leidens, an welcher der Mensch teilhat, nahekomme.

16. Bei seinem messianischen Wirken in Israel hat Christus sich fortwährend der *Welt des menschlichen Leidens* zugewandt. „Er zog umher und tat Gutes";[32] dieses sein Handeln betraf in erster Linie die Leidenden und solche, die auf Hilfe warteten. Er heilte die Kranken, tröstete die Trauernden, sättigte die Hungernden, befreite die Menschen von Taubheit und Blindheit, vom Aussatz, vom bösen Geist und von verschiedenen körperlichen Gebrechen; dreimal gab er Toten das Leben zurück. Er war empfänglich für jedes menschliche Leiden, für das des Leibes ebenso wie für das der Seele.
Zur gleichen Zeit lehrte er, und im Mittelpunkt seiner Unterweisung stehen *die acht Seligpreisungen,* die sich an die Menschen richten, welche im irdischen Leben von verschiedenen Leiden heimgesucht werden. Das sind die, „die arm sind vor Gott", und „die Trauernden", jene, „die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit", und die, „die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden", wenn sie für Christus beschimpft und verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werden ...[33] So bei Matthäus; Lukas nennt ausdrücklich noch diejenigen, „die jetzt Hunger" haben.[34]

Christus hat sich der Welt des menschlichen Leidens aber vor allem dadurch genähert, daß *er selbst dieses Leiden auf sich genommen hat.* Bei seinem öffentlichen Wirken hat er nicht nur Mühe und Anstrengung, das Fehlen einer Wohnung sowie Unverständnis sogar von seiten der ihm Nahestehenden erfahren, sondern noch mehr als das: Er wurde immer unausweichlicher von Feindseligkeit umgeben, und immer deutlicher wurden die Vorbereitungen, um ihn aus dem Wege zu räumen. Christus ist sich dessen bewußt, und oftmals spricht er zu seinen Jüngern von den Leiden und dem Tod, die ihn erwarten: „Wir gehen jetzt nach Jerusalem hinauf; dort wird der Menschensohn den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten *ausgeliefert;* sie werden ihn zum Tod verurteilen und den Heiden übergeben; sie werden ihn verspotten, anspeien, geißeln und töten. Aber nach drei Tagen wird er auferstehen".[35] Christus geht seinem Leiden und Tod im vollen Bewußtsein der Sendung entgegen, die er gerade auf diese Weise erfüllen muß. Gerade *durch sein Leiden* soll er bewirken, „daß der Mensch nicht stirbt, sondern das ewige Leben hat". Durch sein Kreuz soll er an die Wurzeln des Übels rühren, die in die Geschichte und in die Seelen der Menschen eingesenkt sind. Durch sein Kreuz soll er das *Heilswerk* vollbringen. Dieses Werk hat im Plan der ewigen Liebe einen erlösenden Charakter.

Deshalb weist Christus Petrus streng zurecht, als dieser ihn von den Gedanken an das Leiden und den Tod am Kreuz abbringen will.[36] Und als bei der Festnahme im Garten von Getsemani derselbe Petrus ihn mit dem Schwert zu verteidigen sucht, sagt Christus zu ihm: „Steck dein Schwert in die Scheide ... Wie würde dann aber *die Schrift erfüllt,* nach der es so geschehen muß?".[37] An anderer Stelle sagt er: „*Der Kelch, den mir der Vater gegeben hat* – soll ich ihn nicht trinken?".[38] Diese Antwort zeigt wie die anderen, die sich an verschiedenen Stellen des Evangeliums finden, wie tief Christus von dem Gedanken durchdrungen war, den er bereits im Gespräch mit Nikodemus zum Ausdruck gebracht hatte: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat".[39] Christus geht dem eigenen Leiden entgegen im vollen Bewußtsein seiner erlösenden Macht, er geht im Gehorsam gegenüber dem Vater; aber vor allem ist er *mit dem Vater in der Liebe vereint,* mit der er die Welt und den Menschen in der Welt geliebt hat. Darum wird der hl. Paulus von Christus schreiben: „Der Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat".[40]

17. Die Schrift mußte sich erfüllen. Viele messianische Texte des Alten Testamentes spielen auf die Leiden des kommenden Gesalbten Gottes an. Der ergreifendste von allen ist *das sogenannte vierte Lied vom Gottesknecht* aus dem Buch Jesaja. Der Prophet, der mit Recht „der fünfte Evangelist" genannt wird, zeigt uns in diesem Lied ein Bild von den Leiden dieses Gottesknechtes mit solch scharfem Realismus, als sähe er sie mit eigenen Augen: den Augen des Leibes und des Geistes. Die Passion Christi wird im Lichte der Verse des Jesaja beinahe noch ausdrucksstärker und ergreifender als in den Beschreibungen der Evangelisten selbst. Da steht vor uns der wahre Schmerzensmann:

„Er hatte keine schöne und edle Gestalt,
so daß wir ihn anschauen mochten ...;
er wurde verachtet und von den Menschen gemieden,
ein Mann voller Schmerzen,
mit Krankheit vertraut.
Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt,
war er verachtet; wir schätzten ihn nicht.

Aber er hat unsere Krankheit getragen
und *unsere Schmerzen auf sich geladen.*
Wir meinten, er sei von Gott geschlagen,
von ihm getroffen und gebeugt.
Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen,
wegen unserer Sünden zermalmt.
Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm,
durch seine Wunden sind wir geheilt.
Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe,
jeder ging für sich seinen Weg.
Doch der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen".[41]

Dieses Lied vom leidenden Gottesknecht enthält eine Beschreibung, in welcher man in gewissem Sinn die Stationen der Passion Christi in ihren verschiedenen Einzelheiten erkennen kann: die Gefangennahme, die Demütigung, die Backenstreiche, das Anspeien, die Mißachtung der Würde des Gefangenen, das ungerechte Urteil und dann die Geißelung, die Dornenkrönung und Verhöhnung, der Kreuzweg, die Kreuzigung, der Todeskampf. Stärker noch als diese Beschreibung des Leidens berührt uns in den Worten des Propheten *die Tiefe des Opfers Christi:* Er nimmt, obwohl unschuldig, die Leiden aller Menschen auf sich, weil er die Sünden aller auf sich nimmt. „Der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen": Alle Sünde des Menschen in ihrer Breite und Tiefe wird zur wahren Ursache der Leiden des Erlösers. Wenn das Leiden am erlittenen Übel „gemessen wird", dann lassen uns die Worte des Propheten *das Ausmaß des Übels* und des Leidens begreifen, das Christus auf sich genommen hat. Man kann sagen, daß dies ein „stellvertretendes" Leiden ist; vor allem aber ist es ein „erlösendes" Leiden. Der Schmerzensmann dieser Weissagung ist wahrhaftig „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt".[42] In seinem Leiden werden die Sünden gerade darum getilgt, weil allein er als der eingeborene Sohn sie auf sich nehmen, sie annehmen konnte *mit jener Liebe zum Vater, die das Übel jeder Sünde überwindet;* er macht gewissermaßen dieses Übel im geistigen Raum der Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit zunichte und füllt diesen Raum mit dem Guten.

Wir rühren hier an die doppelte Natur eines einzigen personalen Trägers des erlösenden Leidens. Derjenige, der durch Leiden und Kreuzestod die Erlösung vollbringt, ist der eingeborene Sohn, den Gott „hingegeben hat". Und zugleich *leidet dieser Sohn, der wesensgleich ist mit dem Vater, als Mensch.* Sein Leiden hat menschliche Dimensionen; es hat aber auch – und dies ist einmalig in der Geschichte der Menschheit – eine solche Tiefe und Intensität, daß sie, auch wenn sie menschlich sind, einzigartig genannt werden können, weil der Mensch, der hier leidet, Gottes eingeborener Sohn in Person ist: „Gott von Gott". Daher ist nur er – der eingeborene Sohn – fähig, das Ausmaß des in der Sünde des Menschen enthaltenden Übels zu umfassen: in jeder einzelnen Sünde und in der „Gesamtsünde", je nach den Dimensionen des geschichtlichen Daseins der Menschheit auf Erden.

18. Man kann sagen, daß uns diese Überlegungen direkt nach Getsemani und Golgota führen, wo sich dieses Lied vom leidenden Gottesknecht aus dem Buch Jesaja erfüllt hat. Aber ehe wir dorthin gehen, lesen wir noch die anschließenden Verse des Liedes, die eine prophetische Vorwegnahme der Passion von Getsemani und Golgota enthalten. Der leidende Gottesknecht – und das ist wiederum wesentlich für eine Deutung der Passion Christi – nimmt jene Leiden, von denen die Rede war, *vollkommen freiwillig* auf sich:

„Er wurde mißhandelt und niedergedrückt,
aber er tat seinen Mund nicht auf.
Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt,
und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer,
so tat auch er seinen Mund nicht auf.
Durch Haft und Gericht wurde er dahingerafft,
doch wen kümmerte sein Geschick?
Er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten
und wegen der Verbrechen seines Volkes zu Tode getroffen.
Bei den Ruchlosen gab man ihm sein Grab,
bei den Verbrechern seine Ruhestätte,
obwohl er kein Unrecht getan hat
und kein trügerisches Wort in seinem Mund war".[43]

Christus leidet freiwillig, und er leidet unschuldig. Er greift in seinem Leiden jene Frage auf, die – von den Menschen immer wieder gestellt – in geradezu radikaler Weise vom Buch Ijob aufgeworfen wird. Doch Christus stellt nicht nur wiederum diese Frage (und das auf noch radikalere Weise, weil er ja nicht nur ein Mensch wie Ijob, sondern der eingeborene Sohn Gottes ist), sondern er gibt auch *die höchst mögliche Antwort auf diese Frage.* Die Antwort ergibt sich sozusagen aus der Frage selbst. Christus gibt die Antwort auf die Frage nach dem Leiden und nach dem Sinn des Leidens nicht nur in seiner Lehre, in der Frohen Botschaft, sondern vor allem durch sein eigenes Leiden, das mit der Lehre der Frohen Botschaft organisch und untrennbar verbunden ist. Dieses Leiden ist *das letzte, zusammenfassende Wort dieser Lehre:* „das Wort vom Kreuz", wie der hl. Paulus einmal sagen wird.[44]

Dieses „Wort vom Kreuz" füllt das Bild der alten Weissagung mit einer endgültigen Wirklichkeit. Viele Orte, viele Reden während der öffentlichen Lehrtätigkeit Christi bezeugen, daß er von Anfang an dieses Leiden als Willen des Vaters für das Heil der Welt annimmt. Den Höhepunkt bildet hierbei jedoch *das Gebet im Garten Getsemani.* Die Worte: „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst"[45] und dann: „Mein Vater, wenn dieser Kelch an mir nicht vorübergehen kann, ohne daß ich ihn trinke, geschehe dein Wille"[46] haben eine mannigfaltige Bedeutung. Sie beweisen die Wahrheit jener Liebe, die der eingeborene Sohn in seinem Gehorsam dem Vater entgegenbringt. Zugleich bezeugen sie die Wahrheit seines Leidens. Die Worte des Gebetes Christi im Garten Getsemani beweisen *die Wahrheit der Liebe durch die Wahrheit des Leidens.* Die Worte Christi bestätigen in aller Schlichtheit diese menschliche Wahrheit des Leidens bis in letzte: Leiden bedeutet ein Übel erdulden, und davor erschau-

dert der Mensch. Er sagt: „Es gehe an mir vorüber", genauso, wie Christus in Getsemani sprach.
Zugleich bezeugen seine Worte die einzigartige und unvergleichliche Tiefe und Intensität des Leidens, wie sie nur jener Mensch erfahren konnte, der der eingeborene Sohn Gottes ist; sie bezeugen *jene Tiefe und Intensität,* die uns die oben zitierten Worte des Propheten auf ihre Weise zu begreifen helfen. Sicher nicht bis ins letzte (dazu müßte man das gottmenschliche Geheimnis dieser Person durchdringen können), aber wenigstens so weit, daß wir den Unterschied (und zugleich die Ähnlichkeit) zwischen jedem möglichen Leiden des Menschen und dem des Gottmenschen erkennen. Getsemani ist der Ort, wo eben dieses Leiden in seiner ganzen Wahrheit, wie sie der Prophet über das darin erfahrene Übel ausgedrückt hat, gleichsam *endgültig vor den Augen der Seele Christi enthüllt worden ist.*

Nach den Worten in Getsemani werden die Worte auf Golgota gesprochen, die diese in der Geschichte der Welt einmalige Tiefe des Übels, das im Leiden erfahren wird, bezeugen. Wenn Christus ruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?", sind seine Worte nicht nur Ausdruck jener Verlassenheit, von der im Alten Testament wiederholt die Rede ist, besonders in den Psalmen und hier besonders im Psalm 22, aus welchem die oben zitierten Worte stammen.[47] Man kann sagen, diese Worte über die Verlassenheit kommen aus dem Grund der unauflöslichen Einheit des Sohnes mit dem Vater; sie werden gesprochen, weil der Vater „die Schuld von uns allen auf ihn lud",[48] und entsprechen dem, was der hl. Paulus später sagen wird: „Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht".[49] Zusammen mit dieser schrecklichen Last, unter der er *die ganze Bosheit der Abkehr von Gott,* die in der Sünde enthalten ist, erfährt, erlebt Christus in der göttlichen Tiefe der Verbundenheit des Sohnes mit dem Vater auf menschlich unaussprechbare Weise *dieses Leid, die Trennung vom Vater* und seine Zurückweisung, den Bruch mit Gott. Aber eben durch dieses Leiden vollbringt er die Erlösung und kann er sterbend sagen: „Es ist vollbracht".[50]

Man kann auch sagen, daß sich die Schrift erfüllt hat, daß sich die Worte des genannten Liedes vom leidenden Gottesknecht endgültig erfüllt haben: „Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen Knecht".[51] Im Leiden Christi hat das menschliche Leiden seinen Höhepunkt erreicht. Zugleich ist es in eine völlig neue Dimension und Ordnung eingetreten: *Es ist mit der Liebe verbunden worden,* mit jener Liebe, von der Christus zu Nikodemus sprach, mit jener Liebe, die das Gute schafft, indem sie es sogar aus dem Bösen wirkt, und zwar durch das Leiden, so wie das höchste Gut der Erlösung der Welt vom Kreuz Christi ausgegangen ist und noch ständig von dort ausgeht. Das Kreuz Christi ist zu einer Quelle geworden, aus der Ströme lebendigen Wassers fließen.[52] In ihm müssen wir auch die Frage nach dem Sinn des Leidens neu stellen und aus ihm die Antwort auf diese Frage bis zur letzten Tiefe ablesen.

V. Teilhabe am Leiden Christi

19. Das gleiche Lied vom leidenden Gottesknecht im Buch Jesaja führt uns mit den folgenden Versen genau in die Richtung dieser Frage und ihrer Beantwortung:
„Er (der Herr) rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab.
Er wird Nachkommen sehen und lange leben.
Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen.
Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht.
Er sättigt sich an Erkenntnis.
Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht;
er lädt ihre Schuld auf sich.
Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen,
und mit den Mächtigen teilt er die Beute,
weil er sein Leben dem Tod preisgab
und sich unter die Verbrecher rechnen ließ.
Denn er trug die Sünden von vielen
und trat für die Schuldigen ein".[53]
Man kann sagen, mit der Passion Christi ist jedes menschliche Leiden in eine neue Situation eingetreten. Ijob hat sie gleichsam vorausgeahnt, als er sagte: „Doch ich, ich weiß: mein Erlöser lebt",[54] und in einer solchen Perspektive sein eigenes Leiden gesehen, das ihm ohne die Erlösung seine volle Bedeutung nicht hätte enthüllen können. Im Kreuz Christi hat sich nicht nur die Erlösung durch das Leiden erfüllt, sondern *das menschliche Leiden selbst ist dabei zugleich erlöst worden.* Christus hat – frei von jeder eigenen Schuld – „das ganze Übel der Sünde" auf sich genommen. Die Erfahrung dieses Übels bestimmte das unvergleichliche Maß des Leidens Christi, das zum *Preis für die Erlösung* wurde. Davon spricht das Lied vom leidenden Gottesknecht bei Jesaja. Davon werden zu ihrer Zeit die Zeugen des Neuen Bundes sprechen, der im Blute Christi geschlossen wird. Hier die Worte aus dem ersten Brief des Apostels Petrus: „Ihr wißt, daß ihr aus eurer sinnlosen, von den Vätern ererbten Lebensweise nicht um einen vergänglichen Preis losgekauft wurdet, nicht um Silber oder Gold, sondern *mit dem kostbaren Blut Christi,* des Lammes ohne Fehl und Makel".[55] Der Apostel Paulus wird in seinem Brief an die Galater sagen: „Er hat sich für unsere Sünden hingegeben, um uns aus der gegenwärtigen bösen Welt zu befreien",[56] und im Brief an die Korinther: „Denn um einen teuren Preis seid ihr erkauft worden. Verherrlicht also Gott in eurem Leibe".[57]
Mit diesen und ähnlichen Worten sprechen die Zeugen des Neuen Bundes von der Größe der Erlösung, die durch das Leiden Christi vollbracht wurde. Der Erlöser hat an Stelle des Menschen und für den Menschen gelitten. Jeder Mensch hat *auf seine Weise teil an der Erlösung.* Jeder ist auch *zur Teilhabe an jenem Leiden aufgerufen,* durch das die Erlösung vollzogen wurde. Er ist zur Teilhabe an jenem Leiden gerufen, durch das zugleich jedes menschliche Leiden erlöst worden ist. Indem er die Erlösung durch das Leiden bewirkte, hat Christus gleichzeitig *das menschliche Leiden auf die Ebene der Erlösung gehoben.* Darum kann auch jeder Mensch durch sein Leiden am erlösenden Leiden Christi teilhaben.

20. Die Texte des Neuen Testaments bringen diese Auffassung an vielen Stellen zum Ausdruck. Im zweiten Brief an die Korinther schreibt der Apostel: „Von allen Seiten werden wir in die Enge getrieben und finden doch noch Raum; wir wissen weder aus noch ein und verzweifeln dennoch nicht; wir werden gehetzt und sind doch nicht verlassen; wir werden niedergestreckt und doch nicht vernichtet. Wohin wir auch kommen, *immer tragen wir das Todesleiden Christi an unserem Leib,* damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird. Denn immer werden wir, obgleich wir leben, um Jesu willen dem Tod ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch offenbar wird ... Denn wir wissen, daß der, welcher Jesus, den Herrn, auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken wird".[58]
Der hl. Paulus spricht hier von den verschiedenen Leiden und insbesondere von jenen, an welchen die ersten Christen „um Jesu willen" teilhatten. Diese Leiden ermöglichen es den Empfängern jenes Briefes, an dem Erlösungswerk teilzuhaben, das durch die Leiden und den Tod des Erlösers vollbracht wurde. Die *Sprache des Kreuzes und des Todes* wird jedoch durch die *Sprache der Auferstehung* vervollständigt. Der Mensch findet in der Auferstehung ein völlig neues Licht, das ihm hilft, sich einen Weg durch das tiefe Dunkel der Demütigungen, der Zweifel, der Verzweiflung und der Verfolgung zu bahnen. Deshalb schreibt auch der Apostel im zweiten Korintherbrief: „Wie uns nämlich *die Leiden Christi überreich zuteil geworden* sind, so wird uns durch Christus auch überreicher Trost zuteil".[59] An anderer Stelle wendet er sich mit Worten der Ermutigung an die Empfänger des Briefes: „Der Herr richte euer Herz darauf, daß ihr Gott liebt und unbeirrt auf Christus wartet".[60] Im Brief an die Römer schreibt er: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, *euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen,* das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst".[61]
Die Teilnahme am Leiden Christi erlangt in diesen Äußerungen des Apostels gleichsam eine doppelte Dimension. Wenn ein Mensch an den Leiden Christi teilhat, dann deshalb, weil Christus *sein Leiden dem Menschen geöffnet* hat; weil er in seinem Erlöserleiden gewissermaßen selbst an allen menschlichen Leiden teilhat. Wenn der Mensch *im Glauben* das Erlöserleiden Christi entdeckt, *findet er darin zugleich seine eigenen Leiden;* im Glauben sieht er sie nun bereichert durch einen neuen Inhalt und eine neue Bedeutung.
Diese Entdeckung läßt den hl. Paulus im Galaterbrief besonders starke Worte finden: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat".[62] Der Glaube läßt den Verfasser dieser Worte jene Liebe erkennen, die Christus ans Kreuz gebracht hat. Und wenn er im Leiden und Sterben so geliebt hat, dann *lebt er mit seinem Leiden und Tod in dem, den er so geliebt hat;* er lebt im Menschen: in Paulus. Und indem er in ihm lebt – während Paulus, durch den Glauben dessen bewußt, diese Liebe mit Liebe beantwortet –, wird Christus auch in besonderer Weise *durch das Kreuz mit dem Menschen, mit Paulus, verbunden.* Diese Verbundenheit veranlaßte Paulus im selben Galaterbrief noch zu weiteren, nicht minder starken Worten: „Ich aber will mich allein des Kreuzes Jesu Christi, unseres Herrn, rühmen, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt".[63]

21. Das Kreuz Christi wirft auf solch eindringliche Weise ein heilbringendes Licht auf das Leben und insbesondere auf das Leiden des Menschen, weil dieses Licht im Glauben *zusammen mit der Auferstehung* zu ihm gelangt: Das Passionsgeheimnis ist vom Ostergeheimnis umfangen. Die Zeugen des Leidens Christi sind zugleich Zeugen seiner Auferstehung. Paulus schreibt: „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen. So hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen".[64] Der Apostel hat tatsächlich zuerst „die Macht der Auferstehung" Christi auf dem Weg nach Damaskus erlebt; erst in der Folge gelangte er in diesem österlichen Licht zu jener „Gemeinschaft mit seinen Leiden", von der er zum Beispiel im Galaterbrief spricht. Der Weg des Paulus ist deutlich österlich: *Zur Gemeinschaft mit dem Kreuz Christi kommt er durch die Erfahrung des Auferstandenen,* durch eine besondere Teilhabe also an der Auferstehung. Darum ist auch in den Aussagen des Apostels zum Thema des Leidens so häufig das Motiv der Herrlichkeit zu finden, die im Kreuz Christi ihren Anfang nimmt.
Die Zeugen von Kreuz und Auferstehung waren überzeugt, daß sie „durch viele Drangsale in das Himmelreich gelangen müssen".[65] In seinem zweiten Brief an die Thessalonicher sagt es Paulus so: „Wir können ... mit Stolz auf euch hinweisen, weil ihr im Glauben standhaft bleibt bei aller Verfolgung und Bedrängnis, die ihr zu ertragen habt. Dies ist ein Anzeichen des gerechten Gerichtes Gottes; ihr sollt ja *des Reiches Gottes teilhaftig werden,* für das ihr leidet".[66] So ist also die Teilhabe an den Leiden Christi zugleich ein Leiden um des Himmelreiches willen. Vor dem gerechten Gott und seinem Urteilsspruch werden alle, die an den Leiden Christi teilhaben, dieses Reiches würdig. Durch ihre Leiden erstatten sie gewissermaßen den unendlichen Preis des Leidens und Sterbens Christi zurück, der zum Preis für unsere Erlösung wurde: Um diesen Preis hat sich das Reich Gottes in der Geschichte des Menschen neu gefestigt und ist zur endgültigen Perspektive seines irdischen Daseins geworden. Christus hat uns durch sein Leiden in dieses Reich eingeführt, und durch das Leiden *reifen* dafür die Menschen, die vom Erlösungsgeheimnis Christi umfangen sind.

22. Mit der Perspektive des Gottesreiches ist die Hoffnung auf jene Herrlichkeit verbunden, die mit dem Kreuz Christi beginnt. Die Auferstehung hat diese Herrlichkeit – die endzeitliche Herrlichkeit – offenbart, die am Kreuz Christi vom unermeßlichen Leiden noch völlig verdunkelt war. Die an den Leiden Christi teilhaben, sind auch beru-

fen, durch ihre eigenen Leiden *an der Herrlichkeit* teilzuhaben. Paulus spricht das an mehreren Stellen aus. An die Römer schreibt er: „Wir sind ... Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden. Ich bin überzeugt, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll".[67] Im zweiten Korintherbrief lesen wir: „Denn die kleine Last unserer gegenwärtigen Not schafft uns in maßlosem Übermaß ein ewiges Gewicht an Herrlichkeit, uns, die wir nicht auf das Sichtbare starren, sondern nach dem Unsichtbaren ausblikken".[68] Der Apostel Petrus drückt diese Wahrheit in seinem ersten Brief mit folgenden Worten aus: „Freut euch, daß ihr Anteil an den Leiden Christi habt; denn so könnt ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit voll Freude jubeln".[69]

Das Motiv *des Leidens und der Herrlichkeit* ist ganz vom Evangelium geprägt; es erklärt sich durch seinen Bezug auf Kreuz und Auferstehung. Die Auferstehung ist vor allem zur Offenbarung der Herrlichkeit geworden, die der Erhöhung Christi durch das Kreuz entspricht. Wenn das Kreuz auch in den Augen der Menschen die *Erniedrigung* Christi gewesen ist, so war es gleichzeitig in den Augen Gottes *seine Erhöhung.* Am Kreuz hat Christus seine Sendung voll erfüllt und verwirklicht: Indem er den Willen des Vaters erfüllte, verwirklichte er zugleich sich selbst. In der Schwachheit offenbarte er seine *Macht* und in der Demütigung *seine ganze messianische Größe.* Sind nicht alle Worte, die Christus während seines Todeskampfes auf Golgota ausstieß, besonders jene, die sich auf die Urheber der Kreuzigung beziehen, ein Beweis für diese Größe: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun"?[70] Denen, die an den Leiden Christi teilhaben, prägen sich diese Worte mit der Kraft eines höchsten Vorbildes ein. Das Leiden ist auch ein Aufruf, die sittliche Größe des Menschen, seine *geistige Reife* zu bezeugen. Das haben die Märtyrer und Bekenner Christi in den verschiedenen Generationen getan, getreu den Worten: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können".[71]
Die Auferstehung Christi hat „die Herrlichkeit der zukünftigen Zeit" offenbar gemacht und zugleich „den Ruhm des Kreuzes" bestätigt: jene *Herrlichkeit, die im Leiden Christi selbst enthalten ist* und die sich oftmals im Leiden des Menschen als Ausdruck seiner geistigen Größe widergespiegelt hat und noch widerspiegelt. Man muß von dieser Herrlichkeit Zeugnis geben, nicht nur für die Märtyrer des Glaubens, sondern auch für zahlreiche andere Menschen, die – manchmal ohne Glauben an Christus – leiden und ihr Leben für die Wahrheit und für eine gerechte Sache hingeben. In den Leiden all dieser Menschen wird die hohe Würde des Menschen in besonderer Weise bestätigt.

23. Das Leiden ist stets *eine Prüfung* – manchmal eine recht harte Prüfung –, der die Menschheit unterzogen wird. Aus den Paulusbriefen spricht wiederholt zu uns jenes evangelische *Paradox von der Schwachheit und der Stärke,* das der Apostel ganz besonders an sich selbst erfahren hat und das mit ihm alle jene erleben, die an den Leiden Christi teilhaben. Er schreibt im zweiten Korintherbrief: „Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt".[72] Im zweiten Brief an Timotheus lesen wir: „Darum muß ich auch dies alles erdulden; aber ich schäme mich nicht, denn ich weiß, wem ich Glauben geschenkt habe".[73] Und im Philipperbrief heißt es sogar: *„Alles vermag ich durch ihn,* der mir Kraft gibt".[74]

Wer teilhat an den Leiden Christi, hat das Ostergeheimnis des Kreuzes und der Auferstehung vor Augen, bei dem Christus in einer ersten Phase bis zu den letzten Grenzen menschlicher Schwachheit und Ohnmacht herabsteigt; denn er stirbt angenagelt an ein Kreuz. Wenn sich aber in dieser *Schwachheit* zugleich seine *Erhöhung* vollzieht, die durch die Kraft der Auferstehung bestätigt wird, bedeutet das, daß die Schwachheit aller menschlichen Leiden von derselben Macht Gottes, die sich im Kreuz Christi offenbart hat, durchdrungen werden kann. In dieser Sicht heißt *leiden* besonders *empfänglich und offen werden für das Wirken der heilbringenden Kräfte Gottes,* die der Menschheit in Christus dargeboten werden. In ihm hat Gott bekräftigt, daß er besonders durch das Leiden handeln will, das Schwachheit und Entäußerung des Menschen ist; gerade in dieser Schwachheit und Entäußerung will er seine Macht offenbaren. So läßt sich auch die Empfehlung des ersten Petrusbriefes erklären: „Wenn er aber leidet, weil er Christ ist, dann soll er sich nicht schämen, sondern Gott verherrlichen, indem er sich zu diesem Namen bekennt".[75]
Im Römerbrief wird der Apostel Paulus noch ausführlicher über das Thema der „Kraft, die aus der Schwachheit kommt", sprechen, über diese *geistige Abhärtung* des Menschen inmitten von Prüfungen und Bedrängnissen, die zur besonderen Berufung derer gehören, die an den Leiden Christi teilhaben. „Wir rühmen uns ebenso unserer Bedrängnis; denn wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber läßt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist".[76] Im Leiden ist somit ein besonderer *Ruf zur Tugend* enthalten, die der Mensch von sich her üben soll. Es ist die Tugend der Ausdauer im Ertragen all dessen, was stört und weh tut. Wenn der Mensch so handelt, findet er zur Hoffnung, welche in ihm die Überzeugung aufrechterhält, daß das Leiden ihn nicht überwältigen, ihn nicht seiner Menschenwürde, verbunden mit dem Wissen um den Sinn des Lebens, berauben wird. Eben dieser Sinn offenbart sich ihm zusammen mit dem *Wirken der Liebe Gottes,* die das höchste Geschenk des Heiligen Geistes ist. Während er an dieser Liebe teilhat, findet sich der Mensch letztlich im Leiden selbst wieder: Er findet „das Leben" wieder, von dem er glaubte, er habe es wegen des Leidens „verloren".[77]

24. Doch die Erfahrungen des Apostels, der an den Leiden Christi teilhat, gehen noch weiter. Im Kolosserbrief

lesen wir die Worte, die gleichsam den letzten Abschnitt seines geistlichen Weges angesichts des Leidens bilden. Paulus schreibt dort: „Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, *ergänze ich* in meinem irdischen Leben das, *was an den Leiden Christi noch fehlt*".[78] Und in einem anderen Brief fragt er die Empfänger: „Wißt ihr nicht, daß euer Leiber Glieder Christi sind?".[79]

Im Ostergeheimnis hat Christus *die Verbundenheit mit dem Menschen in der Gemeinschaft der Kirche* eingeleitet. Das Geheimnis der Kirche kommt darin zum Ausdruck, daß schon in der Taufe, die mit Christus verbindet, und dann durch sein Opfer – auf sakramentale Weise durch die Eucharistie – die Kirche fortwährend als Leib Christi geistlich auferbaut wird. In diesem Leib will Christus mit allen Menschen verbunden sein, und er ist es ganz besonders mit denen, die leiden. Die angeführten Worte aus dem Kolosserbrief bezeugen den außergewöhnlichen Charakter dieser Verbundenheit: Denn *wer in Verbundenheit mit Christus leidet* – so wie der Apostel Paulus seine „Bedrängnis" in Verbundenheit mit Christus ertrug –, schöpft nicht nur aus Christus jene Kraft, von der oben die Rede war, sondern er „ergänzt" auch durch sein Leiden, „was an den Leiden Christi noch fehlt". In diesem biblischen Bild wird in besonderer Weise die Wahrheit vom *schöpferischen Charakter des Leidens* hervorgehoben. Das Leiden Christi hat das Gut der Erlösung der Welt erwirkt. Dieses Gut ist in sich unerschöpflich und grenzenlos. Kein Mensch vermag ihm etwas hinzuzufügen. Zugleich jedoch hat Christus im Geheimnis der Kirche als seines Leibes gewissermaßen sein Erlöserleiden jedem anderen Leiden des Menschen geöffnet. Insofern der Mensch – an jedem Ort der Welt und in jeder Zeit der Geschichte – an den Leiden Christi teilhat, *ergänzt er auf seine Weise jenes Leiden,* durch das Christus die Erlösung der Welt vollbracht hat.

Soll das heißen, die von Christus vollbrachte Erlösung sei noch nicht vollständig? Nein. Es bedeutet nur, daß die aus sühnender Liebe erwirkte Erlösung *ständig offen bleibt für jede Liebe, die in menschlichem Leiden* ihren Ausdruck findet. In dieser Dimension – in der Dimension der Liebe – vollzieht sich die bereits bis ins letzte vollzogene Erlösung gewissermaßen unaufhörlich. Christus hat die Erlösung vollständig und bis ans Ende vollbracht; zugleich aber hat er sie nicht abgeschlossen: In dem Erlöserleiden, durch das sich die Erlösung der Welt vollzog, hat sich Christus von Anfang an jedem menschlichen Leiden geöffnet und öffnet sich ihm noch ständig. Ja, es scheint zum *Wesen selbst des erlösenden Leidens Christi* zu gehören, daß es fortwährend ergänzt werden will.

Auf diese Weise, mit einer solchen Öffnung für alles menschliche Leiden, hat Christus durch sein eigenes Leiden die Erlösung der Welt vollbracht. Und obgleich die Erlösung durch das Leiden Christi in ihrer ganzen Fülle vollbracht worden ist, lebt sie zugleich und schreitet sie gleichsam fort in der Geschichte des Menschen. Sie lebt und entfaltet sich als Leib Christi, als die Kirche, und in dieser Dimension ergänzt jedes menschliche Leiden das Leiden Christi kraft der Einheit mit ihm in der Liebe. Es ergänzt dieses Leiden, *so wie die Kirche das Erlösungswerk Christi ergänzt.* Das Geheimnis der Kirche – jenes Leibes, der in sich den gekreuzigten und auferstandenen Leib Christi ergänzt – gibt zugleich den Raum an, in welchem die Leiden der Menschheit die Leiden Christi ergänzen. Allein in dieser Umgebung und in dieser Dimension der Kirche, des Leibes Christi, der sich unablässig in Raum und Zeit entwickelt, kann man daran denken und von dem sprechen, „was an den Leiden Christi noch fehlt". Auch der Apostel stellt dies klar heraus, wenn er schreibt: „*Für den Leib Christi, die Kirche,* ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt." Gerade *die Kirche,* die unaufhörlich aus den unbegrenzten Quellen der Erlösung schöpft und diese in das Leben der Menschheit einführt, *ist die Dimension,* in der das erlösende Leiden Christi ständig vom Leiden des Menschen ergänzt werden kann. Darin wird auch die gottmenschliche Natur der Kirche deutlich. Das Leiden scheint in gewisser Weise an den Merkmalen dieser Natur Anteil zu haben. Deshalb besitzt es auch in den Augen der Kirche einen besonderen Wert. Es ist ein Gut, vor dem sich die Kirche voll Verehrung, in der ganzen Tiefe ihres Glaubens an die Erlösung, verneigt. Sie verneigt sich zugleich in der ganzen Tiefe jenes Glaubens, mit dem sie in sich selbst das unaussprechliche Geheimnis des Leibes Christi umfängt.

VI. Das Evangelium vom Leiden

25. Die Zeugen des Kreuzes und der Auferstehung Christi haben der Kirche und der Menschheit ein besonderes Evangelium vom Leiden überliefert. Der Erlöser selbst hat dieses Evangelium zuerst mit seinem eigenen Leiden geschrieben, das er aus Liebe auf sich genommen hat, damit der Mensch „nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat".[80] Dieses Leiden ist zusammen mit dem lebendigen Wort seiner Unterweisung zu einer reichen Quelle für alle jene geworden, die in der ersten Generation seiner Jünger und Bekenner und dann in den Generationen der nachfolgenden Jahrhunderte an den Leiden Jesu teilgenommen haben. Es ist vor allem tröstlich – und entspricht genau der geschichtlichen Wahrheit und der Darstellung der Evangelien – sehen zu können, wie an der Seite Christi, in einer ganz innigen und betonten Nähe zu ihm, immer seine Mutter steht und in beispielhafter Weise *mit ihrem ganzen Leben* Zeugnis ablegt für dieses besondere Evangelium vom Leiden. In Maria ballen sich zahlreiche tiefe Leiden in einer solchen Dichte zusammen, daß diese nicht nur ihren unerschütterlichen Glauben beweisen, sondern ebenso einen Beitrag zur Erlösung aller darstellen. Seit jenem geheimnisvollen Zwiegespräch mit dem Engel erblickt sie ja in ihrer Aufgabe als Mutter die „Berufung", an der Sendung ihres Sohnes in einzigartiger und unwiederholbarer Weise teilzunehmen. Und dies wird ihr sehr schnell von den Ereignissen bestätigt, welche die Geburt Jesu in Betlehem begleiten, dann auch von der ausdrücklichen Ankündigung des greisen Simeon, der von

einem Schwert sprach, so scharf, daß es ihre Seele durchbohren werde, und schließlich von den Sorgen und Entbehrungen der eiligen Flucht nach Ägypten, die vom grausamen Beschluß des Herodes veranlaßt wird.
Nach den Ereignissen des verborgenen und des öffentlichen Lebens ihres Sohnes, an denen sie zweifellos mit großer Feinfühligkeit teilnahm, erreichte das Leiden Marias dann auf dem Kalvarienberg, vereint mit dem Leiden Jesu, einen Höhepunkt, wie er schon vom rein menschlichen Standpunkt aus in seiner Größe nur sehr schwer vorstellbar ist, der aber auf geheimnisvolle und übernatürliche Weise ganz gewiß fruchtbar wurde für das Heil der Welt. Dieser Gang zum Kalvarienberg, ihr „Stehen" zu Füßen des Kreuzes zusammen mit dem Lieblingsjünger waren eine völlig einzigartige Teilnahme am Erlösertod des Sohnes, so wie die Worte, die sie von seinen Lippen vernehmen konnte, gleichsam die feierliche Übergabe dieses besonderen Evangeliums waren, das sie der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen verkündigen sollte.
Indem Maria durch ihre *Gegenwart* Zeugin des Leidens ihres Sohnes wurde und durch ihr *Mitleid* daran teilhatte, bot sie einen ganz besonderen Beitrag zum Evangelium vom Leiden, indem sie im voraus das Wort des Paulus verwirklichte, das ich zu Beginn zitiert habe. Sie hat tatsächlich ein ganz besonderes Anrecht darauf, von sich sagen zu können, daß sie an ihrem Leib – wie schon in ihrem Herzen – ergänze, was an den Leiden Christi noch fehlt.
Im Lichte des unvergleichlichen Beispiels Christi, das sich mit einzigartiger Klarheit im Leben seiner Mutter widerspiegelt, wird das Evangelium vom Leiden durch die Erfahrung und das Wort des Apostels zu einer unerschöpflichen *Quelle für die immer neuen Generationen,* die in der Geschichte der Kirche einander ablösen. Evangelium vom Leiden besagt nicht nur die Gegenwart des Leidens im Evangelium als eines der Themen der Frohen Botschaft, sondern außerdem die *Offenbarung der heilbringenden Kraft und Bedeutung des Leidens* im messianischen Sendungsauftrag Christi und auch in der Sendung und Berufung der Kirche.
Christus hat seinen Zuhörern die *Notwendigkeit des Leidens nicht verborgen.* Er sagte ganz klar: „Wer mein Jünger sein will ..., nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach".[81] An seine Jünger richtete er sittliche Forderungen, die sich nur unter „Selbstverleugnung"[82] erfüllen lassen. Der Weg, der zum Himmelreich führt, ist „eng und schmal"; Christus stellt ihn dem „breiten und geräumigen" Weg gegenüber, der jedoch ins Verderben führt.[83]
Christus sprach auch mehrmals davon, daß seine Jünger und Bekenner *vielfältige Verfolgungen erleiden* würden, was bekanntlich nicht bloß in den ersten Jahrhunderten des Lebens der Kirche unter römischer Herrschaft eingetreten ist, sondern in verschiedenen Geschichtsepochen und an verschiedenen Stellen der Erde – auch in unseren Tagen – geschehen ist und noch geschieht.
Hier einige Worte Christi zu diesem Thema: „Man wird euch festnehmen und euch verfolgen. Man wird euch um meines Namens willen den Gerichten der Synagogen übergeben, ins Gefängnis werfen und vor Könige und Statthalter bringen. Dann werdet ihr *Zeugnis ablegen* können. Nehmt euch fest vor, nicht im voraus für eure Verteidigung zu sorgen; denn ich werde euch die Worte und die Weisheit eingeben, so daß alle eure Gegner nicht dagegen ankommen und nichts dagegen sagen können. Sogar eure Eltern und Geschwister, eure Verwandten und Freunde werden euch ausliefern, und manche von euch wird man töten. Ihr werdet *um meines Namens willen* von allen gehaßt werden. Und doch wird euch kein Haar gekrümmt werden. Wenn ihr standhaft bleibt, werdet ihr das Leben gewinnen".[84]

Das Evangelium vom Leiden spricht zunächst an verschiedenen Stellen vom Leiden „für Christus", „um Christi willen", und dies mit Jesu eigenen Worten oder auch mit den Worten seiner Apostel. Der Meister verbirgt nicht vor seinen Jüngern und Anhängern die Aussicht auf ein solches Leiden, sondern eröffnet sie ihnen mit allem Freimut, wobei er zugleich auf die übernatürlichen Kräfte hinweist, die ihnen inmitten von Verfolgung und Drangsal „um seines Namens willen" beistehen werden. Diese werden zugleich *ein besonderer Erweis* der Ähnlichkeit mit Christus und ihrer Verbundenheit mit ihm sein. „Wenn die Welt euch haßt, dann wißt, daß sie mich schon vor euch gehaßt hat ... Aber weil ihr nicht von der Welt stammt, sondern weil ich euch aus der Welt erwählt habe, darum haßt euch die Welt ... Der Sklave ist nicht größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen ... Das alles werden sie euch um meines Namens willen antun; denn sie kennen den nicht, der mich gesandt hat".[85] „Dies habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt seid ihr in Bedrängnis; aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt".[86]
Dieses erste Kapitel des Evangeliums vom Leiden, das von den Verfolgungen, von der Drangsal um Christi willen spricht, enthält *eine besondere Aufforderung zu Mut und Tapferkeit,* die von der Botschaft der Auferstehung getragen ist. Christus hat durch seine Auferstehung die Welt endgültig überwunden; wegen ihrer Beziehung zu Passion und Tod überwand er die Welt zugleich aber auch durch sein Leiden. Ja, das Leiden ist in einzigartiger Weise in jenen Sieg über die Welt einbezogen, der in der Auferstehung offenbar geworden ist. Christus bewahrt an seinem auferstandenen Leib die Wundmale der Kreuzigung an den Händen, den Füßen und an der Seite. Durch die Auferstehung offenbart er *die siegreiche Kraft des Leidens* und will die Überzeugung von dieser Kraft denen ins Herz senken, die er zu seinen Aposteln auserwählt hat, wie auch denen, die er ständig erwählt und aussendet. Der Apostel Paulus wird sagen: „So werden alle, die in der Gemeinschaft mit Christus Jesus ein frommes Leben führen wollen, verfolgt werden".[87]

26. Wenn das erste große Kapitel des Evangeliums vom Leiden im Laufe der Generationen von denen geschrieben wird, die um Christi willen Verfolgungen leiden, so spielt sich daneben im Gang der Geschichte ein anderes großes Kapitel dieses Evangeliums ab. Dieses schreiben all jene, *die zusammen mit Christus leiden,* indem sie ihre persönli-

chen menschlichen Leiden mit seinem heilbringenden Leiden vereinen. In ihnen erfüllt sich, was die ersten Zeugen der Passion und Auferstehung über die Teilhabe an den Leiden Christi gesagt und geschrieben haben. In ihnen erfüllt sich also das Evangelium vom Leiden; zugleich schreibt jeder von ihnen an diesem Evangelium gewissermaßen weiter: Er schreibt es und verkündet es der Welt, er verkündet es seiner Umgebung und den Menschen seiner Zeit.

Über Jahrhunderte und Generationen hinweg hat sich immer wieder herausgestellt, daß *Leiden eine besondere Kraft in sich birgt,* die den Menschen innerlich *Christus nahebringt,* eine besondere Gnade also. Ihr verdanken viele Heilige, wie zum Beispiel der hl. Franziskus, der hl. Ignatius von Loyola u. a., ihre tiefe Umkehr. Frucht einer solchen Umkehr ist nicht nur die Tatsache, daß der Mensch die Heilsbedeutung des Leidens entdeckt, sondern vor allem, daß er im Leiden ein ganz neuer Mensch wird. Er entdeckt gleichsam *einen neuen Maßstab für sein ganzes Leben und für seine Berufung.* Diese Entdeckung ist eine besondere Bestätigung für die Größe des Geistes, der im Menschen auf unvergleichliche Weise den Leib überragt. Wenn dieser Leib schwerkrank ist und völlig daniederliegt, wenn der Mensch gleichsam unfähig zum Leben und Handeln geworden ist, treten seine *innere Reife und geistige Größe* um so mehr hervor und bilden eine eindrucksvolle Lehre für die gesunden und normalen Menschen.

Diese innere Reife und geistige Größe im Leiden sind gewiß *Frucht einer echten Umkehr* und eines besonderen Zusammenwirkens mit der Gnade des gekreuzigten Erlösers. Er selbst ist es, der durch seinen Geist der Wahrheit, den Tröstergeist, mitten in den menschlichen Leiden wirksam ist. Er verändert gleichsam den Kern des geistlichen Lebens, indem er dem leidenden Menschen einen Platz in seiner Nähe zuweist. *Er lehrt* – als Meister und Seelenführer – den leidenden Bruder und die leidende Schwester *diesen wundersamen Austausch,* der sich im Herzen des Erlösungsgeheimnisses vollzieht. An sich ist das Leiden eine Erfahrung von Übel. Christus hat daraus jedoch die festeste Grundlage für das endgültig Gute gemacht, das heißt, für das Gut des ewigen Heiles. Mit seinem Leiden am Kreuz hat Christus die Wurzeln des Übels selbst erreicht: die Wurzeln der Sünde und des Todes. Er hat den Urheber des Bösen, den Satan, und seine dauernde Auflehnung gegen den Schöpfer besiegt. Vor dem leidenden Bruder und der leidenden Schwester *erschließt Christus die Horizonte des Gottesreiches* und breitet sie schrittweise vor ihnen aus: eine zu ihrem Schöpfer bekehrte Welt, eine von der Sünde befreite Welt, die auf der heilbringenden Macht der Liebe aufbaut. Langsam, aber wirksam führt Christus den leidenden Menschen in diese Welt, in dieses Reich des Vaters ein, und dies gleichsam von der Mitte seines Leidens selbst her. Denn das Leiden kann nicht mit Hilfe einer Gnade von außen, sondern nur *von innen her verwandelt* und verändert werden. Durch sein eigenes heilbringendes Leiden ist Christus ganz in der Mitte eines jeden menschlichen Leidens zugegen und vermag von dorther mit der Macht seines Geistes der Wahrheit, seines Tröstergeistes, zu wirken.

Aber mehr noch: Der göttliche Erlöser will die Seele jedes Leidenden auch durch das Herz seiner heiligsten Mutter erreichen, die von allen als erste und am vollkommensten erlöst worden ist. Gleichsam als Fortführung jener Mutterschaft, die ihm durch den Heiligen Geist das Leben geschenkt hatte, verlieh Christus in seinem Sterben der Jungfrau Maria *eine neue Mutterschaft* – geistig und allumfassend – über alle Menschen, damit jeder auf seiner Pilgerschaft im Glauben zusammen mit Maria ihm ganz eng verbunden bleibe bis zum Kreuz und jedes Leiden, durch die Kraft dieses Kreuzes erneuert, von einer Schwäche des Menschen zu einer Kraft Gottes werde.

Dieser innere Prozeß vollzieht sich jedoch nicht immer auf die gleiche Weise. Oft ist sein Beginn und erster Verlauf mit Schwierigkeiten verbunden. Schon der Ausgangspunkt ist unterschiedlich, verschieden ist die Bereitschaft, die der Mensch bei seinem Leiden zeigt. Man darf jedoch voraussetzen, daß jeder fast immer mit einem *typisch menschlichen Protest und mit der Frage nach dem „Warum"* in sein Leiden eintritt. Ein jeder fragt sich nach dem Sinn des Leidens und sucht auf seiner menschlichen Ebene eine Antwort auf diese Frage. Gewiß richtet er diese Frage auch wiederholt an Gott und an Christus. Darüber hinaus kann er nicht übersehen, daß derjenige, an den er seine Frage richtet, auch selbst leidet und ihm *vom Kreuz herab, aus der Mitte seines eigenen Leidens her, antworten* will. Doch manchmal braucht es Zeit, sogar lange Zeit, bis diese Antwort innerlich wahrgenommen werden kann. Denn Christus antwortet nicht direkt, und er antwortet nicht in abstrakter Weise auf diese Frage des Menschen nach dem Sinn des Leidens. Der Mensch hört seine rettende Antwort erst, wenn er selbst mehr und mehr an den Leiden Christi teilnimmt.

Die Antwort, die er durch diese Teilhabe auf dem Weg der inneren Begegnung mit dem Meister erhält, ist ihrerseits *mehr als eine nur abstrakte Antwort* auf die Frage nach dem Sinn des Leidens. Sie ist in der Tat vor allem ein Ruf. Sie ist eine Berufung. Christus erklärt nicht in abstrakter Weise die Gründe des Leidens, sondern sagt vor allem: „Folge mir"! Komm! Nimm mit deinem Leiden teil an dem Werk der Erlösung der Welt, die durch mein Leiden vollbracht wird! Durch mein Kreuz! Während der Mensch *sein Kreuz auf sich nimmt* und sich dabei geistig mit dem Kreuz Christi vereint, enthüllt sich vor ihm mehr und mehr der heilbringende Sinn seines Leidens. Der Mensch findet diesen Sinn nicht auf seiner menschlichen Ebene, sondern auf der Ebene des Leidens Christi. Zugleich aber *steigt* der heilbringende Sinn des Leidens von der Ebene Christi *auf die Ebene des Menschen herab* und wird gleichsam zu seiner persönlichen Antwort. Nun findet der Mensch in seinem Leiden inneren Frieden und sogar geistliche Freude.

27. Von solcher Freude spricht der Apostel im Kolosserbrief: „Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch

ertrage".[88] Quelle der Freude wird die *Überwindung des Gefühls von der Nutzlosigkeit des Leidens,* eines Gefühls, das mitunter sehr stark im menschlichen Leiden verwurzelt ist. Das Leiden verzehrt nicht nur den Menschen innerlich, sondern macht ihn wohl auch zu einer Last für die anderen. Der Mensch sieht sich dazu verurteilt, von den anderen Hilfe und Beistand zu erhalten, und kommt sich selbst zugleich als unnütz vor. Die Entdeckung des heilbringenden Sinnes eines Leidens in Gemeinschaft mit Christus *verwandelt dieses niederdrückende Gefühl.* Der Glaube an die Teilhabe an den Leiden Christi bringt die innere Gewißheit mit sich, daß der leidende Mensch „ergänzt, was an den Leiden Christi noch fehlt"; daß er in der geistlichen Dimension des Erlösungswerkes wie Christus *dem Heil seiner Brüder und Schwestern dient.* Damit ist er also nicht nur den anderen nützlich, sondern erfüllt zudem noch einen unersetzlichen Dienst. Im Leib Christi, der vom Kreuz des Erlösers her unaufhörlich wächst, ist gerade das vom Opfergeist Christi durchdrungene Leiden der *unersetzliche Mittler und Urheber der für das Heil der Welt unerläßlichen Güter.* Mehr als alles andere bahnt es der Gnade den Weg, die die menschlichen Seelen verwandelt. Mehr als alles andere läßt es in der Geschichte der Menschheit die Kräfte der Erlösung gegenwärtig werden. In jenem „kosmischen" Kampf zwischen den eistigen Kräften von Gut und Böse, von dem der Epheserbrief spricht[89], bilden die mit dem Erlöserleiden Christi verbundenen Leiden des Menschen *eine besondere Unterstützung für die Kräfte des Guten,* weil sie dem Sieg dieser heilbringenden Kräfte den Weg eröffnen.
Darum sieht die Kirche in allen leidenden Brüdern und Schwestern Christi gleichsam *vielfältige Träger seiner übernatürlichen Kraft.* Wie oft wenden sich die Hirten gerade an sie und suchen bei ihnen Hilfe und Stütze! Das Evangelium vom Leiden wird ununterbrochen geschrieben und spricht ständig mit den Worten dieses seltsamen Paradoxes: Die Quellen göttlicher Macht entspringen gerade inmitten menschlicher Schwachheit. Wer an den Leiden Christi teilhat, bewahrt in seinen Leiden einen ganz besonderen Teil *des unendlichen Schatzes* der Erlösung der Welt und kann ihn mit den anderen teilen. Je mehr der Mensch von der Sünde bedroht ist, je drückender die Strukturen der Sünde sind, welche die heutige Welt in sich trägt, um so größer ist die Ausdruckskraft, die das menschliche Leiden besitzt, und um so dringender fühlt die Kirche die Notwendigkeit, sich um des Heiles der Welt willen an die menschlichen Leiden zu wenden.

VII. Der barmherzige Samariter

28. Zum Evangelium vom Leiden gehört auch in enger Verbindung das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Durch dieses Gleichnis wollte Christus Antwort geben auf die Frage: „Wer ist mein Nächster?".[90] Denn von den drei Passanten auf der Straße von Jerusalem nach Jericho, wo ein Mann, von Räubern ausgeplündert und niedergeschlagen, halbtot auf der Erde lag, zeigte gerade jener aus Samaria, daß für den Unglücklichen er *in Wahrheit der „Nächste"* war. *„Nächster"*, das will zugleich sagen: derjenige, der das Gebot der Nächstenliebe erfüllte. Zwei andere Männer kamen ebenfalls diese Straße entlang; einer war ein Priester, der andere ein Levit; aber „beide sahen ihn und gingen weiter". Der Samariter hingegen „sah ihn und hatte Mitleid. Er ging zu ihm hin, goß Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn".[91] Und ehe er abreiste, vertraute er dem Wirt fürsorglich die Pflege des leidenden Mannes an, wobei er sich verpflichtete, die anfallenden Kosten zu bezahlen.

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter gehört zum Evangelium vom Leiden. Es zeigt in der Tat, wie die Beziehung eines jeden von uns zu seinem leidenden Nächsten sein sollte. Es ist uns nicht erlaubt, gleichgültig „weiterzugehen", sondern wir müssen bei ihm „stehenbleiben". Ein barmherziger Samariter ist *jeder Mensch, der vor dem Leiden eines Mitmenschen, was auch immer es sein mag, innehält.* Dieses Innehalten bedeutet nicht Neugier, sondern Bereitschaft. Es öffnet sich gleichsam eine gewisse innere Bereitschaft des Herzens, die auch ihren emotionalen Ausdruck hat. Ein guter Samariter ist *jeder Mensch, der für das Leiden des anderen empfänglich ist,* der Mensch, der beim Unglück des Nächsten „Mitleid empfindet". Wenn Christus, der das Innere des Menschen kennt, diese Gefühlsregung hervorhebt, will er damit sagen, daß sie für unser ganzes Verhalten dem Leiden des anderen gegenüber wichtig ist. Wir müssen also in uns jene Empfindsamkeit des Herzens pflegen, wie sie das *Mitleid* für einen Leidenden bezeugt. Manchmal bleibt dieses Mitleid der einzige oder der wichtigste Ausdruck unserer Liebe zu einem leidenden Menschen und der Solidarität mit ihm.
Doch der barmherzige Samariter im Gleichnis Christi bleibt nicht bei Mitgefühl und Mitleid stehen. Sie werden für ihn Ansporn zu einem Handeln, das dem verletzten Menschen Hilfe bringen soll. Ein barmherziger Samariter ist also letztlich, *wer Hilfe im Leiden bringt, wie beschaffen auch immer es sein mag.* Wirksame Hilfe, soweit es möglich ist. Dafür setzt er sein Herz ein; doch er spart auch nicht mit materiellen Mitteln. Man kann sagen, er gibt sich selbst, sein eigenes „Ich", indem er dieses „Ich" dem anderen öffnet. Wir berühren hier einen der Schlüsselpunkte der ganzen christlichen Anthropologie. Der Mensch kann „sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden".[92] Ein barmherziger Samariter ist *der zu dieser Selbsthingabe fähige Mensch.*

29. Dem Gleichnis des Evangeliums zufolge könnte man sagen, daß das Leiden, welches unter so vielen verschiedenen Formen in unserer Menschenwelt vorhanden ist, auch dazu dienen soll, *im Menschen die Liebe zu wecken,* eben jene uneigennützige Hingabe des eigenen „Ich" zugunsten der anderen, der leidenden Menschen. Die Welt des menschlichen Leidens fordert sozusagen unaufhörlich eine andere Welt: die Welt der menschlichen Liebe; und jene uneigennützige Liebe, die in seinem Herzen und in seinem Handeln erwacht, verdankt der Mensch in gewis-

sem Sinne dem Leiden. Der Mensch als „Nächster" kann im Namen der grundlegenden menschlichen Solidarität und erst recht im Namen der Nächstenliebe nicht gleichgültig am Leiden des anderen vorübergehen. Er muß „innehalten", „Mitleid haben" und handeln wie der Samariter im Gleichnis des Evangeliums. Das Gleichnis bringt *eine zutiefst christliche,* zugleich aber ganz allgemein *menschliche Wahrheit* zum Ausdruck. Nicht ohne Grund wird auch in der Alltagssprache jede Tat zugunsten von leidenden und hilfsbedürftigen Menschen als Werk „eines barmherzigen Samariters" bezeichnet.

Diese Tätigkeit nimmt im Laufe der Jahrhunderte *institutionell organisierte Formen* an und bildet einen eigenen Arbeitsbereich in *verschiedenen Berufszweigen.* Wie sehr entsprechen doch die Berufe des Arztes, der Krankenschwester oder ähnliche der Tat des „barmherzigen Samariters". Im Hinblick auf den darin verborgenen „evangelischen Gehalt" sind wir geneigt, hierbei mehr an eine Berufung als an einen bloßen Beruf zu denken. Die Institutionen, die im Lauf der Generationen einen „Samariter"-Dienst leisteten, haben in unserer Zeit eine noch stärkere Entwicklung und Spezialisierung erfahren. Das beweist ohne Zweifel, daß der heutige Mensch mit immer mehr Aufmerksamkeit und mit geschärftem Blick vor den Leiden des Nächsten innehält und sie immer besser zu verstehen oder sogar zu verhüten sucht. Er besitzt auf diesem Gebiet auch eine immer größere Fähigkeit und Spezialisierung. Wenn wir das alles betrachten, können wir sagen, das Gleichnis vom Samariter im Evangelium ist *ein wesentlicher Bestandteil sittlicher Kultur und menschlicher Zivilisation schlechthin* geworden. Und wenn wir an all die Menschen denken, die durch ihr Wissen und ihre Fähigkeiten dem leidenden Nächsten vielfältige Dienste leisten, müssen wir ihnen Worte der Anerkennung und Dankbarkeit aussprechen.

Diese Worte schließen alle ein, die ihren Dienst am leidenden Nächsten in uneigennütziger Weise vollbringen, indem sie *sich freiwillig zur Hilfeleistung nach Art des „barmherzigen Samariters" zur Verfügung stellen* und diesem Anliegen alle Zeit und Kraft widmen, die ihnen neben ihrer beruflichen Arbeit noch zur Verfügung stehen. Eine solche spontane Tätigkeit nach Art des „barmherzigen Samariters" oder karitative Tätigkeit kann ein sozialer Dienst genannt werden; sie läßt sich aber auch als *Apostolat* bezeichnen, und zwar immer dann, wenn sie Motiven entspringt, die eindeutig auf das Evangelium zurückgehen, und besonders, wenn sie in Verbindung mit der Kirche oder einer anderen christlichen Gemeinschaft geschieht. Die freiwillige Tätigkeit als „barmherziger Samariter" wird in entsprechenden *Gruppen* oder in zu diesem Zweck geschaffenen *Organisationen* verwirklicht. In solcher Form zu wirken ist sehr wichtig, besonders wenn es darum geht, größere Aufgaben zu übernehmen, die Zusammenarbeit und den Einsatz technischer Mittel erfordern. Nicht weniger wertvoll ist auch die Tätigkeit des einzelnen, besonders der Personen, die jeweils am besten auf die verschiedenen Arten menschlichen Leidens eingestellt sind, denen nur individuell und persönlich Hilfe gebracht werden kann. *Familienhilfe* schließlich umfaßt die Taten der Nächstenliebe, die den Angehörigen der eigenen Familie erwiesen werden, wie auch die gegenseitige Hilfe der Familien untereinander.
Es ist kaum möglich, hier sämtliche Arten und die verschiedenen Bereiche von „Samariter"-Tätigkeit aufzuzählen, die es in Kirche und Gesellschaft gibt. Man muß anerkennen, daß sie sehr zahlreich sind, und sich darüber freuen, daß hierdurch *die sittlichen Grundwerte,* wie die Werte der menschlichen Solidarität und der christlichen Nächstenliebe, das Bild des sozialen Lebens und der zwischenmenschlichen Beziehungen formen und sich auf diesem Feld nachdrücklich gegen die verschiedenen Formen des Hasses, der Gewalt, der Grausamkeit, der Verachtung des Menschen oder auch der bloßen Gefühllosigkeit, der Gleichgültigkeit dem Nächsten und seinen Leiden gegenüber wenden.

Außerordentliche *Bedeutung* kommt hier den *richtigen Haltungen* zu, die *in der Erziehung* zum Tragen kommen sollen. Familie und Schule sowie die anderen Erziehungseinrichtungen müssen, schon allein aus humanitären Gründen, beharrlich auf die Weckung und Schärfung jener Feinfühligkeit gegenüber dem Nächsten und seinem Leiden hinwirken, zu deren Symbol die Gestalt des Samariters aus dem Evangelium geworden ist. Dasselbe muß natürlich die Kirche tun, indem sie sich, wenn möglich, noch tiefer mit den Motiven befaßt, die Christus in seinem Gleichnis und im ganzen Evangelium niedergelegt hat. Die Botschaft des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter wie auch des ganzen Evangeliums ist vor allem folgende: Der Mensch muß sich *in erster Person dazu aufgerufen* fühlen, die Liebe im Bereich des Leidens zu bezeugen. Institutionen sind sehr wichtig und unentbehrlich; doch keine Institution vermag von sich aus das menschliche Herz, das menschliche Mitleid, die menschliche Liebe, die menschliche Initiative zu ersetzen, wenn es darum geht, dem Leiden des anderen zu begegnen. Das gilt für die körperlichen Leiden, aber noch mehr, wenn es sich um die vielfältigen moralischen Leiden handelt; vor allem, wenn die Seele leidet.

30. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das, wie gesagt, zweifellos zum Evangelium vom Leiden gehört, durchzieht zusammen mit diesem die Geschichte der Kirche und des Christentums, die Geschichte des Menschen und der Menschheit. Es beweist, daß die Offenbarung Christi von der Heilsbedeutung des Leidens sich *in keiner Weise mit einer passiven Haltung gleichsetzen* läßt. Ganz im Gegenteil. Das Evangelium ist die Verneinung von Passivität gegenüber dem Leiden. In diesem Bereich ist Christus selbst vor allem aktiv. Auf diese Weise verwirklicht er das messianische Programm seiner Sendung nach den Worten des Propheten: „Der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des

Herrn ausrufe".[93] Christus erfüllt dieses *messianische Programm* seiner Sendung über alle Maßen: Er zieht umher, „um Gutes zu tun",[94] und das Gute seiner Werke leuchtet vor allem angesichts menschlicher Leiden auf. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter steht in tiefstem Einklang mit dem Verhalten Christi selbst.

Dieses Gleichnis findet schließlich wegen seines wesentlichen Inhalts Eingang in die ergreifenden Worte über das Weltgericht, die Matthäus in seinem Evangelium anführt: „Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist. Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht".[95] Den Gerechten, die fragen, wann sie ihm denn all das getan hätten, wird der Menschensohn antworten: „Amen, ich sage euch: *Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan*".[96] Der umgekehrte Spruch wird jene treffen, die sich anders verhalten haben: „Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan".[97]
Man könnte die Aufzählung der Leiden, die menschliches Mitleid und Hilfe gefunden haben oder auch nicht, gewiß noch verlängern. Die beiden Teile der Botschaft Christi vom Weltgericht weisen eindeutig darauf hin, wie wesentlich es für jeden Menschen im Hinblick auf sein ewiges Leben ist, „innezuhalten" – wie der barmherzige Samariter es tat – beim Leiden des Nächsten, „Mitleid" mit ihm zu haben und schließlich ihm zu helfen. Im messianischen Programm Christi, zugleich Programm für das Reich Gottes, ist das Leiden dafür in der Welt, um Liebe zu wekken, um Werke der Nächstenliebe zu veranlassen und die gesamte menschliche Zivilisation in eine „Zivilisation der Liebe" zu verwandeln. In dieser Liebe verwirklicht sich die Heilsbedeutung des Leidens bis ins letzte und erreicht ihre endgültige Dimension. Die Worte Christi über das Weltgericht lassen uns das mit der ganzen Schlichtheit und Klarheit des Evangeliums verstehen.

Diese Worte über die Liebe, über die Werke der Liebe in Verbindung mit dem menschlichen Leiden lassen uns noch einmal *am Grunde aller menschlichen Leiden das erlösende Leiden Christi* entdecken. Christus sagt: „... das habt ihr mir getan". Er selber ist es, der in einem jeden die Liebe erfährt; er selber ist es, der die Hilfe empfängt, wenn diese ausnahmslos jedem Leidenden gewährt wird. Er selber ist in diesem Leidenden gegenwärtig; denn sein heilbringendes Leiden wurde ein für allemal jedem menschlichen Leiden geöffnet. Und alle, die leiden, sind ein für allemal dazu berufen, „Anteil an den Leiden Christi zu haben".[98] So wie alle dazu berufen wurden, durch ihr eigenes Leiden „zu ergänzen, was an den Leiden Christi noch fehlt".[99] Christus hat zugleich den Menschen gelehrt, *durch das Leiden Gutes zu wirken und dem Gutes zu tun, der leidet.* In diesem doppelten Aspekt hat er den Sinn des Leidens bis zum letzten enthüllt.

VIII. Schluß

31. Das ist der wahrhaft übernatürliche und zugleich menschliche Sinn des Leidens. Er ist *übernatürlich,* weil er im göttlichen Geheimnis der Erlösung der Welt wurzelt, und ist andererseits zutiefst *menschlich,* weil der Mensch in ihm sich selbst, sein Menschsein, seine Würde, seine Sendung wiederfindet.
Das Leiden gehört gewiß zum Geheimnis des Menschen. Aber vielleicht ist jenes nicht so stark wie er selber von diesem Geheimnis umgeben, das besonders undurchdringlich ist. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Wahrheit zum Ausdruck gebracht, daß „sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft aufklärt ... Denn *Christus,* der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe *dem Menschen den Menschen selbst voll kund* und erschließt ihm seine höchste Berufung".[100] Wenn sich diese Worte auf alles beziehen, was das Geheimnis des Menschen ausmacht, dann gewiß in ganz besonderer Weise *auf das menschliche Leiden.* Gerade in diesem Punkt ist es besonders *notwendig,* „den Menschen dem Menschen kundzumachen und ihm seine höchste Berufung zu erschließen". Es kann auch vorkommen – wie die Erfahrung zeigt –, daß dies besonders *dramatisch* ist. Wenn es jedoch bis auf den Grund geschieht und dann zum Licht eines menschlichen Lebens wird, ist es auch in besonderer Weise *beglückend.* „Durch Christus und in Christus also wird das Rätsel von Schmerz und Tod hell".[101]
Wir beschließen die vorliegende Betrachtung über das Leiden in dem Jahr, in welchem die Kirche das außerordentliche Jubiläumsjahr der Erlösung feiert.

Das Geheimnis der Erlösung der Welt ist auf wunderbare Weise *im Leiden verwurzelt,* und dieses findet seinerseits in jenem Geheimnis seinen höchsten und sichersten Bezugspunkt.
Wir wollen dieses Jahr der Erlösung in besonderer Verbundenheit mit allen Leidenden leben. Darum sollen unter dem Kreuz auf Kalvaria in geistiger Weise alle Leidenden zusammenkommen, die an Christus glauben, vor allem jene, die gerade wegen ihres Glaubens an den Gekreuzigten und Auferstandenen zu leiden haben: Das Opfer ihres Leiden soll uns der Erfüllung der Gebete des Heilands für die Einheit aller[102] näherbringen. Dorthin sollen alle Menschen guten Willens kommen; denn am Kreuz hängt der „Erlöser des Menschen", der Mann der Schmerzen, der die leiblichen und moralischen Leiden der Menschen aller Zeiten auf sich genommen hat, damit sie *in der Liebe* den heilbringenden Sinn ihres Schmerzes und gültige Antworten auf alle ihre Fragen finden können.
Zusammen mit Maria, der Mutter Christi, die *unter dem Kreuz* stand[103], halten wir an allen Kreuzen des heutigen Menschen inne.
Wir rufen alle *Heiligen* an, die im Laufe der Jahrhunderte auf besondere Weise an den Leiden Christi teilgehabt haben. Wir bitten sie um ihren Beistand.
Und wir bitten euch *alle, die ihr leidet,* uns zu unterstüt-

zen. Gerade euch, die ihr schwach seid, bitten wir, *zu einer Kraftquelle für die Kirche und für die Menschheit zu werden.* Möge in dem schrecklichen Kampf zwischen den Kräften des Guten und des Bösen, der sich vor uns in der heutigen Welt abspielt, euer Leiden in Einheit mit dem Kreuze Christi siegen!

[1] Kol 1,24. [2] Ebd. [3] Röm 8,22. [4] Vgl. Nr. 14; 18; 21: AAS 71 (1979) 284f.; 304; 320; 323. [5] Wie Hiskija sie durchlitt (vgl. Jes 38,1–3). [6] Wie Hagar ihn befürchtete (vgl. Gen 15–16), wie Jakob ihn in Gedanken sah (vgl. Gen 37,33–35), wie David ihn erleben mußte (vgl. 2 Sam 19,1). [7] Wie Hanna, die Frau des Tobit, ihn befürchtete (vgl. Tob 10,1–7); vgl. auch Jer 6,26; Am 8,10; Sach 12,10. [8] Das war die Prüfung des Abram (vgl. Gen 15,2), der Rahel (vgl. Gen 30,1) oder der Hanna, der Mutter des Samuel (vgl. 1 Sam 1,6–10). [9] So die Klage der Verbannten in Babylon (vgl. Ps 137). [10] Wie sie zum Beispiel der Psalmist (vgl. Ps 22,17–21) oder Jeremia (vgl. Jer 18,18) ertragen mußten. [11] Dies war eine der Prüfungen des Ijob (vgl. Ijob 19,18; 30,1.9), einiger Psalmisten (vgl. Ps 22,7–9; 42,11; 44,16–17), des Jeremia (vgl. Jer 20,7), des leidenden Gottesknechtes (vgl. Jes 53,3). [12] Dies war ein weiteres Leiden für einige Psalmisten (Ps 22,2–3; 31,13; 38,12; 88,9.19), für Jeremia (vgl. Jer 20,7), für den leidenden Gottesknecht (vgl. Jes 53,3). [13] So beim Psalmisten (vgl. Ps 51,5), bei den Zeugen der Leiden des Gottesknechtes (vgl. Jes 53,3–6), beim Propheten Sacharja (vgl. Sach 12,10). [14] Dies empfanden sehr heftig der Psalmist (vgl. Ps 73,3–14) und Kohelet (vgl. Koh 4,1–3). [15] Das war ein Leid für Ijob (vgl. Ijob 19,19), für einige Psalmisten (vgl. Ps 41,10; 55,13–15), für Jeremia (vgl. Jer 20,10); und Jesus Sirach meditierte darüber (vgl. Sir 37,1–6). [16] Außer zahlreichen Stellen in den Klageliedern des Jeremia vgl. die Klagen der Psalmisten (vgl. 44,10–17; 77,3–11; 79,11; 89,51) oder der Propheten (vgl. Jes 22,4; Jer 4,8; 13,17; 14,17–18; Ez 9,8; 21,11–12); vgl. auch die Gebete des Asarja (vgl. Dan 3,31–40) und des Daniel (vgl. Dan 9,16–19). [17] Zum Beispiel Jes 38,13; Jer 23,9; Ps 31,10–11; 42,10–11. [18] Zum Beispiel Ps 73,21; Ijob 16,13; Klgl 3,13. [19] Zum Beispiel Klgl 2,11. [20] Zum Beispiel Jes 16,11; Jer 4,19; Ijob 30,27; Klgl 1,20. [21] Zum Beispiel 1 Sam 1,8; Jer 4,19; 8,18; Klgl 1,20–22; Ps 38,9.11. [22] In diesem Zusammenhang muß man bedenken, daß die hebräische Wurzel r" alles bezeichnet, was übel ist, im Gegensatz zu allem, was gut (tōb) ist, ohne dabei einen körperlichen, seelischen oder moralischen Sinn zu unterscheiden. Sie findet sich in der substantivischen Form ra' und rā'ā, die unterschiedslos das Übel in sich, die schlechte Handlung selbst oder den, der sie vollbringt, bezeichnet. An verbalen Formen finden sich außer der einfachen Form (qal), die in verschiedener Weise das „übel sein" ausdrückt, die reflex-passive Form (niphal) „ein Übel erleiden", „vom Übel getroffen sein" und die kausative Form (hiphil) „Übles tun", „jemandem Übles zufügen". Weil im Hebräischen eine wirkliche Entsprechung zum griechischen Wort πάσχω = „ich leide" fehlt, kommt dieses Wort auch nur selten in der Septuaginta vor. [23] Dan 3,27f.; vgl. Ps 19,10; 36,7; 48,12; 51,6; 99,4; 119,75; Mal 3,16–21; Mt 20,16; Mk 17,34; Joh 5,30; Röm 2,2. [24] Ijob 4,8. [25] Ijob 1,9–11. [26] 2 Mak 6,12. [27] Joh 3,16. [28] Ijob 19,25–26. [29] Joh 1,29. [30] Gen 3,19. [31] Joh 3,16. [32] Apg 10,38. [33] Vgl. Mt 5,3–11. [34] Vgl. Lk 6,21. [35] Mk 10,33–34. [36] Vgl. Mt 16,23. [37] Mt 26,52.54. [38] Joh 18,11. [39] Joh 3,16. [40] Gal 2,20. [41] Jes 53,2–6. [42] Joh 1,29. [43] Jes 53,7–9. [44] Vgl. 1 Kor 1,18. [45] Mt 26,39. [46] Mt 26,42. [47] Ps 22,2. [48] Jes 53,6. [49] 2 Kor 5,21. [50] Joh 19,30. [51] Jes 53,10. [52] Vgl. Job 7,37–38. [53] Jes 53,10–12. [54] Ijob 19,25. [55] 1 Petr 1,18–19. [56] Gal 1,4. [57] 1 Kor 6,20. [58] 2 Kor 4,8–11.14. [59] 2 Kor 1,5. [60] 2 Thess 3,5. [61] Röm 12,1. [62] Gal 2,19–20. [63] Gal 6,14. [64] Phil 3,10.11. [65] Apg 14,22. [66] 2 Thess 1,4–5. [67] Röm 8,17–18. [68] 2 Kor 4,17–18. [69] 1 Petr 4,13. [70] Lk 23,34. [71] Mt 10,28. [72] 2 Kor 12,9. [73] 2 Tim 1,12. [74] Phil 4,13. [75] 1 Petr 4,16. [76] Röm 5,3–5. [77] Vgl. Mk 8,35; Lk 9,24; Joh 12,25. [78] Kol 1,24. [79] 1 Kor 6,15. [80] Joh 3,16. [81] Lk 9,23. [82] Vgl. Lk 9,23. [83] Vgl. Mt 7,13–14. [84] Lk 21,12–19. [85] Joh 15,18–21. [86] Joh 16,33. [87] 2 Tim 3,12. [88] Kol 1,24. [89] Vgl. Eph 6,12. [90] Lk 10,29. [91] Lk 10,33–34. [92] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" 24. [93] Lk 4,18–19; vgl. Jes 61,1–2. [94] Apg 10,38. [95] Mt 25,34–36. [96] Mt 25,40. [97] Mt 25,45. [98] 1 Petr 4,13. [99] Kol 1,24. [100] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 22. [101] Ebd. [102] Vgl. Joh 17,11.21–22. [103] Vgl. Joh 19,25.

Rahmenrecht oder Einheitsgesetz?

Der neue Codex beginnt sich auszuwirken

Vor etwas mehr als einem Jahr promulgierte Johannes Paul II. den neuen Codex Iuris Canonici und gab ihm in der Apostolischen Konstitution „Sacrae disciplinae leges" den Wunsch mit auf den Weg, er möge ein wirksames Instrument sein, „mit dessen Hilfe die Kirche sich selbst entsprechend dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils vervollkommnen kann und sich als immer geeigneter für die Erfüllung ihres Heilauftrags in dieser Welt erweist".

In den ersten Wertungen und Gesamtbeurteilungen des neuen Gesetzbuches der Lateinischen Kirche mit seinen 1752 Kanones *mischten* sich in unterschiedlichen Dosierungen *Lob und Kritik*, sowohl in bezug auf die Systematik des CIC als auch auf seinen „Geist" bzw. dessen Verhältnis zu den Vorgaben des Konzils und den von der Bischofssynode 1967 gutgeheißenen Richtlinien für die Reform des Kirchenrechts. Lenkten die einen den Blick stärker auf Fortschritte gegenüber dem bisherigen Recht und auf die Rezeption der nachkonziliaren Entwicklung durch den CIC, so hoben andere eher auf Defizite und problematische Formulierungen des neuen Codex ab.

Inzwischen ist das neue Gesetzbuch am 27. November 1983 in Kraft getreten. Damit ist zugleich der *Prozeß seiner Rezeption und Anwendung* angelaufen, ohne daß eine breitere kirchliche Öffentlichkeit groß Notiz davon nimmt. Der Rezeptionsprozeß spielt sich auf verschiedenen Ebenen ab: Die Kanonisten haben mit großem Fleiß und teilweise erstaunlicher Geschwindigkeit Kommentare und Handreichungen zum ganzen Codex oder zu wichtigen Teilgebieten erarbeitet. Pfarrer, kirchliche Mitarbeiter und Theologiestudenten beginnen sich mit dem neuen Recht vertraut zu machen.

Hausaufgaben für die Bischofskonferenzen

Vor allem sind die *Bischofskonferenzen* mit der notwendigen Anpassung teilkirchlicher Rechtsvorschriften an den CIC bzw. mit der Ausfüllung der zahlreichen Rahmenbestimmungen beschäftigt. Der CIC bestimmt ja in c. 6, daß alle universalkirchlichen und teilkirchlichen Gesetze, die im Widerspruch zum neuen Recht stehen, mit seinem Inkrafttreten aufgehoben werden. Für die Anpassung des teilkirchlichen Rechts an den CIC wurde den Bischofskonferenzen in einem Brief von Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* eine Frist bis Ende dieses Jahres eingeräumt.

Die *Ausgangslage* für die einzelnen Bischofskonferenzen

ist dabei unterschiedlich. Es hängt nicht zuletzt vom Stand der nachkonziliaren Rechtsentwicklung und von der Eigenart der Strukturen in den jeweiligen Ortskirchen ab, ob und in welchem Umfang sich bei der Anpassung des CIC Probleme ergeben.

Wenig Schwierigkeiten scheint der Codex der *Italienischen Bischofskonferenz* bereitet zu haben. Sie erließ schon nach einer dem CIC gewidmeten Sondervollversammlung im vergangenen September 16 Regelungen für ihren Bereich, die von der vatikanischen Bischofskongregation gutgeheißen wurden und am 24. Januar dieses Jahres in Kraft getreten sind. Die Bischöfe legen darin unter anderem das Firmalter und das Mindestalter für die kirchliche Trauung fest (auf 12 bzw. 18 Jahre) und erlauben die Ernennung von Pfarrern auf Zeit gemäß c. 522. Sie nehmen die von c. 1421 eröffnete Möglichkeit in Anspruch, auch Laien zu kirchlichen Richtern bestellen zu können und bestimmen als Konkretisierung von c. 284 über die Priesterkleidung, daß Priester in der Öffentlichkeit Talar oder „Clergyman" zu tragen haben.
Auch die *französischen* Bischöfe befaßten sich auf ihrer Vollversammlung im vergangenen Herbst (vgl. HK, Dezember 1983, S. 582) mit dem neuen kirchlichen Gesetzbuch. Besprochen wurden dabei die Frage des Firmalters, die Fast- und Abstinenzbestimmungen, bei denen die Bischofskonferenzen nach c. 1253 einen Spielraum für die konkrete Normierung haben, die Möglichkeit, Pfarrer auf Zeit zu ernennen und das vom CIC in c. 502 als obligatorisches Beratungsorgan für den Bischof vorgesehene „Collegium consultorum". In Sachen Firmalter wurde auch schon eine Entscheidung getroffen: Entsprechend der bisherigen französischen Praxis soll der einzelne Bischof auch weiterhin die Möglichkeit haben, ein späteres Firmalter als das vom CIC subsidiär vorgesehene („circa aetatem discretionis", c. 891) festzusetzen.

Die *Österreichische Bischofskonferenz* hat unlängst 24 Dekrete zum neuen CIC veröffentlicht (Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz, Nr. 1, 25.1.84). Sie betreffen u. a. das Eherecht (konfessionsverschiedene Ehen), das Benefizialrecht, das Firmalter (Mindestalter 12 Jahre), Modalitäten der Pfarreibesetzung, den Status der Ständigen Diakone, die Bestellung von Laienrichtern und die Priesterkleidung (die Bischöfe stellen fest, ihre bisherigen Vorschriften zur Priesterkleidung seien im Sinn des CIC). Im Dekret zur Laienpredigt beläßt es die Bischofskonferenz bei dem Verweis auf ihre Richtlinien von 1971. Dort hieß es in Nr. 7, „normalerweise" sei die Laienpredigt in der Eucharistiefeier nicht gestattet.
In der *Schweiz* ist eine von den Bischöfen eingesetzte Kommission noch dabei, Empfehlungen für die von der Bischofskonferenz zu erlassenden Normen zu erarbeiten. Dabei sind vor allem in zwei Bereichen spezielle Schwierigkeiten bei der Anpassung des CIC zu erwarten. So müssen die Schweizer Bischöfe gemäß c. 242 jetzt eine „Ratio nationalis" für die Priesterausbildung ausarbeiten und von Rom approbieren lassen. Damit stellt sich die Frage nach der Zukunft des (deutsch)schweizerischen Modells des „integrierten Seminars" für Priesteramtskandidaten und Laientheologen. Zu den internen Auseinandersetzungen in der Schweiz, wie sie der Vorstoß des Churer Bischofs *Johannes Vonderach* ausgelöst hat (vgl. HK, Februar 1984, S. 54), treten die detaillierten Bestimmungen des CIC über die Priesterausbildung, in denen sich ein „integriertes Seminar" schwerlich unterbringen läßt. Probleme ergeben sich für die Schweizer Kirche auch in der Frage der *sakramentalen Generalabsolution*: Schließlich besteht eine deutliche Spannung zwischen den restriktiven Bestimmungen des CIC für die Erteilung der Generalabsolution (c. 961) und den seit 1974 gültigen Weisungen der Schweizer Bischöfe zur kirchlichen Bußpraxis, die eine weitergehende Handhabung der Generalabsolution ermöglicht haben.

Anpassungsprobleme in der deutschen Kirche

In der Bundesrepublik hat die bei der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz (vgl. HK, November 1983, S. 494–496) eingesetzte Kommission unter dem Vorsitz von Erzbischof *Johannes Dyba* (Fulda), welche die aufgrund des CIC notwendigen Anpassungen und Veränderungen für die deutschen Diözesen vorbereiten soll, ihre Arbeit inzwischen aufgenommen. Man kann davon ausgehen, daß die Bischöfe auf ihrer Frühjahrsvollversammlung vom 12. bis 15. März in Altötting einzelne Fragen des neuen CIC behandeln werden. Mit der Bekanntgabe von Entscheidungen ist noch nicht zu rechnen.
In einigen Punkten ist die Rechtslage allerdings schon *geklärt*. So hat die Deutsche Bischofskonferenz (wie auch die Österreichische) von der in c. 502 § 3 eingeräumten Möglichkeit Gebrauch gemacht, die Aufgaben des „Collegium consultorum" den *Domkapiteln* zu übertragen. Von Rom positiv entschieden wurde der Antrag der Bischofskonferenz, das bisherige Partikularrecht einheitlich in den deutschen Bistümern in Geltung zu belassen, nach dem die Verwaltung und Vertretung des Ortskirchenvermögens einem gewählten Gremium übertragen ist. Der CIC sieht demgegenüber vor, daß der Pfarrer für die Vermögensverwaltung zuständig ist, bei der ihm ein Pfarrverwaltungsrat helfen soll (c. 537), und daß der Pfarrer allein die Pfarrei bei Rechtsgeschäften vertritt (c. 532).

In den eigentlich *sensiblen Fragen* stehen dagegen Klärungen noch aus. Das gilt zunächst für das Thema *Pfarrgemeinderat*, das in der Bundesrepublik die erste Kontroverse im Blick auf Sinn und Auswirkungen von Bestimmungen des neuen CIC auslöste (vgl. HK, Juni 1983, S. 284). Bekanntlich sieht das neue Kirchenrecht einen „Pastoralrat" auf Pfarreiebene vor, dessen Errichtung nicht zwingend vorgeschrieben, sondern in das Ermessen des jeweiligen Diözesanbischofs gestellt ist, der ausschließlich beratenden Charakter hat und dessen Vorsitz der Pfarrer führt (c. 536). Die interne Meinungsbildung darüber, ob die aufgrund des Würzburger Synodenbeschlusses „Räte und Verbände" in den deutschen Bistü-

mern geschaffene Institution Pfarrgemeinderat mit den Bestimmungen des CIC vereinbar ist oder ihnen widerspricht, scheint inzwischen zu dem Ergebnis geführt zu haben, daß für die Weitergeltung der bisherigen Regelung eine förmliche römische Erlaubnis eingeholt werden muß. Wie das Ergebnis der Diskussion innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz und der notwendigen Gespräche mit Rom in dieser Sache aussehen wird, läßt sich im Augenblick noch nicht absehen. In jedem Fall hat die Unklarheit über den künftigen Status der Pfarrgemeinderäte vielfach Verunsicherung ausgelöst.

Für einige Unruhe sorgten und sorgen auch die Bestimmungen des CIC zur *Laienpredigt.* Zwar erlaubt das neue Kirchenrecht in c. 766 unter bestimmten Umständen die Laienpredigt (nach den Vorschriften der Bischofskonferenz) und hebt damit das noch im CIC von 1917 enthaltene generelle Verbot auf. Jedoch wird in c. 767 eingeschränkt, daß die Homilie in der Eucharistiefeier dem Priester oder Diakon vorbehalten ist. Durch die Bestimmungen des CIC wird die für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Reskript der Kleruskongregation vom 20. November 1973 (vgl. HK, Januar 1974, S. 56) „ad experimentum" gegebene und bis zum Inkrafttreten des CIC verlängerte Erlaubnis für Laien zur Predigt in der Eucharistiefeier außer Kraft gesetzt. Damit ist die in der Bundesrepublik (wie auch in der Schweiz) zwar nicht generell, aber doch vielfach geübte Praxis der Predigt von Laien (vor allem Pastoralreferenten) in der Meßfeier kirchenrechtlich verboten.
Ob sich in Rom nochmals eine *Ausnahmeregelung* wie vor zehn Jahren während der Würzburger Synode erreichen läßt, muß als unwahrscheinlich gelten. Darauf deutet jedenfalls ein Brief des Präfekten der Kleruskongregation, Kardinal *Silvio Oddi,* an Kardinal *Johannes Willebrands,* damals noch Erzbischof von Utrecht, hin. In dem vom 6. August 1983 datierten Schreiben (der Text findet sich in Archief van de Kerken, November 1983, S. 24–26) übte Kardinal Oddi scharfe Kritik an den von den niederländischen Bischöfen in Rom zur Approbation vorgelegten Richtlinien für die Anstellung von Pastoralreferenten. Dabei wies er ausdrücklich darauf hin, daß Laien die Homilie in der Meßfeier verboten sei, und zitierte den einschlägigen c. 767 des CIC.

Wie sich die Deutsche Bischofskonferenz in Sachen Laienpredigt verhalten wird, bzw. ob sie sich in Rom überhaupt für eine Regelung im Sinn der bisher für ihren Bereich gültigen Bestimmungen verwendet, oder doch für eine eingeschränkte Regelung mit Ausnahmemöglichkeiten eintritt (Kasuisten sehen die Möglichkeit, daß die Predigt eines Laien unmittelbar vor oder nach der Eucharistiefeier gehalten werden dürfe), ist noch offen.
Die Schweizer Bischöfe wollen sich dem Vernehmen nach gegenüber Rom für eine Weiterführung der Praxis der Laienpredigt auch in der Eucharistiefeier einsetzen; die österreichischen Bischöfe verweisen in ihrem Dekret auf die nach beiden Richtungen auslegungsfähige Formulierung ihrer Richtlinien von 1971.

„Zeit der Anwendung, nicht der Diskussion"

Die *Auswirkungen des CIC auf das Leben der Kirche* beschränken sich nicht auf die in den nächsten Monaten vorzunehmende Anpassung des teilkirchlichen Rechts, sondern reichen wesentlich weiter. Schließlich geht mit Promulgation und Inkrafttreten des CIC die nachkonziliare Phase der Experimente und Provisorien zu Ende, werden jetzt Strukturen der Kirche in vielen Bereichen normativ festgeschrieben.
Zum gegenwärtigen Zeitpunkt kann jede Einschätzung und Beurteilung dieser Wirkungen allerdings nur fragmentarisch und vorläufig sein, nicht zuletzt auch deshalb, weil der CIC sehr unterschiedliche Materien regelt, die in ihren konkreten Konsequenzen und in ihrem Gewicht für das kirchliche Leben nicht einheitlich bewertet werden können. Dennoch läßt die Art und Weise, wie in der Kirche mit dem CIC umgegangen und wie er benutzt wird, schon jetzt einige Schlüsse auf seine zukünftige Bedeutung zu.

Deutlich erkennbar ist der Wille des kirchlichen Gesetzgebers, dem neuen kirchlichen Gesetzbuch möglichst schnell und umfassend in der ganzen Kirche Geltung zu verschaffen. Diese Absicht läßt sich unschwer dem schon erwähnten Brief von Kardinalstaatssekretär Casaroli an die Bischofskonferenzen entnehmen. Mit einem Dekret der Ordenskongregation vom 2. Februar (Osservatore Romano, 3.2.84) wurden auch die Ordensoberen aufgefordert, die aufgrund des CIC notwendigen Änderungen in den jeweiligen Statuten ihres Ordens vorzunehmen, die dann vom nächsten Generalkapitel endgültig zu beschließen sind.
Auch Äußerungen des Papstes selbst läßt sich entnehmen, daß es ihm um die *konsequente und rasche Anwendung* des CIC zu tun ist. So betonte Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Römische Rota zu Beginn des Gerichtsjahres am 26. Januar (Osservatore Romano, 27. 1.84), die Zeit des „ius condendum" sei jetzt zu Ende; das kirchliche Gesetzbuch sei auch mit seinen eventuellen Fehlern und Grenzen als vom Gesetzgeber getroffene Entscheidung zu betrachten und verlange daher volle Beachtung: „Jetzt ist nicht mehr die Zeit der Diskussion, sondern die der Anwendung."

Dieses *Drängen auf Anwendung* des CIC überrascht nicht: Schließlich gehört es seit Beginn des Pontifikats zu den Grundanliegen Johannes Pauls II., die katholische Weltkirche vor allem durch die Anmahnung der verbindlichen und vollständigen Glaubenslehre und die Stärkung des kirchlichen Amtes zu stabilisieren und dabei auf die strikte Einhaltung der Normen auch im disziplinären Bereich zu drängen. Dem in Teilen der Hierarchie wie des Kirchenvolkes verbreiteten Wunsch nach klaren Verhältnissen und verbindlichen Festlegungen kommt schon allein die Tatsache der Promulgation eines neuen kirchlichen Gesetzbuches entgegen, noch unabhängig von dessen Einzelinhalten.

Wie der CIC auch in Einzelbereichen zukünftig als *verbindliches Gerüst* für das kirchliche Leben dienen und damit den Spielraum für mögliche Entwicklungen und Experimente begrenzen soll, dafür liefert das im vergangenen Sommer veröffentlichte Dokument der Ordenskongregation über Grundelemente der Lehre der Kirche über das Ordensleben ein Beispiel (vgl. HK, August 1983, S. 345–347). Dort heißt es, der CIC setze die Lehre der Kirche aus der Konzils- und Nachkonzilszeit über das Ordensleben in kanonische Normen um. Er sei die juristische Grundlage der Kirche für das Ordensleben, sowohl für die Bewertung der nachkonziliaten Experimentierphase wie im Blick auf die Zukunft.

Schwachstellen: Laien und Kollegialität

Es gibt vor allem *zwei Felder,* auf denen die einschlägigen Aussagen des CIC zur Verstärkung und Begünstigung problematischer Entwicklungen beitragen könnten, die sich in der Kirche gegenwärtig beobachten lassen. Zum einen sind die Bestimmungen des Gesetzbuches über die *Aufgaben der Laien in der Kirche* einem weiteren Ausbau der Mitarbeit und der Mitverantwortung der Laien nicht förderlich, wobei sich die Ausgangslage je nach den Gegebenheiten der einzelnen Ortskirchen natürlich unterschiedlich ausnimmt. Auf Defizite des CIC in diesem Bereich wurde in Stellungnahmen zum neuen Kirchenrecht schon verschiedentlich hingewiesen (vgl. HK, März 1983, S. 131).
Für die Kirche in Deutschland steht dabei vor allem das weitere Schicksal der Räte auf den verschiedenen Ebenen zur Debatte. Der Beschluß des Regensburger Bischofs *Manfred Müller,* den Diözesanpastoralrat in seinem Bistum abzuschaffen (vgl. HK, September 1983, S. 432), muß in dieser Beziehung als ein bedenkliches Indiz gewertet werden. Immerhin befindet sich dieser Beschluß in Einklang mit dem CIC, der den Pastoralrat (c. 511) im Unterschied zum Priesterrat nur als fakultatives Gremium vorsieht. Und der Verweis von Kardinal Höffner auf die Bestimmungen des CIC über das Plenar- und Provinzialkonzil im Zusammenhang der Diskussion über eine neue Gemeinsame Synode (vgl. HK, Februar 1984, S. 92) macht deutlich, daß das Kirchenrecht der Wiederbelebung eines Beratungs- und Beschlußforums wie der Würzburger Synode entgegensteht.
Was die *liturgischen Dienste* betrifft, die nach dem CIC unter bestimmten Bedingungen Laien übertragen werden können (c. 230), läßt die restriktive Auslegung aufhorchen, die Kardinal Oddi in seinem erwähnten Brief an Kardinal Willebrands über den Einsatz von Pastoralreferenten den entsprechenden Kanones gibt: Er verweist auf die im CIC genannte Bedingung, nach der Laien solche Dienste „deficientibus ministris" ausüben können und merkt an, daß diese Bedingung für die Niederlande wohl nicht erfüllt sei. Hier zeichnet sich eine Tendenz ab, die unter Umständen auch auf die Stellung der Pastoralreferenten in deutschsprachigen Diözesen Auswirkungen haben wird.

Verstärken könnte der CIC nicht nur die kirchenamtlich vielfach wieder gewachsene Reserve gegenüber der Mitsprache von Laien und *Anzeichen eines neuen Klerikalismus.* Er bietet in seinen Aussagen über den päpstlichen Primat und die bischöfliche Kollegialität auch eine Rechtsgrundlage für *zentralistische* und *primatiale* Tendenzen mit den entsprechenden Konsequenzen für das Leben und die Eigenständigkeit der Ortskirchen. Das gilt trotz der von vielen Kanonisten festgestellten Aufwertung des Bischofsamtes im neuen kirchlichen Gesetzbuch.

So wurde in einer Erklärung der Stiftung Concilium (vgl. Concilium Heft 8/9, 1983, S. 585–586) beklagt, daß im neuen CIC vielfach die Gewalt des Papstes hervorgehoben wird, daß dem Ökumenischen Konzil aber kein eigenes Kapitel gewidmet ist. Durch die Bestimmungen des CIC werde eine für das *ökumenische Konzil* nachteilige und gefährliche Entwicklung eingeleitet; es sei nicht mehr als eigenes Rechtsinstitut der katholischen Kirche genügend vom Primat abgesetzt. „Die traditionelle Verfassung der katholischen Kirche, die im ökumenischen Konzil das fundamentale synodale Element betrifft, ist durch Inhalt, Form und systematische Anordnung der entsprechenden Rechtsmaterie angetastet worden."
In einem Beitrag für „La Croix" (13. 10.83) hat sich *Yves Congar* dieser Kritik am CIC angeschlossen. Gleichzeitig hat er sie über die Aussagen zum Konzil hinaus auf die Bestimmungen über die *Bischofssynode* (cc. 342–348) erweitert. Congar bedauert, daß man bei den Aussagen über die Synode bei der Konzeption stehengeblieben sei, die sich seit der Schaffung dieser Institution herausgebildet hat, nämlich bei der Bischofssynode als einem reinen Beratungsorgan für den Papst.

Im übrigen war gerade die letzte, entscheidende Phase der Codexreform nicht gerade ein Lehrstück für die praktische Bedeutung der bischöflichen Kollegialität in der Kirche. So wurde weder das Schema von 1980 noch das von 1982 den Bischöfen offiziell zur Stellungnahme und Beurteilung vorgelegt; die Erweiterung der CIC-Reformkommission, die Johannes Paul II. nach Erstellung des Schemas von 1980 vornahm, war für eine vielfach gewünschte umfassende Konsultation des Episkopats nur ein schwacher Ersatz. Offensichtlich hatte aber der Wunsch nach einer möglichst raschen Fertigstellung des neuen CIC Vorrang.

Der CIC ist kein Denkmal

Es wird sich jetzt im laufenden Prozeß der Anwendung und Ausfüllung des neuen Gesetzbuches durch die Bischofskonferenzen zeigen, welchen *Spielraum* Rom den Teilkirchen angesichts ihrer je besonderen Strukturen und Probleme gewährt, ob auch in wichtigeren Fragen eher großzügig oder aber restriktiv entschieden wird. Die Klarstellung der Glaubenskongregation zum c. 1374 (vgl. HK, Januar 1984, S. 4–5) ist nicht gerade ein hoffnungsvoll stimmendes Indiz.
Für die offizielle Auslegung des CIC ist allein die „Kom-

mission für die authentische Interpretation des CIC" zuständig, die Johannes Paul II. mit einem Motu propio vom 2. Januar 1984 (vgl. den Text in Osservatore Romano, 2. 2.84) ins Leben rief. Sie besteht aus zwölf Mitgliedern (darunter zehn Kurienkardinälen) und 26 Kirchenrechtlern als Konsultoren (darunter Prälat *Heinrich Flatten,* Köln, und die Münchner Professoren *Winfried Aymans* und *Heribert Schmitz*). Zum Pro-Präsidenten der Kommission ernannte der Papst den venezolanischen Erzbischof *Rosalio José Castillo Lara,* der seit dem Tod von Kardinal Felici die CIC-Reformkommission leitete (Sekretär der Kommission wurde der spanische Kirchenrechtler *Julian Herranz,* ein Priester der Personalprälatur Opus Dei). Mit Errichtung der Interpretationskommission (eine ähnliche Institution war auch nach Inkrafttreten des CIC von 1917 geschaffen worden) hob Johannes Paul II. formell die CIC-Reformkommission sowie auch die Päpstliche Kommission zur Interpretation der Dekrete des Zweiten Vatikanums auf (Nr. IV des Motu proprio).

Auch die Notwendigkeit einer solchen Kommission macht deutlich, daß die Rechtsentwicklung in der katholischen Kirche nach Inkrafttreten des neuen CIC nicht einfach stillsteht. Darauf wurde auch in den bisherigen theologischen und kanonistischen Stellungnahmen zum CIC immer wieder hingewiesen. Man dürfe das neue Gesetzbuch nicht als kirchliches Denkmal des Jahres 1983 behandeln, sondern müsse es in den Lebensprozeß der Kirche einbeziehen, formulierte etwa *Winfried Aymans* in seiner als Arbeitshilfe von der Deutschen Bischofskonferenz publizierten Einführung in den CIC (Arbeitshilfen Nr. 31, 24. 1. 83)

In diesem Prozeß muß sich zunächst einmal zeigen, inwieweit die Normen des CIC nicht nur mit Ausführungsbestimmungen versehen und kirchenamtlich urgiert, sondern auch wirklich im Leben der Kirche *rezipiert* werden, nicht zuletzt vom Klerus. Gerade weil auch der neue CIC zu viele Einzelheiten gesamtkirchlich normiert, ist vorauszusehen, daß er in Teilen nicht wirklich angenommen wird. In dieser Beziehung wird man nicht zuletzt den Umgang mit dem Kirchenrecht in den *Kirchen in der Dritten Welt* beobachten müssen, wo manche Bestimmungen vermutlich besonders wirklichkeitsfremd wirken oder nur schwer durchzusetzen sind.

Zum zweiten dürfte sich im Prozeß der Rezeption des CIC herausstellen, daß eine neue Diskussion über Eigenart, Möglichkeiten und Grenzen des Rechts in der Kirche geführt werden muß. Dazu könnte vor allem die Uneinheitlichkeit des neuen Gesetzbuches Anlaß geben. Es enthält ja nebeneinander klare Rechtssätze, theologische Definitionen und moralisch-spirituelle Appelle etwa zur Lebens- und Amtsführung von Priestern und Ordensleuten. Dazu kommen etliche Ungereimtheiten in der Systematik des CIC.

Schließlich ist der CIC dazu angetan, etliche *ekklesiologische Grundfragen* aufzuwerfen. Sie sind in der bisherigen Diskussion unter dem Stichwort CIC und Zweites Vatikanum verhandelt worden. Johannes Paul II., der in „Sacrae disciplinae leges" den Codex als Übersetzung der Ekklesiologie des Konzils in die Sprache des Kirchenrechts charakterisierte, hat in einer Ansprache vom 21. November 1983 das neue Gesetzbuch mit einer griffigen Kurzformel als das *letzte Dokument des Konzils* bezeichnet.

Daß der CIC in dieser Form ohne das Zweite Vatikanum nicht denkbar wäre, ist nicht zu bestreiten. Er ist allerdings vor allem Produkt und Erbe dessen, was *Hermann J. Pottmeyer* in einem kürzlich erschienenen Aufsatz als die „zwiespältige Ekklesiologie" des Konzils bezeichnet hat (Hermann J. Pottmeyer, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte. In: Trierer Theologische Zeitschrift, Heft 4, 1983, S. 272–283). Der neue CIC enthält zwar gewisse Ansätze zu einer am Leitbild „communio" orientierten Ekklesiologie, die aber doch überlagert werden von einer konsequent hierarchologisch-primatial bestimmten Ekklesiologie.

Die ökumenische Herausforderung

Genau an diesem Punkt liegt auch die eigentliche *ökumenische Relevanz* des CIC, der in den für das konkrete Zusammenleben der Kirchen wichtigen Einzelfragen (konfessionsverschiedene Ehe, Sakramentengemeinschaft) den nach dem Konzil erreichten Stand der Dinge weitgehend festhält, ohne darüber hinauszugehen. Schließlich ist ja die umfassende primatiale Vollmacht des Papstes, die den CIC ungeachtet aller anderen Akzente durchgängig prägt, der entscheidende *Stein des Anstoßes* sowohl für die orthodoxen wie für die reformatorischen Kirchen. Welche Konsequenzen der im Ersten Vatikanum definierte und im Zweiten Vatikanum uneingeschränkt bestätigte Jurisdiktionsprimat des Papstes für die verschiedenen Bereiche des kirchlichen Lebens nach wie vor hat, läßt sich nirgends besser und anschaulicher studieren als am neuen Kirchenrecht.

Bisher liegen nicht allzuviele Stellungnahmen und Analysen zum CIC aus anderen Kirchen vor. Das mag in bezug auf den Protestantismus damit zusammenhängen, daß für die evangelische Theologie und Kirche sich gerade das katholische Kirchenrechtsdenken sehr fremd ausnimmt und dementsprechend *schwer nachvollziehbar* ist. Das Interesse richtet sich am ehesten noch auf die mehr praktischen Fragen wie etwa das Eherecht (vgl. *Erwin Wilkens,* Vatikanischer Trauring, Ehefragen im neuen Codex, in: Evangelische Kommentare, Februar 1984, S. 74–77. Wilkens kommt in seinem Beitrag zu dem Schluß, es sei nicht zu übersehen, daß die klassischen, vorökumenischen Positionen nach wie vor die Struktur des Rechts bestimmen, wenn sie auch nach einem mühseligen Änderungsprozeß abgeschwächt seien). Der neue CIC könnte aber im ganzen ein wichtiger Anstoß dazu sein, im künftigen ökumenischen Dialog entscheidende Punkte nicht zu übersehen und die theologischen Probleme nicht zu isolieren.

Ulrich Ruh

Im Umfeld religiöser Spannungen

Die katholische Kirche Indiens

Das Christentum besitzt in Indien eine bis in die frühen nachchristlichen Jahrhunderte zurückreichende Tradition. Die wechselvolle Missionsgeschichte ließ recht differenzierte Zentren des katholischen Glaubens entstehen, die sich nicht nur im – lateinischen bzw. syrischen – Ritus unterscheiden, sondern auch ethnisch und kulturell eine individuelle Prägung aufweisen. Die weit über das Land verstreuten Gemeinden führen zudem gerade außerhalb Südindiens ein oft bedrückendes Diaspora-Leben inmitten einer überwältigenden Mehrheit Andersgläubiger. Eines der vordringlichsten Probleme der Kirche ist demzufolge, inmitten all dieser Vielfalt zu einer stärkeren Einheit zu finden (vgl. HK, Juni 1981, S. 257 ff).

Probleme der kirchlichen Einheit

Die *109 indischen Diözesen* zählten 1982 11,5 Millionen Katholiken, von denen 8,45 Millionen dem lateinischen Ritus, 2,75 Millionen der Syrisch-Malabarischen Kirche und 300 000 der Syrisch-Malankarischen Kirche angehörten (Angaben nach Fides, 12. 1. 83). Damit bilden die Katholiken unter den Christen Indiens die bei weitem größte Gruppe. Die Protestanten verschiedener Richtungen (Lutheraner, Anglikaner, Baptisten, Methodisten und andere) zählen derzeit etwa 6,3 Millionen, die syrisch-orthodoxe Kirche 1,6 Millionen und die Mar-Thoma-Kirche 0,5 Millionen Gläubige. Trotz des in den letzten Jahren zu verzeichnenden Wachstums der Kirche ist dabei nicht zu übersehen, daß der Anteil der Gläubigen an der Gesamtbevölkerung Indiens stagniert (1,6% von 700 Millionen), ja daß in einigen Diözesen die Zahl der Katholiken sogar leicht rückläufig ist. Fast 70% der Gläubigen leben zudem in Südindien, aber nur 15% im Osten und Nordosten sowie 11% im westlichen Indien. Ihr *Anteil an der Einwohnerzahl* der jeweiligen Bundesstaaten ist sehr unterschiedlich – in Goa beträgt er z. B. 35%, in Kerala 14%, in Zentral- und Nordindien dagegen nur 0,22%. Die Katholische Kirche ist damit hauptsächlich in den Randgebieten Indiens sowie unter der nicht-arischen Bevölkerung vertreten, während sie in den Zentren des Hinduismus kaum Rückhalt besitzt.

Die Gläubigen werden derzeit von über 11 700 Priestern betreut, darunter 4900 Ordenspriestern, sowie von 2500 Ordensbrüdern und 46 400 Ordensschwestern. Obgleich es sich fast ausschließlich um indische Mitarbeiter handelt, *kann man nur bedingt von einer wirklich in Indien heimischen Kirche sprechen.* Die Mehrzahl der Priester und Ordensleute stammt aus Südindien, doch sind viele von ihnen außerhalb ihrer Heimatregion tätig – allein 700 der annähernd 3000 Priester der Syrisch-Malabarischen Kirche arbeiten in Diözesen mit lateinischem Ritus (Fides, 6. 6. 81). Angesichts der kulturellen und sprachlichen Vielfalt Indiens ist der Einsatz kirchlicher Mitarbeiter in für sie fremden Regionen keineswegs unproblematisch, wie auch gelegentliche Proteste von Gemeinden gegen ihnen nicht genehme Priester zeigen.

Die *parallele Missionsarbeit der verschiedenen Riten* birgt zudem zusätzliche Schwierigkeiten. So möchten die in Südindien beheimateten syrischen Kirchen, die 1977 sieben neue Eparchien im nördlichen Indien errichteten, ihre Kirchenorganisation über das ganze Land ausdehnen, zumal noch 300 000 ihrer Gläubigen in Diözesen mit lateinischem Ritus leben. Die Gewährung der Personaljurisdiktion könnte jedoch die Einheit der Kirche beeinträchtigen, und entsprechend hat der Apostolische Stuhl bisher auf diesen Wunsch sehr zurückhaltend reagiert.
Divergenzen gibt es auch im Bereich der *Liturgie,* wo die Einführung eines gesamtindischen, an einheimischen Traditionen orientierten Ritus nicht zuletzt am Widerstand der syrischen Kirchen scheiterte. Gerade die Christen Südindiens befürchten, die Einbeziehung meditativer Elemente oder gar Schriften des Hinduismus in die Eucharistiefeier könne einen Verlust der Glaubensidentität einleiten. Man ist allenfalls bereit, Änderungen im Kirchengesang oder bei Ehrerbietungsformen zu akzeptieren.

Derartige Probleme der Zusammenarbeit der Riten standen denn auch im Mittelpunkt der Beratungen der indischen Bischofskonferenz im Januar 1983. Hierbei wurde die Einsetzung eines *inter-rituellen Komitees* beschlossen, das den Dialog weiterführen und Fragen der Missionsarbeit sowie regionaler Lösungen der Liturgiegestaltung erörtern soll.

Die *Inkulturationsbestrebungen* werden im übrigen eher von einer intellektuellen Minderheit getragen. Versuche, die christliche Lehre in Begriffen des Hinduismus zu vermitteln, stoßen noch weithin auf Skepsis oder gar Ablehnung. Der Gebrauch indischer Kultelemente (Gesten, Körperhaltung, Gesangsformen) wird dagegen gerade von der einfachen Bevölkerung leichter akzeptiert, zumal es unter dieser ohnehin Formen der Volksfrömmigkeit gibt, die auf regional unterschiedlichen Traditionen beruhen. Diesen Tendenzen kommen auch neuere Bibel-Übersetzungen in Regionalsprachen entgegen, die sich stärker an literarischen Traditionen orientieren. Angesichts der kulturellen Vielfalt Indiens und der Existenz unterschiedlicher Riten dürfte es allerdings schwer fallen, allgemein verbindliche Lösungen zu finden.
Vor diesem Hintergrund nehmen sich die Bemühungen der christlichen Ashram-Bewegung um einen eigenen Beitrag zur Inkulturation eher bescheiden aus. Seit 1978 existiert eine *katholische Ashram-Vereinigung* (Ashram Aikiya), die in Begegnungsstätten durch Gebet, Meditation, das Studium geistlicher Schriften und die Eucharistiefeier zu einer Verinnerlichung des Glaubens beitragen und zugleich den Dialog mit anderen Konfessionen fördern will.

Allerdings sind die Ashrams mit ihren wenigen hundert Plätzen bisher nur einem eher kleinen Kreis engagierter Christen zugänglich. Größeren Erfolg scheinen dagegen die Bestrebungen zur Wiederbelebung christlicher mystischer Traditionen zu haben, etwa durch die vermehrte Übersetzung der Werke christlicher mystischer Literatur oder durch Stärkung der Marien- und Heiligenverehrung.

Das soziale Engagement der Kirche

Die am stärksten benachteiligten Schichten der indischen Gesellschaft bilden die *Kastenlosen* (Harijans, 110 Millionen) und die Angehörigen der verschiedenen Eingeborenenstämme (50 Millionen), unter denen der Anteil von Christen recht hoch ist (allein 5 Millionen Harijans sind katholischen Glaubens). Die Kirche hat sich wiederholt gegen jegliche Diskriminierung dieser Gruppen gewandt und auf die Unvereinbarkeit des Kastendenkens mit dem Christentum hingewiesen. In einer Botschaft vom Januar 1982 mußten die Bischöfe jedoch zugleich eingestehen, daß es selbst in alteingesessenen Christengemeinden – vor allem in Südindien – immer noch *Kastenschranken* gibt. Oft genug ist die Mitgliedschaft in Gemeinderäten und kirchlichen Vereinigungen, ja die Berufung in gehobene Positionen in der Hierarchie von der Zugehörigkeit zu bestimmten Kasten abhängig (vgl. Weltkirche 3/82).

Einen wichtigen Beitrag zum Abbau sozialer Schranken könnte das *katholische Schulwesen* leisten. 1982 unterhielt die Kirche 5539 Grundschulen mit 2,2 Millionen Schülern, 2733 Sekundarschulen mit 1,4 Millionen Schülern sowie 151 Kollegien und Universitäten mit 172 000 Studenten. Ein großer Teil gerade der Sekundarschulen ist jedoch nur den sozial gehobenen Schichten zugänglich, da die Kirche mangels ausreichender staatlicher Subventionen meist Schulgeld erheben muß. So werden viele dieser Einrichtungen mehrheitlich von Nichtchristen besucht, ja es gibt Extremfälle, wie etwa in Hyderabad, wo sich auf Sekundarschulen kaum ein christlicher Schüler findet.
Von weitreichender Bedeutung ist das Wirken der Kirche im *Sozialbereich.* 1982 unterhielt sie 576 Krankenhäuser, 246 Leprastationen, 254 Altersheime und 1075 Waisenhäuser. Stellvertretend für die vielen, in der Armen- und Sozialfürsorge tätigen Orden und sonstigen kirchlichen Einrichtungen sei hier nur das Wirken der von Mutter Teresa gegründeten Orden der „Missionarinnen (bzw. Missionare) der Nächstenliebe" erwähnt. Meist aus einfachen Familien stammend und ohne höhere Schulbildung, widmen sich die Mitglieder vor allem der tätigen Nächstenliebe, wobei sie sich in ihrer Lebensweise den sozialen und kulturellen Gegebenheiten ihrer Umwelt anpassen.

Die Durchführung der kirchlichen Programme auf diesen Gebieten wäre kaum denkbar ohne die *umfangreiche Entwicklungshilfe.* Als beispielhaft sei die Arbeit von Misereor erwähnt, das in den Jahren 1959–1983 6000 Projekte mit einem Finanzvolumen von über 500 Millionen DM förderte. Zwei Drittel dieser Gelder stammten aus kirchlichen Quellen, insbesondere Spenden, ein Drittel – vor allem für Großprojekte – aus öffentlichen nationalen und internationalen Fonds (diese und die folgenden Angaben nach Misereor).

Die Entwicklungshilfe kommt zum weitaus größten Teil der unterprivilegierten *Landbevölkerung* zugute. So waren 1981 die Zielgruppen der Arbeit von Misereor insbesondere die Ureinwohner (33% der Projekte), Kleinbauern (27%), Harijans und landlose Arbeiter (15%). Die auf die multisektorale Entwicklung der Gemeinwesen zielenden Programme haben ihre Schwerpunkte auf dem Wirtschafts-, Gesundheits- und Bildungssektor. Hinzu kommen die kirchliche Sozialarbeit, die natürliche Familienplanung sowie die Katastrophenhilfe.
Die Gelder werden fast *ausschließlich über kirchliche Einrichtungen* verteilt. 60% erreichen ihre Empfänger direkt über die Diözesen, 18% über Kongregationen und 14% über sonstige Institutionen der Kirche, wobei Kompetenzstreitigkeiten sich nicht immer vermeiden lassen. Bemängelt wird in manchen Kirchenkreisen auch, daß gerade im Bildungs- und Gesundheitswesen eher nichtchristliche Gruppen Nutznießer der Hilfe sind. Letzteres stärkt auch den – unberechtigten – Argwohn staatlicher Stellen, die hierin eine unzulässige Einflußnahme auf die indische Gesellschaft sehen wollen. Zudem muß sich die Kirche des Vorwurfs erwehren, sie sei zu sehr vom Ausland abhängig und werde durch ihr Entwicklungsengagement zu einer Art Entwicklungsagentur. Zur *Wahrung ihrer Eigenständigkeit* werden die Hilfsgelder seit langem über eine eigene Institution verteilt, die „Indisch-Deutsche Gesellschaft für Sozialdienste". Ebenso wird vermehrt die Eigeninitiative gefördert – so führte Caritas of India allein in den Jahren 1977–1979 in über 1000 Dörfern Andhra Pradeshs und Tamil Nadus Hilfsprogramme zumeist auf Pfarrebene durch.
In einem Land, dessen Bevölkerung fast zur Hälfte unter der Armutsgrenze lebt, muß die Kirche besonders auf die *wirtschaftlichen Nöte* ihrer Gläubigen eingehen. Die Kommission der Bischofskonferenz für Gerechtigkeit, Entwicklung und Frieden verurteilte denn auch z. B. in einer Botschaft zum 1. Mai 1983 Korruption und Sklavenarbeit sowie Repressalien von Arbeitgebern gegen Streikende, soweit deren Forderungen gerechtfertigt waren. Den Arbeitern wurde empfohlen, sich in demokratischen Gewerkschaften zu engagieren bzw. eigene demokratische Vereinigungen zu gründen. Zugleich ermahnte man die kirchlichen Organisationen, mit gutem Beispiel voranzugehen und den Beschäftigten angemessene Löhne zu zahlen (vgl. Weltkirche 5/83).

Die Kirche ist sich bewußt, daß sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben dabei auch der *verstärkten Mitwirkung der Laien* bedarf. So wurde erwogen, den paritätisch aus Priestern und Laien besetzten „National Advisory Council" zu einem Gremium umzugestalten, das nicht mehr nur die Bischöfe berät, sondern sich in wichtigen Fragen auch direkt an die Gläubigen wendet. Eine stärkere Beteiligung

der Laien an kirchlichen Entscheidungsprozessen könnte zudem auch den Glaubenseifer beflügeln; in jüngster Zeit wurde wiederholt beklagt, daß der Glaubensgeist unter den Katholiken erlahme, was sich etwa in einem nachlassenden Empfang der Sakramente zeige.

Spannungen zwischen Christen und militanten Hindus

Einen nicht unerheblichen Einfluß auf das Wachstum der Kirche, aber auch auf das Engagement der Gläubigen haben die *Repressionen,* denen die Kirche in vielfältiger Weise ausgesetzt ist. Obwohl die Verfassung Indiens die Religionsfreiheit garantiert, kann sich die Kirche keineswegs überall völlig frei entfalten. So gibt es in Orissa, Madhya Pradesh und Arunachal Pradesh Antikonversionsgesetze, die die „Verleitung" zum Glaubensübertritt unter strenge Strafen stellen. Selbst die karitative Arbeit der Kirche könnte hiermit im Extremfall strafrechtlich verfolgt werden.

Häufig wird die Tätigkeit der Kirche durch *regionale Behörden* behindert. Im Februar 1983 beklagte der Erzbischof von Shillong-Gauhati, *Hubert D'Rosario,* in einem Indira Gandhi unterbreiteten Memorandum, daß seine Diözese von Zeit zu Zeit Rechenschaft über die Zahl der Taufen ablegen müsse, ja daß ihre Finanzberichte – im Gegensatz zu denen anderer Konfessionen – peinlichst überprüft würden. In Arunachal Pradesh sei es den Gläubigen zudem verboten, Kultstätten zu errichten oder den Besuch von Priestern zu empfangen. Den Bischof von Tezpur habe man im Dezember 1981 sogar aus dem Bundesstaat ausgewiesen, obwohl er eine offizielle Erlaubnis zur Visitation mehrerer Gemeinden besaß (vgl. Weltkirche 5/83).

Vielfach werden der Kirche – unter Mißachtung des Grundsatzes der Gleichheit – Subventionen für gemeinnützige Einrichtungen verweigert oder entsprechende Anträge verschleppt. Hierunter leidet insbesondere das Schulwesen, das auch sonst Ziel staatlicher Angriffe ist. So konnte die Kirche in Goa und Maharashtra erst nach heftigen Protesten erreichen, daß antichristliche Passagen aus einem Test für den Geschichtsunterricht gestrichen wurden. (vgl. Mondo e missione 6/83).

Besonderem Druck sind *Konvertiten* unterworfen, die zu den *Kastenlosen* oder eingeborenen Stämmen gehören. Sie verlieren bei einem Glaubensübertritt nicht nur die ihren Gruppen ansonsten gewährten Wirtschafts- und Sozialbeihilfen, sondern werden auch bei der Aufnahme in Schulen und Universitäten sowie bei der Vergabe von Arbeitsplätzen durch den Staat benachteiligt. Hindus, die zum Christentum übertreten, müssen zudem auf gewisse zivile Rechte verzichten – meist werden sie aus dem Familienverband ausgeschlossen und zur Scheidung gezwungen, falls der Ehepartner Hindu bleibt, wobei Erbschafts- und Vormundschaftsansprüche verfallen.

Zu der feindseligen Haltung staatlicher Stellen gesellen sich die Aktivitäten militanter Hindus. In den letzten Jahren häuften sich Übergriffe gegen christliche Gemeinden, die von Verleumdungs- und Einschüchterungskampagnen bis hin zu Brandstiftungen und Mordanschlägen reichten, denen Priester wie Laien zum Opfer fielen. Unrühmlich ist hierbei vor allem der RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh – Nationaler Freiwilligenbund) zu nennen, der für zahlreiche Attentate verantwortlich zeichnet. 1925 gegründet, konnte diese fundamentalistische Hindu-Vereinigung in letzter Zeit einen erheblichen Zulauf melden – seit 1977 wuchs die Zahl ihrer örtlichen Organisation von 6000 auf über 20000 mit annähernd 700000 Freiwilligen.

Die Kirche ist bemüht, all dem durch einen *verstärkten Dialog* mit dem Hinduismus zu begegnen. Die Kontakte bewegen sich jedoch weiterhin fast nur auf offizieller Ebene, während die Haltung der meisten Gläubigen auf beiden Seiten trotz zahlreicher Aufrufe zur Toleranz immer noch eher von gegenseitigem Mißtrauen geprägt ist. Viele Hindus betrachten das Christentum als kulturellen Fremdkörper, und die meisten Christen sehen ihrerseits den Hinduismus als eine Gefahr für ihren eigenen Glauben. Die mangelnde Toleranz beruht dabei wesentlich auf einer Unkenntnis der Gegenseite, so daß es im Interesse beider Seiten liegt, zunächst einmal aufklärend zu wirken.

Religiöse Spannungen zwischen Muslimen und Hindus

Auch unter den 80–100 Millionen *Muslimen,* die über 11% der indischen Bevölkerung stellen, wächst die Unruhe (die Zahlenangaben schwanken, da augenscheinlich manche Muslime nicht wagen, sich offen zu ihrem Glauben zu bekennen). Dies wurde auch in einem Memorandum deutlich, das 45 muslimische Parlamentarier Anfang 1983 veröffentlichten. Sie forderten darin mehr Verständnis des Staates für die Probleme dieser in der Tat stark benachteiligten Minderheit. Weit über Indien verstreut beheimatet und meist der städtischen Unterschicht bzw. der unteren Mittelklasse zugehörig, leben sie oft in wesentlich schlechteren sozialen Verhältnissen als die sie umgebenden Hindus. Ihr Bildungsniveau ist recht gering, und so sind sie in der politischen und wirtschaftlichen Führungsschicht ebenso unterrepräsentiert wie etwa im Staatsdienst. Symptomatisch ist, daß Urdu – von 45% der Muslime gesprochen – nur in wenigen Bezirken außerhalb Andhra Pradeshs offiziell als zweite Amtssprache anerkannt wird.

Das *Fehlen bedeutender gesamtmuslimischer Organisationen* oder gar einer einheitlichen politischen Führung verhindert, daß sie sich stärker als Gemeinschaft artikulieren und ihren Forderungen politisch Gehör verschaffen. Dies fördert zugleich die Verbreitung extremistischen, vom islamischen Fundamentalismus inspirierten Gedankenguts gerade unter den jüngeren muslimischen Intellektuellen. Die Kontakte zur arabischen Welt werden hierbei durch die Tatsache begünstigt, daß viele Muslime in den Golfstaaten als Gastarbeiter leben. Andererseits bemühen sich Muslim-Organisationen in den arabischen Ländern, das

erwachende Selbstbewußtsein ihrer indischen Glaubensbrüder zu stärken, indem sie sie finanziell unterstützen, etwa auch bei der muslimischen Mission unter den Kastenlosen. Entsprechend haben sich die Fronten zwischen Hindus und Muslimen in letzter Zeit zunehmend verhärtet. Gerade in den Städten häufen sich die blutigen Auseinandersetzungen zwischen beiden Konfessionen, wobei oft nichtig scheinende Zwischenfälle den Anlaß ergeben.

Der Extremismus unter den Sikhs

Die im 15. Jahrhundert begründete monotheistische Lehre der 17,5 Millionen *Sikhs* (2,5% der indischen Bevölkerung) strebte ursprünglich in der Verschmelzung islamischer und hinduistischer Glaubensinhalte eine Versöhnung der beiden Religionen an. Im Laufe der Zeit entwickelte sie sich jedoch in der Glaubensverteidigung zu einer kriegerischen Religion nationalistischer Prägung. Ihre Anhänger leben vorwiegend im strategisch wichtigen *Punjab,* dessen Wirtschaft sie weitgehend kontrollieren. Oft erfolgreiche Geschäftsleute, liegt ihr Lebensstandard weit über dem indischen Durchschnitt, und auch im öffentlichen Leben spielen sie eine bedeutende Rolle. So stellen sie nicht nur etwa in der Armee 10% der Soldaten und sogar 25% des Offizierskorps, sondern mit Zail Singh auch das Staatsoberhaupt der Indischen Union.

Dennoch fühlen sich viele Sikhs politisch und religiös benachteiligt, zumal sie in ihrem eigenen Bundesstaat Punjab nur eine knappe Mehrheit bilden (53%), während viele ihrer Glaubensgenossen als Minderheit in den Nachbarstaaten leben. Ihr Wortführer ist die militante *Akali-Dal,* die einen autonomen Groß-Punjab als Staat aller Sikhs anstrebt. Für diesen Staat beanspruchen sie nicht nur die Hoheit in Fragen der Wirtschaft und des Kommunikationswesens, sondern auch im Verteidigungsbereich. Eine kleine Gruppe von Extremisten visiert sogar die Errichtung eines unabhängigen Sikh-Staates „Khalistan" (Land der Reinen) an, basierend auf einer Khomeini nachempfundenen fundamentalistischen Ideologie.

Die Zentralregierung kann diesen Forderungen kaum entsprechen, würde sie damit doch einen Präzedenzfall schaffen, der die Autonomisten und Separatisten in anderen Regionen Indiens auf den Plan rufen könnte. So hat sie bisher nur auf religiösem Gebiet Zugeständnisse gemacht – u. a. ist der Verkauf von Alkohol, Tabak und Fleisch in der Umgebung des Goldenen Tempels von *Amritsar,* dem Heiligtum der Sikhs, mittlerweile verboten, werden religiöse Zeremonien direkt im örtlichen Rundfunk übertragen. Die Sikh-Extremisten sehen sich hierdurch jedoch keineswegs zufriedengestellt, wie die jüngsten blutigen Übergriffe gegen Hindus zeigen. So bleibt der Zentralregierung – wie etwa in Assam – als Hilfsmittel anscheinend wiederum nur die Demonstration militärischer Macht.

Wenigstens Zeichen setzen

Stärker denn je protestieren Indiens ethnische, soziale und nicht zuletzt religiöse Minderheiten gegen die mangelnde Berücksichtigung ihrer Bedürfnisse. Ihre Empörung entlädt sich leider nur allzu oft in Gewalttaten, die wiederum Gegengewalt erzeugen. Das derzeitige politische Klima fördert den Extremismus um so mehr, als die Regierung Indira Gandhis dem Wirken der zentrifugalen, die Einheit des Staates bedrohenden Kräfte eher ratlos gegenüberzustehen scheint.
Der Katholischen Kirche Indiens bleibt angesichts dieser Entwicklung nur eine defensive Haltung, vertritt sie doch selbst eine von vielen Seiten angegriffene kleine Minderheit. Sie kann aber zumindest für die Zukunft Zeichen setzen – durch das Bemühen um die eigene innere Einheit, das selbstlose soziale Engagement für alle Menschen Indiens und durch die Fortführung des Dialogs mit den übrigen religiösen Gemeinschaften. *Peter Drews*

Perus Demokratie gefährdet

Die Guerilla-Organisation „Leuchtender Pfad"

Die politische Entwicklung in Peru, das als einer der wenigen demokratisch verfaßten und regierten Länder mehr im Windschatten der Lateinamerika-Berichterstattung liegt, gibt Anlaß zur Sorge. Seit drei Jahren wird der Anden-Staat von einer Guerilla-Organisation mit dem abenteuerlichen Namen *„Sendero Luminoso"* (Leuchtender Pfad) terrorisiert. Obwohl die Bewegung im Gegensatz zu den peruanischen Guerilleros der sechziger Jahre und den Aufständischen in Mittelamerika isoliert, das heißt ohne ideologische und militärische Unterstützung von außen und auch ohne politische Basis im eigenen Land kämpft, ist es ihr gelungen, die 1980 demokratisch gewählte Regierung des Präsidenten *Fernando Belaunde Terry* zu destabilisieren und die Bevölkerung in Angst und Schrecken zu versetzen. Die Bekämpfung der Guerilla durch Polizei und Armee hat inzwischen ebenfalls *Züge der Willkür* und des Terrors angenommen. Mitte Januar ließen die katholischen Bischöfe eine Anzeige in der peruanischen Presse veröffentlichen, in der es heißt, die Ausbrüche blinder Gewalt in Peru seien „durch nichts zu rechtfertigen, erst recht nicht, wenn sie im Namen der staatlichen Autorität begangen werden".

Der Terror der Senderistas

Eine Bilanz des Guerilla-Kampfes muß sich auf Angaben des peruanischen Innenministeriums beschränken (die als Leistungsnachweis der Armee dienen und nicht allzu zu-

verlässig sein dürften); die Guerilla gibt keine Erfolge oder Verluste bekannt. So sind nach regierungsamtlicher Darstellung allein im vergangenen Jahr 1955 Menschen getötet worden, darunter 86 Soldaten oder Polizisten, 430 Zivilisten und 1439 Guerilleros. 600 bis 1000 „Senderistas" sollen sich in Haft befinden. Die Zahl der seit 1980 getöteten Guerilleros wird mit insgesamt 6439 angegeben. Fast tausend Anschläge verübte der „Leuchtende Pfad" 1983, davon 115 auf Polizeiposten, 26 auf Parteibüros.

Methoden und Strategie des „Sendero Luminoso" lassen sich an den Aktionen der Guerilla während der vergangenen drei Jahre ablesen. Über ihre politische Ideologie ist wenig bekannt. „Sendero Luminoso" entstand Mitte der sechziger Jahre aus einer maoistischen Absplitterung der peruanischen kommunistischen Partei. Der heute 50jährige Führer der Guerillabewegung, der Philosoph und Jurist *Abimael Guzmán,* lehrte an der wiedereröffneten Universität San Cristóbal de Huamanga von Ayacucho, einer der ältesten Universitäten Lateinamerikas. Aus ihren stark politisierten Studentenorganisationen holte Guzmán seine Anhängerschaft. Ab 1970 ging er zeitweise, 1980 ganz in den Untergrund. Mit einigen Führern der Bewegung soll er einige Jahre in China verbracht haben. Ideologisch stützt sich die Führung des „Sendero Luminoso" auf den 1930 gestorbenen peruanischen Marxisten *José Carlos Mariátegui* und maoistisches kulturrevolutionäres Ideengut.
1982 veröffentlichte die Untergrundorganisation eine Schrift mit dem Titel „Entwickeln wir den Guerilla-Krieg", die nach dem Beispiel kambodschanischer und vietnamesischer Revolutionsstrategie den „allgemeinen Aufstand" und den militärischen Kleinkrieg propagiert und die Landbevölkerung als „motorische revolutionäre Kraft" versteht, die den Kampf in die Städte tragen soll. Über den *bewaffneten Kampf* heißt es dort: „Mit seinen ersten, den großen Scheiterhaufen ankündigenden Bränden nehmen die Massen ihr Schicksal in die eigenen unbesiegten, schöpferischen und sicheren Hände, denn sie sind Schöpfer der ganzen Geschichte und jeder Revolution." Die Handbücher für die Guerilleros sind dagegen weniger pathetisch abgefaßt und von simplem Inhalt.

Die Strategie des „Sendero Luminoso" besteht im *Aufbau revolutionärer bewaffneter Zellen* in ländlichen Regionen mit Hilfe der Campesinos, in der Eroberung und Befreiung" dieser Gebiete durch gezielte Terroranschläge auf Sachen und Personen und schließlich dem totalen Bürgerkrieg in den Städten. „Sendero Luminoso" begann 1980 mit einer Vielzahl von Sprengstoffanschlägen auf Einrichtungen der Stromversorgung. Als im Departement Ayacucho immer wieder ländliche Polizeiposten überfallen wurden und die Vier-Millionen-Stadt Lima nach Sprengung der Hauptleitungen zweimal völlig ohne Elektrizität war, rief die Regierung Ende 1982 in mehreren Provinzen den Notstand aus und setzte die Armee gegen die Guerilla ein. Inzwischen mehren sich die Anzeichen dafür, daß Polizei und Militärs die Guerilla im Hochland um Ayacucho unter Kontrolle haben. Ein Teil der Untergrundkämpfer ist offenbar in die Hauptstadt geflüchtet, wo die Anschläge schwerer und häufiger geworden sind. Bisher kämpfte die Guerilla mit Waffen, die sie bei Überfällen auf Einrichtungen der Polizei und der Armee erbeutete. Seit dem Eingreifen der Streitkräfte gehen die Guerilleros noch brutaler gegen die Campesino-Bevölkerung vor.

Die Bevölkerung als Opfer

Den militärischen Kampf hat „Sendero Luminoso" noch nicht verloren, eine Niederlage – vermutlich die entscheidende – liegt jedoch darin, daß die Guerilla die *Landbevölkerung* nicht für sich und ihre Ziele gewinnen konnte. Auf die anfänglichen Versuche der Guerilleros, unter den Campesinos zu leben und ihre Sprache, Quechua, zu sprechen, folgten Zwangsrekrutierungen und grausame Abschreckungs- und Vergeltungsaktionen in den Dörfern des von ihnen kontrollierten Gebiets.

Inzwischen ist der maoistischer Doktrin zufolge ohnehin erbarmungslose Vernichtungskampf (mit dem Fernziel einer neuen Gesellschaft) durch äußere erschwerende Umstände, den mit gleicher Härte und erfolgreich geführten Anti-Guerilla-Kampf und den allzu geringen Rückhalt in der Bevölkerung, zum blinden, fanatisierten und sinnlosen Terror geworden. Da es offenbar nicht zur Strategie des „Sendero Luminoso" gehört, Einheiten der Armee offen und gezielt anzugreifen, sind die Verluste der Militärs, vermutlich auch der Guerilla, wesentlich geringer als die Zahl der *zivilen Opfer,* fast immer Hochland-Indianer, die nicht wissen und noch weniger verstehen würden, wofür sie sterben. Viele dieser Campesinos wurden aus Angst zu Komplizen der Guerillas, weil sie die Spezialeinheiten der Zivilgarde, die „Sinchis", noch mehr fürchteten als die Aufständischen. Derzeit bedienen sich Regierung und Guerilla derselben zynischen Strategie, den Gegner hauptsächlich stellvertretend zu bekämpfen. (Die Ermordung von acht Journalisten im Januar 1983 ist ein „Erfolg" dieser Strategie: in der Ortschaft Huaychao hatten Campesinos sieben Guerilleros getötet; auf dem Weg dorthin wurden die Journalisten von den Bewohnern des Nachbarorts niedergemacht. Polizeipatrouillen hatten wiederholt angeordnet, jeden Fremden unschädlich zu machen.) So versuchen Regierungspatrouillen verstärkt, eine Dorfgemeinschaft gegen eine andere angeblich „senderistische" aufzuwiegeln und zur „offensiven Selbstverteidigung", das heißt zur Liquidierung der Leute zu bringen.

Massenverhaftungen durch Armee-Einheiten, Verschleppungen ganzer Gruppen, Kollektiv-Erschießungen und Folterungen als wirksame Mittel der Einschüchterung haben im vergangenen Jahr zu *Protesten von Menschenrechts-Organisationen* in- und außerhalb Perus, darunter Amnesty International, geführt. Dem Präsidenten, Belaunde, der lange, nach Meinung vieler Peruaner zu lange, gezögert hat, die Militärs gegen die Guerilla einzusetzen, wird von Parlamentariern sogar der eigenen Partei, der

Volksaktion (AP), das brutale Vorgehen der Sicherheitskräfte vor allem gegen die Zivilbevölkerung vorgehalten. General *Clemente Noel*, der militärische und politische Verantwortliche für die Region im Kriegszustand, wurde vermutlich wegen solcher Übergriffe und entsprechender ungenierter Äußerungen über die Methoden seiner Spezialeinheiten Anfang 1984 abgelöst.
Mehrmals hat auch die *katholische Kirche* Perus zur Guerillafrage Stellung genommen, wenn auch auf unterschiedlich dezidierte Weise. Bereits im Januar 1982 erwähnte die Bischofskonferenz in einer „Botschaft an das Volk Gottes" zum Abschluß ihrer Vollversammlung die Guerilleros, die sie wie auch in späteren Erklärungen stets den „Terrorismus" nennt; gleichzeitig führen die Bischöfe Klage über das Ausmaß staatlicher Repression („Zu alldem kommt noch das Verbrechertum und die Gewalt, die Zunahme von Diebstählen, auch Kirchenschändungen, Raubüberfällen und sonstigen Verbrechen. Ebenso zielt der Rückfall in den Terrorismus als politischer Waffe und in diskriminierende und gewaltsame Unterdrückung darauf ab, die Grundrechte des Menschen zu mißachten und zu verletzen.") Bei dieser, die grundsätzliche Frage der peruanischen Gesellschaft angehenden Erklärung fällt auf, daß Terrorismus und Repression unter der Thematik wachsende Unmoral und steigende Kriminalität subsumiert erscheinen und dort nach Drogenhandel und -konsum, Verführung durch die Medien und gewöhnliche Kriminalität als letzte angeführt werden. Zu den dann folgenden Kapiteln über soziales Unrecht, Wirtschaftsprobleme und eine Kirche der Armen besteht kein inhaltlicher Bezug.

Protest der Bischöfe

Im September 1982 protestierten Bischöfe aus den Anden-Provinzen Cuzco und Puno gemeinsam gegen die Unterdrückung der Bevölkerung durch staatliche Sicherheitskräfte und die ausufernde Korruption in der öffentlichen Verwaltung. Das peruanische Gesellschaftssystem bevorzuge eindeutig bestimmte kleine Gruppen zu Lasten der breiten Bevölkerung. Dem berechtigten Protest des Volkes begegne der Staat mit gewaltsamer Unterdrückung, mit Einschüchterung, Mißhandlungen und willkürlichen Verhaftungen.
Im September 1983 stellten die peruanischen Bischöfe in einem gemeinsamen Hirtenbrief ihre *Verurteilung von Terror und Gegenterror* in einen klaren sozialen und gesellschaftspolitischen Kontext. Der Hirtenbrief wandte sich ausdrücklich an alle Peruaner, die „den falschen Weg" eingeschlagen hätten, indem sie die Gesellschaft mit Gewalt zu verändern suchten. Den von der Wirtschaftskrise am meisten Betroffenen und den Bewohnern besonders unterentwickelter und vernachlässigter Regionen müsse durch soziale Maßnahmen vorrangig geholfen werden. In der eingangs erwähnten Erklärung vom Januar 1984 der peruanischen Bischöfe heißt es dann ausdrücklich: „Man muß die ausschließlich militärische Antwort durch eine globale Berücksichtigung aller Probleme der Region ersetzen, wozu auch zivile und soziale Organisationen herangezogen werden sollten."

Die im Laufe zweier Jahre entschiedener gewordenen Stellungnahmen der katholischen Bischöfe Perus sind nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß die Kirche selbst von der Terrorismusbekämpfung nicht verschont blieb. Im Mai 1982 entging der Erzbischof von Lima und Vorsitzende der peruanischen Bischofskonferenz, Kardinal *Juan Landazuri Ricketts*, nur knapp einem Attentat. Im Juni 1983 wurde der spanische Missionar *Vicente Hondarza* bei einem Besuch einer entlegenen Gemeinde ermordet. Wie einige andere Geistliche der Region galt der Priester wegen seines Einsatzes für die Organisation der Kleinbauern bei den Behörden als subversiv. Staatspräsident Belaunde hatte im Januar 1983 öffentlich die Vermutung geäußert, daß ausländische Priester mit der Guerilla in Verbindung stünden. Auch der Präfekt von Ayacucho, *César Vega*, bezeichnete einige in der Region tätige spanische Geistliche als „Senderistas", die den Untergrundkämpfern ausländische Hilfsgüter zukommen ließen. Die Bischöfe dementierten, daß die Caritas die Guerilleros mit Lebensmitteln versorge, und erklärten: „Wir sind gegen den Terrorismus, weil er dem Evangelium widerspricht. Aber wir wollen, daß er bekämpft wird, ohne daß das Volk leiden muß."

Im September 1983 überfielen Zivilgardisten das „Amazonische Zentrum für Anthropologie und praktische Anwendung" der peruanischen Bischofskonferenz in Iquitos und durchsuchten es nach „subversivem und terroristischem Material". Der Bischof von Iquitos, *Gabino Perál de la Torre*, verteidigte die pastoralen Mitarbeiter des Zentrums, die ihre ganze Energie in den Dienst der Ärmsten des Amazonas-Gebietes stellen würden. Solche Vorfälle müßten soziale Sensibilität und den Mut wecken, die Menschenrechte gegen Verleumdung und Verfolgung einzufordern. Ob und inwieweit katholische Priester der Anden-Region Ayacucho mit dem „Sendero Luminoso" sympathisieren oder ihn sogar unterstützen, ist kaum nachweisbar. Schon wegen der selbstgewählten strengen Isolierung der Guerilla spricht nur wenig dafür.
Von kirchlicher Seite ohne Reaktion blieb, soweit bekannt, die Erschießung der Ordensfrau Joan Mary Sawyer am 14. Dezember vergangenen Jahres durch Polizisten, nachdem ausbrechende Häftlinge sie als Geisel genommen hatten.

Ratloser Belaunde

Die Regierung gibt dem Thema Guerilla publizistisch nach wie vor breiten Raum, was oppositionelle Politiker so auslegen, daß die Regierung von einem anderen nationalen Problem, der Wirtschaftskrise, ablenken wolle. Sie bedroht die Regierung Belaunde und das peruanische demokratische System vermutlich weit mehr als die Guerillas des „Sendero Luminoso". Im vergangenen Jahr verzeichnete die peruanische Wirtschaft ein Minus-Wachstum von zehn Prozent, die Inflationsrate lag bei

120 Prozent. Mehr als die Hälfte der arbeitsfähigen Bevölkerung ist ohne feste Beschäftigung, die Mehrzahl verdient mit Straßenverkäufen zwischen 100 und 200 DM monatlich. Die Kriminalität in Lima ist in einem Jahr um 40 Prozent gestiegen. Im völlig vernachlässigten Department Ayacucho, dem Operationsgebiet des „Sendero Luminoso", erreicht das Pro-Kopf-Einkommen nur ein Zehntel des nationalen Durchschnitts, zwei von drei Einwohnern der Provinz sind Analphabeten. Zu den Fehlern einer auf industrielles Wachstum setzenden Wirtschaftspolitik kommen sinkende Rohstoff-Preise auf dem Weltmarkt sowie Einbußen in der Landwirtschaft.

In Lima heißt es nicht zu Unrecht, Ratlosigkeit bestimme die Politik Belaundes, eines unumstritten integren Demokraten. Seinem Argument, soziale Reformen seien erst mit ausreichendem Wirtschaftswachstum möglich, hielt die Kirche wiederholt entgegen, so lange könnten die Armen nicht warten. Es muß pessimistisch stimmen, daß trotz demokratischer Rahmenbedingungen ein rohstoffreiches Dritte-Welt-Land wie Peru dabei ist, noch weiter zu verarmen. Alternativen zum untauglichen Lösungsversuch des „Sendero Luminoso" sind nicht erkennbar, solange das Elend schneller wächst als die Entwicklung.

Gabriele Burchardt

Kurzinformationen

Ein Memorandum „Teilen der Arbeit ist gefordert" hat Anfang Februar der „Ökumenische sozialethische Arbeitskreis Kirche-Gewerkschaft" vorgelegt. Dem im vergangenen Jahr gegründeten Kreis gehören unter anderen der katholische Sozialethiker *Friedhelm Hengsbach* (Frankfurt), der Vorsitzende des evangelischen Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt, *Walter Sohn,* der frühere DGB-Vorsitzende *Heinz-Oskar Vetter* und der stellvertretende Vorsitzende der IG-Metall, *Franz Steinkühler,* an. Das Memorandum betont, in der gegenwärtigen Entscheidungssituation müßten die Kirchen auch einen Beitrag zur Auseinandersetzung um Verteilungsgerechtigkeit bei Arbeit und Einkommen leisten. Dem *strukturellen Umverteilungsprozeß* von unten nach oben sei durch Caritas und individuelle Nächstenliebe oder durch den Appell an die Opferbereitschaft einzelner nicht mehr beizukommen. Die sozialethischen Traditionen und die Verkündigung der Kirchen forderten ein „parteiliches Wort zugunsten jener Gruppen heraus, die in diesem Prozeß immer näher an die Armutsschwelle gedrückt werden." Die Verfasser bewerten den Versuch, „mit Hilfe neokonservativer Wirtschaftsmodelle das freie Spiel der Marktkräfte ... wieder einzuführen", als tiefen Kontinuitätsbruch in der Wirtschaftspolitik der Bundesrepublik. Er stelle den sozialen Charakter der Marktwirtschaft in Frage. Das Memorandum spricht sich demgegenüber für *Korrekturen an der wirtschaftlichen Eigendynamik* in Form staatlichen und gesellschaftlichen Handelns aus, das an der gerechten Verteilung von Arbeits- und Einkommenschancen für alle orientiert sein müsse. Genannt werden ein mittelfristiges Beschäftigungsprogramm, eine Rückkehr zu aktiver Arbeitsmarktpolitik und eine Verminderung des Arbeitsangebots durch Arbeitszeitverkürzung mit deutlichen Beschäftigungseffekten. Unter diesen Gesichtspunkten komme einer tarifvertraglich vereinbarten Wochenarbeitszeitverkürzung im Sinne der *35-Stunden-Woche* eine klare Priorität zu.

Ende Januar fanden in der Schweiz die offiziellen Feiern zum Zwingli-jubiläum statt. Der Zürcher Reformator war am 1. Januar 1484 in Wildhaus im ostschweizerischen Toggenburg geboren worden. Im Mittelpunkt der Feiern aus Anlaß des 500. Geburtstags Ulrich Zwinglis stand ein Festakt im Zürcher Großmünster, seiner ehemaligen Predigtkirche. In Grußworten und Festvorträgen wurde dabei nach der Eigenart von Zwinglis Wirken als Reformator und nach seiner Gegenwartsbedeutung gefragt. Der Kirchenhistoriker *Gottfried Locher* stellte fest, Zwingli eigne sich nicht zum Feiern, denn er habe schwere Fehler gemacht und sei voller innerer Widersprüche gewesen. Seine unerbittliche Strenge gegen die Täufer stoße ab und in seinem Tod in der Schlacht von Kappel (1531) gegen die katholischen Kantone könne man das völlige Scheitern seines Unternehmens sehen. Die Christen könnten heute von Zwingli lernen, daß die *politische Aktivität* ein Teil des Christseins sein müsse. Er habe die ganze Bibel beim Wort genommen, die politische Obrigkeit unter das Zeichen des Evangeliums gestellt und die Christen zu verantwortlicher Mitarbeit im Gemeinwesen aufgerufen. In einem weiteren Vortrag hob Prof. *Robert Leuenberger* hervor, daß Zwinglis Kirche gleichermaßen von der Tradition wie von der absoluten Traditionslosigkeit bedroht sei. Zwingli sei für die *radikale Tradition* eingetreten, für den Weg zurück zu den Wurzeln des Glaubens in der Heiligen Schrift. Deshalb sei die Verheißung, daß Gott seine Kirche erhält, die erste und einzige Frage der Reformation an die Gegenwart. Leuenberger zog eine Verbindung von Zwinglis Verurteilung des Reislaufens zu der Situation der ausländischen Arbeitskräfte in der Schweiz: Man könne Zwingli nicht feiern, ohne wahrzunehmen, daß er sich der heimlichen Ideologie des handfest-helvetischen Pragmatismus widersetzt habe, die bis heute die Staats- und Wirtschaftsräson der Schweiz lenke.

Sehr pointierte pastorale Perspektiven entwickelte Kardinal Jean-Marie Lustiger gegenüber dem Klerus seiner Diözese. In einem vom Pressedienst der Französischen Bischofskonferenz verbreiteten Text, den er kurz vor Weihnachten an den Klerus der Diözese richtete, sprach der Kardinal von den großen Veränderungen, die die Großstadt Paris und deren Bevölkerung in den letzten zwanzig Jahren geprägt hatten. Die Bevölkerung habe sich sowohl in den Arrondissements der Innenstadt wie in den Vorstädten neu gemischt. Traditionelle Arbeiterviertel seien praktisch im Verschwinden, andere Viertel würden immer mehr von Ausländern geprägt. So bringe jedes Jahr neue Probleme auf die Aktivität der Kirche und ihrer Seelsorge zu. In einem Vorblick auf die nächsten zwanzig Jahre kündigt der Kardinal vor allem zwei Schwerpunktsetzungen an: 1. gelte es viele *christliche Gemeinschaften* neuen Typs zu schaffen bzw. zu entwickeln. Nach dem Kardinal wäre es eine „naive Täuschung", sich diese nach dem Vorbild der „Pfarreien von einst" vorzustellen. Aber es wäre auch ein „grausamer Mangel an Vorausschau", sich nicht an die Arbeit zu machen und sie zum Entstehen zu bringen nur des Einwandes wegen, „daß wir nicht in der Lage sind, ihre Gestalt vorwegzunehmen, die allein Zeit und Erfahrung ihnen geben

werde". 2. sollten die *kirchlichen Gemeinschaftsdienste* in der Großstadt erneuert, gestärkt und den veränderten Siedlungsverhältnissen angepaßt werden. Damit deutete der Kardinal zugleich eine stärkere Regionalisierung dieser Dienste nach städtischen Großräumen an. Personell setzte der Kardinal, ohne die Priesterfrage als Personalfrage direkt anzusprechen, vor allem auf den Ständigen Diakonat und die Laienarbeit. Die Kirche brauche, so Lustiger, mehr Mut und Erfindungskraft.

In Ungarn gibt es seit einiger Zeit Streit über die ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen. Ausgelöst wurde er durch ein Interview, das der Erzabt von Pannonhalma, *András Szennay*, einem Vertreter des „Informationsdienstes für lutherische Minderheitskirchen in Europa" gegeben hatte. Szennay, neben *Thomas Nyiri*, der jüngst als einziger katholischer Vertreter in die Ungarische Akademie der Wissenschaften aufgenommen wurde, der führende Theologe Ungarns und als Erzabt der Benediktinerabtei Pannonhalma zugleich Mitglied der Bischofskonferenz, hatte in dem Interview, nach den ökumenischen Beziehungen in Ungarn gefragt, geantwortet, solche gebe es, jedenfalls im offiziellen Rahmen, „im Grunde keine". Es gebe zwar Ökumene an der Basis und selbstverständlich auch repräsentative Begegnungen, aber ein wirklicher Dialog finde nicht statt. Aufsehen erregten aber weniger diese Feststellungen als einige kritische Bemerkungen Szennays in Richtung vor allem der Reformierten Kirche Ungarns. Szennay sagte u. a., das Prinzip der „ecclesia semper reformanda" habe in der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanum „etwas mehr Auswirkung" gehabt und die Reformierte Kirche in Ungarn sei eine noch nicht genügend „reformierte" Kirche. U. a. meinte Szennay, die Heilige Schrift habe heute im katholischen Bereich eine zentralere Bedeutung als bei den protestantischen Konfessionen Ungarns. Auch in der protestantischen Liturgie, vor allem bezüglich der Abendmahlfeier, sei wenig von Reformwillen zu spüren. Seines Erachtens bleibe man allzusehr der Tradition verhaftet. Die Reaktionen darauf waren heftig. Der Professor für Ökumenische Theologie an der Debrecener Reformierten Theologischen Akademie, László A. Szabó, z. B. warf Szennay vor, er habe mit seiner Art, sich zu äußern, die „verpflichtenden Regeln der ökumenischen Beziehungen überschritten".

Die Christen in der Volksrepublik China leiden seit neuerem wieder unter verstärkter Unterdrückung. Im Oktober 1983 begann eine Kampagne gegen die „geistige Verschmutzung", die sich u. a. gegen die Verbreitung religiösen Gedankenguts richtet. Darüber hinaus wird jegliche Unterordnung unter ausländische Mächte (hierzu rechnet man insbesondere den Vatikan) als „unpatriotisch" gebrandmarkt. Im Rahmen der neuerlichen Repressionen wurden bereits seit April 1983 mindestens 90 Geistliche christlicher Konfessionen verhaftet, weitere 80 sollen in den Untergrund gegangen sein. Das bisher prominenteste Opfer ist der katholische Bischof von Baoding, *Peter Joseph Fan*, der Ende 1983 erneut zu langjähriger Haft verurteilt wurde. Ihm warf man vor, heimlich Priester geweiht und Kontakte zum Vatikan unterhalten zu haben (letzteres hatten die Behörden zeitweise toleriert). Gleichzeitig gestattet Peking jedoch in begrenztem Maße weiterhin die Aktivitäten der „patriotischen" christlichen Vereinigungen. In den letzten Monaten öffneten wieder mehrere, zumeist kleinere theologische Seminare ihre Pforten, darunter eines in Peking mit 60 Studenten. Der Unterricht soll hier neben Theologie auch Gesellschaftswissenschaften umfassen, und zwar auf der Basis neuer einheimischer Lehrbücher – die früher verwendeten ausländischen Lehrbücher enthielten, wie es hieß, zu viele „Fehler". In Kanton darf zudem die Kongregation der Chinesischen Schwestern von der Unbefleckten Empfängnis wieder in beschränktem Umfang ihre Arbeit aufnehmen. Die Betreuung der Gläubigen ist dennoch nur höchst unzureichend gesichert. Zwar sind offiziell etwa 300 Kirchen geöffnet, doch können z. B. in der Diözese Kanton nur in zwei Gotteshäusern Messen gelesen werden. Auf dem Lande lebende Katholiken haben dagegen kaum Gelegenheit zum Besuch von Gottesdiensten, zumal Meßfeiern in Privathäusern mittlerweile erheblichen Restriktionen unterliegen: es dürfen nur Personen teilnehmen, die zum engsten Familienkreis gehören.

Bücher

ELMAR KLINGER/KLAUS WITTSTADT (Hrsg.), **Glaube im Prozeß.** Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1984. 888 S., 98,– DM.

Es war ein guter Gedanke, die Beiträge der Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl Rahner am 5. März 1984 um das Zweite Vatikanum, seine Geschichte und seine Wirkungen auf Kirche und Theologie zu konzentrieren. Zum einen hatte Rahner selber einen wichtigen Anteil an der theologischen Arbeit des Konzils, der in dem Band auch breit dokumentiert und gewürdigt wird. Zum anderen geraten das Konzil und sein „Geist" leicht zur bloßen Chiffre, wenn nicht immer wieder genau nachgefragt wird, worin seine Leistung eigentlich bestand, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen sie zustande kam und was sich daraus an noch nicht eingelösten Perspektiven ergibt.
Die dickleibige Festschrift bietet so eine bunte Mischung aus persönlich gefärbten Erinnerungen an das Zweite Vatikanum, Beiträgen zu zentralen Grundgedanken des Konzils wie zu seinen immer noch aktuellen Konsequenzen für das Leben der Kirche. Unter den Mitarbeitern sind sowohl Vertreter des kirchlichen Amtes (die Kardinäle König und Suenens, die Bischöfe Hemmerle und Scheele) wie auch zahlreiche Theologen, die mit Karl Rahner zusammen viel zum Neuaufbruch der katholischen Theologie vor, während und nach dem Konzil beigetragen haben (Yves Congar, Piet Smulders, Piet Fransen, Piet Schoonenberg, Marie-Dominique Chenu, Pierre Grelot usw.). Die Beiträge befassen sich schwerpunktmäßig mit der Entstehung und Bedeutung der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" (Der von Karl Rahner unter Mitarbeit von Joseph Ratzinger erstellte Schemaentwurf „De revelatione Dei" ist erstmals in deutscher Übersetzung abgedruckt), mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, mit dem Ökumenismusdekret und mit der Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen.
In vielen Beiträgen wird jeweils auf einschlägige Ansätze oder Überlegungen Karl Rahners Bezug genommen, wobei allerdings die explizite Auseinandersetzung mit seiner Theologie im ganzen gegenüber dem Thema Zweites Vatikanum in den Hintergrund tritt (erwähnt seien die Überlegungen Schoonenbergs zur Trinitätslehre Rahners und der Beitrag von Max Seckler zum wissenschaftstheoretischen Status von Rahners Grundkurs-Idee). Im Anhang der nicht nur äußerlich gewichtigen Festschrift findet der an bibliographischen Details Interessierte die Fortschreibung der Bibliographie Karl Rahners und der Bibliographie der Sekundärliteratur. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

KURZ, PAUL KONRAD. **„Füße hast du und Flügel".** Neue religiöse Lyrik. In: Geist und Leben Jhg. 57 Heft 1 (Januar/Februar 1984) S. 62–74.

In seinem Literaturbericht stellt Paul Konrad Kurz fest, religiöses Bewußtsein artikuliere sich literarisch gegenwärtig am stärksten im Vers; christliche Lyrik habe sich in den vergangenen Jahren aus dem Aschenputteldasein befreit. Kurz weist darauf hin, daß zum Österreichischen Literaturwettbewerb „Christlichen Lyrik" im letzten Sommer mehr als 700 Autorinnen und Autoren aus den deutschsprachigen Ländern Beiträge eingeschickt hätten. In seinem Bericht stellt der Kenner religiös orientierter Gegenwartsliteratur eine Reihe von Autoren und Autorinnen anhand neuerer Gedichtveröffentlichungen vor. Sie werden jeweils unter Rückgriff auf ein oder zwei charakteristische Textproben kurz charakterisiert. Behandelt werden Maria Menz, Christa Peikert-Flaspöhler, Jan Twardowski, Wilhelm Willms, Martin Gutl, Drutmar Cremer, Detlev Block, Michael Zielonka und Josef Reding. Kurz resümiert, bei allen diesen Autoren gehe es um Bewältigung der Gegenwart, um das Bewußtsein von Gottes Schöpfung, um die Fähigkeit zu brüderlichem und schwesterlichem Leben aus dem Glauben an den menschgewordenen Gott.

LUCK, ULRICH. **Die Theologie des Jakobusbriefes.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 81 Heft 1 (Januar 1984) S. 1–30.

Der Kieler evangelische Neutestamentler versucht die für die Auslegungsgeschichte des Jakobusbriefs entscheidende Frage nach dem Verhältnis seiner Aussagen über Glaube und Werke zur paulinischen Rechtfertigungslehre neu anzugehen. Voraussetzung dafür ist die Einsicht, daß es sich beim Jakobusbrief nicht um eine bloße Zusammenstellung paränetischer Überlieferung handelt, sondern daß der Brief eine theologische Konzeption vertritt, die in der Tradition der jüdischen Weisheitsüberlieferung steht, mit der sich auch Paulus auseinandersetzt. Der Unterschied zwischen den beiden Theologien liegt im Gesetzes- und Glaubensverständnis: Während der Jakobusbrief beim Imperativ stehenbleibt und den Menschen als Täter des Wortes versteht, trennt Paulus Glaube und Gesetz. Paulus zerbreche die weisheitliche Theologie in ihrer Mitte, in der Symbiose von Gott und Mensch; ihm komme es darauf an, zwischen dem Wirken Gottes und dem Wirken des Menschen zu unterscheiden. Luck bezweifelt, ob man unter dieser Voraussetzung Paulus und Jakobus einfach als komplementäre Positionen nebeneinanderstellen könne, die sich zur Fülle der neutestamentlichen Verkündigung ergänzten.

Kultur und Gesellschaft

BIANCHI, JEAN. **Dallas, les feuilletons et la télévision populaire.** In: Etudes (Februar 1984) S. 219–229.

Amerikanische populäre Fernsehserien à la Dallas sind in einem Ausmaß weltweit bekannt geworden, daß man sich fragt, wie es zu einem solchen Erfolg überhaupt kommen konnte, was solche Serien in den Augen vieler so attraktiv erscheinen läßt. Ihre Bedeutung für ein Fernsehpublikum von einigen Hundert Millionen Zuschauern in aller Welt, ihre Universalität über kulturelle Grenzen hinweg läßt sich bereits vergleichen mit einigen großen religiösen Texten. Der Autor arbeitet Grundstrukturen solcher Unterhaltungsserien heraus. Er fragt, ob nicht ihre Verankerung in einem mythischen Boden die weltweite Verbreitung erklären könnte. Zum Erfolg dieser Serien habe es vielleicht wegen der Entsprechung der mythologischen Züge von kulturellem Produkt und Kultur der Rezipienten kommen können. Als Beispiel dafür nennt er die Kraft und den Reichtum der mythischen Figur des Pioniers in der amerikanischen Kultur, vielfach ausgestaltet als Cowboy, als Polizist, als Eroberer des Kosmos, als Industrieboß.

KÜNG, EMIL. **Ländliche Entwicklung in der Dritten Welt.** In: Universitas Jhg. 39 Heft 2 (Februar 1984) S. 137–147.

Die Erkenntnis, daß der Entwicklung der Landwirtschaft, eines kleinen Handwerks bis hin zu einem Mittelstand eine entscheidende Bedeutung für einen wirtschaftlichen Aufschwung in den Entwicklungsländern zukommt, wird inzwischen weithin geteilt. Es ist noch nicht lange her, daß dies nicht der Fall war. Daß damit jedoch die Fragen nicht aufhören, demonstriert der Autor, indem er konkret die Schwierigkeiten aufzeigt, die auftauchen, wenn man ausgehend von diesen Prioritäten ländliche Entwicklung betreiben möchte: Was muß an Voraussetzungen vorhanden sein, damit eine Bodenreform auf Dauer überhaupt erfolgreich sein kann? Was für negative Folgen würde eine Bodenreform zweifellos auch mit sich bringen? Der Autor spricht sich für eine etappenweise Lösung aus, in der verschiedenste Faktoren wie Infrastruktur, Ausbildung, Finanzierungssystem u. a. sich gegenseitig ergänzen und zusammen dann nach und nach Voraussetzungen dafür schaffen, daß die Landbevölkerung sich eine Existenz aufbauen kann. Küng vertritt die Ansicht, daß ein Aufschwung sehr wohl auch von der Landwirtschaft getragen werden könne.

Kirche und Ökumene

DENIS PHILIPPE; HUBERLANT, FRANÇOIS-XAVIER. **Le mouvement Communio.** In: Esprit (Februar 1984) S. 11–25.

„Communio" ist mehr als eine Zeitschrift. Wie die Autoren anschaulich darstellen, handelt es sich um eine Bewegung, ein theologisch-religiöses Programm, eine spezifische Sicht des Verhältnisses Kirche – Welt. Die Autoren skizzieren die Entstehung dieser Bewegung, stellen wichtige Vertreter mit ihrem theologischen Konzept vor (mit einem Schwerpunkt im frankophonen Bereich), erläutern die Position von „Communio" an ihrem Verhältnis zur Politik. Innerkirchlich sei der Einfluß dieser Bewegung nicht zu unterschätzen. Die Autoren weisen auf Verbindungen zu Papst Johannes Paul II. und die Kardinäle Lustiger und Ratzinger hin. Dreh- und Angelpunkt der Bewegung sei Hans Urs von Balthasar und seine Theologie. Am spezifischen Charakter des Christentums liege es dieser Theologie besonders. Sie wolle einen dritten, „metaphysischen" Weg gehen, da man den kosmologischen wie auch den anthropologischen Weg für Sackgassen halte. Politik und Religion, die Ordnung der Gerechtigkeit und die des Erbarmens, würden deutlich voneinander getrennt. Die Autoren betonen, daß jedoch auch eine solche Position durchaus politische Konsequenzen habe.

SCHEELE, PAUL WERNER. **Auf dem Weg zum Leben. Vancouver '83 in katholischer Sicht.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 33 Heft 1 (Januar 1984) S. 116–129.

Der Würzburger Bischof Scheele war Mitglied der offiziellen katholischen Beobachterdelegation bei der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver. In seinen Bemerkungen zur Vollversammlung beschäftigt er sich besonders mit den Ergebnissen der Fachgruppe „Schritte auf dem Weg zur Einheit". Als Defizite von Vancouver nennt er den Trend, Gruppen gegenüber der Kirche zu favorisieren, und die zu geringe Aufmerksamkeit, die angesichts des Themas „Jesus Christus, das Leben der Welt" dem ewigen Leben geschenkt worden sei. Zur Positivbilanz zählt Scheele, daß man mehrfach die Aufgabe verbindlichen Lehrens angesprochen habe. Zunehmend werde bewußt, daß zum biblisch fundierten Zeugnis wie zur Rezeption dogmatischer und ethischer Entscheidungen authentisches autoritatives Stellungbeziehen gehöre. Die Lima-Dokumente seien in Vancouver nicht, wie zu befürchten gewesen sei, hinter Friedensdiskussion und politischer Aktion zurückgetreten. In der „Lima-Liturgie" wie in manchen Diskussionen habe die anstehende Rezeption der Dokumente konkrete Gestalt gewonnen.

Notizen

Der Vertreter des Heiligen Stuhls auf der Stockholmer Konferenz über Vertrauensbildung und Abrüstung in Europa, Erzbischof *Achille Silvestrini*, führte in seiner Rede während der Eröffnungsrunde der Konferenz aus, der Heilige Stuhl wolle einen eigenständigen Beitrag leisten, indem er auf den psychologisch-moralischen Faktor aufmerksam mache, der neben technisch-militärischen Maßnahmen zur Vertrauensbildung beitragen könne. Nur wenn die Systeme dazu bereit seien, sich einer freundschaftlichen Begegnung und einem nutzbringenden Austausch von Werten zu öffnen, könne das Mißtrauen abgebaut und könnten die Waffenarsenale überflüssig werden. Man müsse der Versuchung zur Dämonisierung des Gegners entgegentreten.

Die Zahl der *Laisierungen* von Priestern ist *stark zurückgegangen.* Nach einer Meldung von „Tablet" (11. 2. 84) gaben im Jahr 1977 2506 Priester ihr Amt auf, 1981, im ersten Jahr nach Inkrafttreten der neuen Richtlinien für die Laisierung (vgl. HK, Dezember 1980, S. 593–594), waren es nur noch 1260. Ein Laisierungsverfahren nach den neuen Richtlinien dauere gegenwärtig etwa zwei Jahre.

Im Bistum Rottenburg-Stuttgart wird in der Zeit vom 7. bis 18. Oktober 1985 eine *Diözesansynode* abgehalten. Bischof *Georg Moser* kündigte dies in einem Hirtenbrief an. Aufgabe der Synode soll es sein, „über die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation zu beraten". Mitglieder der Synode werden rund 150 Geistliche, zehn Ordensfrauen und die 80 Laien des Diözesanrates sein. Der Bischof kann außerdem weitere Mitglieder berufen und Sachverständige sowie Beobachter und Gäste einladen. Eine neue Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland lehnte der Diözesanrat von Rottenburg-Stuttgart vorläufig ab. Zunächst wolle man der in Vorbereitung befindlichen Diözesansynode den Vorrang geben. In drei Jahren solle entschieden werden, ob man eine Gemeinsame Synode für wünschenswert hält. Bischof Moser sprach sich in dem Zusammenhang auch gegen den Zwei-Jahres-Rhythmus der Katholikentage aus.

Johannes Paul II. ernannte den Passauer Weihbischof *Franz Xaver Eder* (58) zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge von Bischof *Antonius Hofmann* (Passau). Bischof Hofmann wird im Oktober dieses Jahres 75 Jahre alt und muß dann beim Papst um seinen Rücktritt nachsuchen. Weihbischof Eder bekleidet sein bisheriges Amt seit 1977.

Im Vorblick auf den Evangelischen Kirchentag im Sommer 1985 in Düsseldorf meinte der neue Kirchentagspräsident *Wolfgang Huber* in einem Gespräch mit epd, mit einem bequemen Kirchentag sei niemandem gedient. Huber, der in Marburg Theologie lehrt, will sich dafür einsetzen, daß in Düsseldorf die Bereiche Kirche und Ökumene, Gemeinde und Gottesbild mit gleichem Nachdruck behandelt werden wie die Themen Frieden, Ökologie und Entwicklung. Beim Kirchentag bilden nach Meinung Hubers intensive theologische Arbeit, neue Formen von Spiritualität, kommunikative Veranstaltungen und politische Kontroversen eine Einheit. Der Kirchentag wolle bei den politischen Themen deutlich machen: „Das ist kein Allotria, sondern es hängt unmittelbar mit dem zusammen, was den Glauben zentral bestimmt."

Der nordirische Presbyterianerpfarrer *David Armstrong* von Limavaty (Nordirland) mußte seine Pfarrei wegen zu gutnachbarlicher Beziehung zur katholischen Nachbarpfarrei, deren Kirche sich vis-à-vis von der Armstrongs befindet, verlassen, nachdem das Presbyterium (Ältestenrat) der Pfarrei sein Verhalten mit knapper Mehrheit ausdrücklich mißbilligt hat. Als vor einigen Monaten die katholische Nachbarkirche durch ein gegen die Katholiken gerichtetes Bombenattentat schwer beschädigt wurde, hatte Armstrong den dortigen Pfarrer besucht. Seitdem hatten sich zwischen den beiden Pfarrern und Teilen der Gemeinde freundschaftliche Beziehungen entwickelt.

Der polnische Primas, Kardinal *Jozef Glemp*, hat in Warschau ein neues katholisches Verlagshaus eröffnet, in dem künftig die neue Kirchenzeitung *„Przeglad Katolicki"* mit einer Auflage von 30 000 Exemplaren erscheinen wird. Chefredakteur der Kirchenzeitung und zugleich Leiter des Verlagshauses wurde *Waldemar Wojdecki* von der erzbischöflichen Kurie in Warschau.

Einer im Westen veröffentlichten Erklärung zufolge will das *ungarische Komitee „Dignitatis humanae"*, das sich aus Mitgliedern der Basisgruppen unter dem umstrittenen Piaristenpater *György Bulány* zusammensetzt, einen Beauftragten in den Vatikan entsenden, der dort persönlich über die Angelegenheit der ungarischen Basisgruppen verhandeln soll. Der Fall Bulány ist seit Monaten in der römischen Glaubenskongregation anhängig, die jedoch noch keine Entscheidung gefällt hat. In der Erklärung des Komitees werden die ungarischen Bischöfe erneut beschuldigt, durch ihre Verurteilung der Bulány-Gruppen und ihres Leiters innerkirchlich Zwietracht zu schüren. Gleichzeitig bieten die Verfasser den Bischöfen ihre Zusammenarbeit auf verschiedenen Gebieten an.

In einem am 7. Februar veröffentlichten *Hirtenbrief* haben sich die *katholischen Bischöfe der Slowakei* gegen die Produktion, die Stationierung und den Einsatz von Atomwaffen ausgesprochen. Als Bedingungen für die Erhaltung des Friedens nennen die Bischöfe die „Respektierung der Gleichberechtigung aller Völker, die Achtung aller Rassen und ihres gleichen Rechts auf Leben sowie die Überwindung des Hasses". Die Brüderlichkeit, die auf die Koexistenz gegründet sein müsse, sei der einzige Weg für ein friedliches Zusammenleben und für die Rettung der Zivilisation.

Ende Januar hat Johannes Paul II. zwei der wichtigsten Bischofssitze in den USA neu besetzt. Erzbischof von New York (als Nachfolger des vor einigen Monaten verstorbenen Kardinals *Terence Cook*) wurde Bischof *John O'Connor* (64) von Scranton, Pennsylvania. Die Diözese Scranton hatte O'Connor erst im Mai 1983 übernommen. Zuvor war er lange Jahre Militärgeistlicher bei der Marine, wo er zuletzt den Rang eines Konteradmirals bekleidete. Von 1979 bis 1983 war er Weihbischof im Militärbischofsamt. Der neue Erzbischof von New York war Mitglied der fünfköpfigen Kommission, die den Friedenshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe erarbeitete. In der Kommission repräsentierte er ein Gegengewicht zu den eher pazifistisch orientierten Bischöfen. Zum neuen Erzbischof von Boston als Nachfolger von Kardinal *Humberto S. Medeiros* ernannte der Papst den bisherigen Bischof von Springfield-Cape Girardeau, *Bernard F. Law* (52). Vor Antritt seines Bischofsamtes in der Diasporadiözese Springfield im Staat Missouri im Jahr 1973 war Law unter anderem Sekretär der bischöflichen Ökumenekommission.

Eine *Verschärfung des Konflikts* zwischen der katholischen Kirche in Südafrika und der Regierung erwartet der Vorsitzende der Bischofskonferenz „Südliches Afrika", Erzbischof *Denis Hurley* von Durban. Zum Abschluß der Vollversammlung der Bischofskonferenz in Pretoria unterstrich Hurley, die Kirche werde gegen alle politischen und sozialen Strukturen vorgehen, die den Menschen ihre angestammten Rechte vorenthielten. Die Bischofskonferenz habe sich für ein verstärktes politisches Engagement entschieden, auch wenn dies von einigen Katholiken kritisiert werde. Es gebe eine „Kommunikationslücke" zu manchen weißen Katholiken in Südafrika. Erzbischof Hurley verteidigte auch die finanzielle Unterstützung des Südafrikanischen Kirchenrats durch die Katholische Kirche, die dem Rat nicht angehört, aber Beobachterstatus hat.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen zwei Prospekte des Verlages Herder, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 4
38. Jahrgang
April 1984

Gegen Aberglauben brauche ich Rationalität, gegen Anmaßung Kritik, gegen Chaos Ordnung, gegen Tyrannis Widerstand.

Hartmut von Hentig

Was Bildung nottut

Um die von *Hans-Dietrich Genscher* in letzter Zeit mehrfach erhobene Forderung nach der Schaffung privater Eliteuniversitäten in der Bundesrepublik ist es inzwischen ruhiger geworden. Bisher stieß der Ratschlag des FDP-Vorsitzenden auf wenig Gegenliebe in der Öffentlichkeit: Sowohl bei den Reaktionen aus der Politik wie von den Universitäten überwogen die kritischen Stimmen, sei es aus mehr praktisch-organisatorischen Bedenken, sei es aus grundsätzlichem Mißtrauen gegenüber Reizworten wie Elite und Eliteförderung. Daß es in absehbarer Zeit zur Gründung neuer privater Hochschulen kommt, ist wenig wahrscheinlich, und selbst wenn es dazu käme, blieben solche Einrichtungen eine Randerscheinung in der deutschen Hochschullandschaft.

Man könnte das Thema Eliteuniversitäten deshalb auf sich beruhen lassen, kämen dabei nicht unvermeidlich Fragen ins Spiel, die unser Bildungssystem und unser Verständnis von Bildung überhaupt betreffen. Die von Genscher mit angestoßene neue Diskussion über die Notwendigkeit und die Wege der Förderung von Eliten ist nur ein Indiz für ein ganzes Bündel ungelöster Probleme.

Vorsicht vor Vereinfachungen

Das beginnt mit *Strukturfragen:* Man denke an die verschiedenen Vorschläge, die Schulzeit bis zum Abitur zu verkürzen bzw. Gymnasium und Universität effektiver miteinander zu verzahnen. Es ist vielfach die Rede von der Notwendigkeit eines Wettbewerbs zwischen den einzelnen Universitäten, um dadurch die Qualität von Lehre und Forschung zu erhöhen. Man muß jetzt schon Überlegungen anstellen, welche Perspektiven sich für die Hochschulen in den neunziger Jahren ergeben, wenn der jetzige Studentenberg aufgrund der demographischen Entwicklung abgebaut sein wird.

Noch nicht bewältigt sind gewichtige Folgeprobleme der *Bildungsexpansion* der vergangenen zwanzig Jahre, die durch die wirtschaftliche Talfahrt verschärft wurden. Es wurden und werden Tausende von Studenten ausgebildet, die kaum Aussicht auf eine ihrer Qualifikation entsprechende Position haben, seien es Lehrer oder Juristen. Damit stellt sich die Frage nach dem angemessenen Verhältnis bzw. der gesellschaftlichen Wertschätzung von praxisorientierter Berufsausbildung und akademischem Studium, ebenso nach dem Sinn und den Inhalten dessen, was gewöhnlich Allgemeinbildung heißt.

Schließlich schlagen sich auf dem Feld von Bildung und Bildungspolitik besonders massiv alle *Orientierungsschwierigkeiten* nieder, mit denen wir in Gesellschaft und Staat derzeit zu kämpfen haben. Zu nennen wären hier die Spannungen zwischen der schon aus Wettbewerbsgründen unvermeidlichen Übernahme neuer Technologien und der verbreiteten Skepsis gegenüber technologischen Innovationen, deren gesellschaftliche und menschliche Folgewirkungen noch vielfach im Dunkeln liegen, etwa was die Möglichkeiten der Biotechnologie anbelangt. Dazu kommt der unbequeme Schwebezustand einer Gesellschaft, in der nach wie vor traditionelle Wertvorgaben und Lebensformen an Bedeutung verlieren, in der sich aber gleichzeitig in sehr unterschiedlichen Formen die Sehnsucht nach neuen Verbindlichkeiten und identitätsverbürgenden Sicherheiten regt.

Auf diesem Hintergrund bieten sich vor allem zwei *Fluchtwege* an, die auch tatsächlich zur Zeit häufig begangen werden. Es liegt zum einen die Versuchung nahe, an die Bildungsinstitutionen von der Schule über die Universität bis zur Erwachsenenbildung Anforderungen zu stellen, die sie beim besten Willen nicht einlösen können. Man kann nicht einfach von der Schule die Vermittlung von Werten an die nachwachsenden Generationen einfordern, die in der Gesellschaft längst nicht mehr selbstverständlich sind. Wenn es zugegebenermaßen keinen verbindlichen Kanon von Traditionsgehalten mehr gibt, wenn keine literarischen, philosophischen oder religiösen „Klassiker" fraglos vorgegeben sind, ist ein solcher Kanon für das Gymnasium oder für ein universitäres Fachstudium nur mit Mühe zu begründen.

Die zweite Gefahr liegt im resignativen oder auch optimistisch-zukunftsfrohen Rückzug auf *vereinfachende Rezepte,* mit denen man dem Bildungswesen glaubt aufhelfen zu können. Dazu gehört nicht zuletzt die vielfach anzu-

treffende einseitige Schuldzuweisung an die Bildungsreform der sechziger und siebziger Jahre, wobei dann deren unbestreitbare Positiva (Öffnung von Gymnasium und Hochschule für bildungsferne Schichten) gegenüber den Defiziten (unzulängliche Reform der Bildungsinhalte, teilweise übertriebener technokratischer Eifer) unterschlagen werden. Dazu gehört auch der zu schlichte Pendelumschlag vom Eintreten für Chancengleichheit und Bildung als Bürgerrecht zum Lobpreis der Eliten, auf die es angesichts neuer Herausforderungen letztlich ankomme. Es ist schließlich niemandem gedient, wenn sich Parteien und Interessenvertreter in der bildungspolitischen Diskussion vor allem gegenseitig Klischees um die Ohren schlagen. Dafür haben die Auseinandersetzungen um das Für und Wider der Gesamtschule ebenso Beispiele geliefert wie die Diskussion um die Benachteiligung von Arbeiterkindern in Gymnasium und Universität.

Bildung hat nicht nur ein Ziel

Weiterzukommen ist demgegenüber nur dann, wenn zunächst die Verständigung darüber gesucht wird, an welchen Zielen und Leitlinien sich Bildung angesichts unserer gesellschaftlich-kulturellen Lebenswelt und ihrer Zukunftsperspektiven orientieren muß, worauf es dabei vorgängig zu den Auseinandersetzungen um Strukturen des Bildungswesens, um Kompetenzen und Gesamtpläne ankommt.

Es ist in diesem Zusammenhang weder sinnvoll noch notwendig, sich auf ein einziges leitendes Interesse zu kaprizieren, dem alle Bildungsangebote und -bemühungen dienen müßten. Das läßt sich am Schicksal der Begriffe Emanzipation und Kritik zeigen, die nicht allgemein nur im kulturellen Umbruch der sechziger Jahre und der ihn begleitenden Reflexion eine entscheidende Rolle spielten, sondern gerade auf die Bildungsdiskussion durchschlugen. Sosehr sie auch heute noch für jede Bildungskonzeption unverzichtbar sind, als allein dominierende Perspektiven taugen Emanzipation oder Kritikfähigkeit kaum. Es hat sich schließlich deutlich genug erwiesen, daß die isolierte Propagierung von alles hinterfragender Kritik und völliger Emanzipation von Zwängen leicht in Frustration umschlagen kann.

Allerdings stehen heute auch nicht einfach andere Globalziele bereit, die an die Stelle der genannten treten könnten oder gar müßten. Weder die möglichst reibungslose Anpassung an die Erfordernisse des wissenschaftlich-technischen Fortschritts noch die Einübung eines neuen „sanften" und ganzheitlichen Umgangs mit der Wirklichkeit lassen sich guten Gewissens als die alleinseligmachenden Leitperspektiven für Bildung empfehlen. Es hilft auch nicht der unvermittelte Rückgriff auf die großen Ziele, wie sie etwa Landesverfassungen dem Erziehungswesen vorgeben, von der Ehrfurcht vor Gott bis zur Aufgeschlossenheit für alles Wahre, Gute und Schöne oder der Liebe zur Heimat. Trotzdem kann auf keines der angeführten Stichworte einfach verzichtet werden. Die Spannung, in der sie zueinander stehen, ist charakteristisch für die Komplexität, von der unsere Gesellschaft und Kultur auf der risikoreichen Schwelle zur Nachneuzeit geprägt sind. Deshalb braucht man aber nicht zu resignieren und damit die Gestaltung des Bildungswesens vor allem den Bürokraten und Technokraten zu überlassen. Es lassen sich nämlich durchaus einige unentbehrliche und sinnvolle Perspektiven und Ziele nennen.

Es braucht Geschichtsbewußtsein und Rationalität

Eine der Grundfähigkeiten, zu deren Einübung Bildung gerade heute beizutragen hätte, ist der *Mut zur Rationalität.* Damit ist nicht primär die spezifische Eigenlogik von Einzelwissenschaften gemeint. Vielmehr geht es um das über das eigene Fachgebiet hinausreichende Vermögen, Probleme in vernünftiger Argumentation zu erörtern, ohne die es einen öffentlichen Diskurs über die alle Bürger betreffenden Fragen nicht geben kann. Dazu gehört die Fähigkeit zur Differenzierung als Gegengewicht zum oberflächlichen Bescheidwissen und Urteilen ebenso wie die Einsicht in die Begrenztheit und Ergänzungsbedürftigkeit des eigenen Standpunktes.

Dieser Mut zur Rationalität ist vor allem deshalb wichtig, weil es gegenwärtig kräftige gegenläufige Tendenzen gibt. Man denke nur an den verbreiteten *Rückzug* auf Erlebnis und Gefühl, die nicht erst im vernünftigen Gespräch gerechtfertigt und befragt zu werden brauchen. Hierher gehört der Trend, den eigenen Standpunkt als Bekenntnis vor sich herzutragen und damit alle möglichen Sektierereien zu befördern, ebenso die verbreitete und durch Teile des Medienangebots geförderte Scheu, sich sorgfältig und damit auch mit einer gewissen Distanz auf Probleme einzulassen. Hier hat Bildung (nicht erst auf der Ebene der Universitäten) eine Aufgabe, die gerade im Interesse einer auch in Zukunft funktionierenden politischen und kulturellen Öffentlichkeit nicht vernachlässigt werden darf.

Beförderung von Rationalität darf allerdings nicht zur Isolierung oder Überschätzung der Möglichkeiten des vernünftigen Diskurses führen. Dieser ist ja immer in ein von vielen sozialen und geschichtlichen Faktoren geprägtes Umfeld eingebettet, dem weder im Vorgriff auf utopische Vorstellungen von einem herrschaftsfreien Dialog noch durch den Rückzug auf eine bloß formale, von allen Inhalten abgelöste Rationalität zu entkommen ist.
Deshalb gehört zu den gerade heute unerläßlichen Grundelementen von Bildung auch das *Vertrautsein mit der geschichtlichen Herkunft der Gegenwartsgesellschaft,* wobei zu dieser Herkunft nicht erst die Geschichte seit der Französischen Revolution gehört. Eine genaue und solide historische Bildung kann in zweierlei Hinsicht hilfreich sein: Sie kann zur Stabilisierung von kollektiver und damit auch individueller Identität beitragen, indem sie die verschiedenen Schichten und Strömungen ins Bewußtsein hebt, denen sich die moderne Gesellschaft mit ihren Insti-

tutionen und ihrem geistigen Profil verdankt und die sie immer noch prägen.
Gleichzeitig ist die Vertrautheit mit der Geschichte aber auch ein Gegenmittel gegen *Tendenzen zu neuen Mythenbildungen,* zu ideologischen Verkürzungen, die mit vollem Bewußtsein oder aus bloßer Bequemlichkeit historische Befunde in ihrer Differenziertheit nicht mehr zur Kenntnis nehmen oder sie nach dem jeweiligen Interesse umbiegen. Das Wissen um die historische Dimension unserer Lebenswelt kann auch die notwendige Resistenz gegen Manipulation durch ein immer unüberschaubareres Informations- und Unterhaltungsangebot befördern.
Dabei sollte man die historische Bildung allerdings nicht einfach gegen die Einübung in den Umgang mit technologischen Neuerungen und die Offenheit für den wissenschaftlich-technischen Fortschritt ausspielen, auf die nicht einfach verzichtet werden kann. Vielmehr könnte der „Nutzen der Historie für das Leben" gerade darin bestehen, daß sie gleichermaßen zur Skepsis gegenüber ungeschichtlichen Rückzugsbewegungen aus der arbeitsteiligen Industriegesellschaft anhält wie auch zur Vorsicht gegenüber einem zu naiven Vertrauen in die Eigenlogik und den Nutzen technologischer Prozesse.

Werte, für die es sich zu werben lohnt

Bleibt die wohl wichtigste Frage, der sich jede Überlegung zu Inhalten und Zielen von Bildung stellen muß und die sich auch schon hinter den Stichworten Rationalität und Geschichte zu Wort meldet: Wie steht es heute mit der *Wertorientierung von Bildung,* gibt es überhaupt noch verbindliche Werte und Traditionen, die im Prozeß der Bildung vermittelt und eingeübt werden müßten, bzw. sollte man sich wieder in verstärktem Maß auf sie zurückbesinnen? Zwar tritt die Frage nach Wertorientierung und Menschenbild gegenwärtig hinter den Forderungen nach Anpassung des Bildungssystems an den technologischen Wandel und seine Konsequenzen für die Berufs- und Arbeitswelt zurück; sie ist deshalb aber nicht von der Tagesordnung abgesetzt. So trifft man immer wieder auf die Sorge, trotz eines breiten und vielfältigen Bildungsangebotes und trotz beträchtlicher Bildungsinvestitionen lasse nicht nur die Qualität des Erreichten vielfach zu wünschen übrig, sondern es fehle oft auch an der unverzichtbaren Substanz.
Dem versucht man vielerorts dadurch entgegenzuwirken, daß wieder mehr verpflichtende Inhalte für einzelne Fächer oder Studiengänge festgeschrieben werden, nachdem zuvor die Orientierung an Lernzielen dominierte, denen die Inhalte teilweise fast beliebig zugeordnet werden konnten. Auch die Reform der Oberstufenreform trägt diesem neuen *Trend zu festeren Kanones* Rechnung.
Damit ist das Grundproblem allerdings noch längst nicht gelöst. Schließlich geht es nicht nur um diesen oder jenen Stoff für den Deutsch- oder Geschichtsunterricht, sondern um Traditions- und Wertvermittlung als Aufgabe von Bildung überhaupt. Gerade deshalb muß man sich davor hüten, vollmundige Forderungen zu erheben, die sich unter den heutigen Bedingungen im Bildungswesen und in der es tragenden Gesellschaft einfach nicht mehr verwirklichen lassen. So kann es sicher *keine Rückkehr zur Bildung als Indoktrination* geben, zum Eintrichtern fester Normen und Inhalte.
Bildung muß sich in dieser Hinsicht ein *bescheideneres Ziel* setzen. Ihre Chance liegt vor allem darin, nicht nur einen Gemischtwarenladen voller Daten, Fakten und Deutungen anzubieten, sondern darüber hinaus den Anspruch herauszuarbeiten, der bei genauerem Hinsehen hinter dieser Vielfalt steckt. Letztlich muß es Aufgabe aller Bildungsbemühungen sein, die *grundlegenden Elemente der europäischen Kultur* ans Licht zu heben, die trotz oder gerade wegen aller Brüche, Verschattungen und Katastrophen auch für die Postmoderne unverzichtbar sind. Damit ist nicht gemeint, es müßte von den Kathedern ein unvergängliches Kulturerbe und Ethos gepredigt werden, das sich beim Blick auf die gesellschaftlich-geistige Wirklichkeit schnell als Ideologie erweisen würde. Ausrichtung an der europäisch-abendländischen Kultur bedeutet auch nicht die hochmütige oder gleichgültige Abschottung gegenüber anderen Kulturen. Wohl aber bräuchte es die Bereitschaft und den Mut, im Bildungswesen für Einsichten, Institutionen und Werte zu werben, die sich in einer teilweise langen und mühevollen Entwicklung bewährt haben und ohne die ein humanes Zusammenleben auch in Zukunft nicht vorstellbar ist: den demokratischen Rechtsstaat, das Bemühen um soziale Gerechtigkeit, Freiheit und personale Würde jedes Menschen, die seine Verzweckung in irgendeiner Richtung verbieten, die Offenheit für Deutungen der Wirklichkeit, die über das Vorfindliche und Planbare hinausgehen.

Was die Kirche tun kann

Damit kommt unweigerlich der *christliche Glaube* ins Spiel, nicht nur als geschichtsmächtige Größe, als Element der abendländischen Sozial-, Geistes- und Kulturgeschichte, sondern auch als lebensprägende Kraft. Das heißt nicht, daß die Kirchen heute eine geschlossene, stimmige Bildungskonzeption anzubieten hätten, bei der sich unter dem Dach des Glaubens die verschiedenen Aspekte und Disziplinen harmonisch zusammenfügen würden. Auch sie entkommen nicht den Spannungen zwischen Tradition und Innovation, Beharrungsvermögen und Flexibilität, Fachwissen und übergreifenden Bildungszielen, die gegenwärtig jede Verständigung über Inhalte und Perspektiven von Bildung prägen.
Dennoch hätten die Kirchen, die ja institutionell im Bildungswesen auf allen Stufen vielfältig präsent sind, in diesem Bereich eine wichtige Aufgabe: Sie müßten im Religionsunterricht, in der Erwachsenenbildung wie auch an den theologischen Fakultäten im Rahmen der Universität den Glauben so ins Gespräch einbringen, daß er nicht nur als eine gruppenspezifische Geheimlehre erscheint, sondern sich für die *allgemeine Orientierung* angesichts einer in vieler Hinsicht unsicheren Zukunft als tragfähig und erhellend erweist. *Ulrich Ruh*

Marienweihe

Die Weihe der Welt an Maria, die Johannes Paul II. vor wenigen Tagen im Rahmen des zu Ende gehenden Heiligen Jahres vornahm, fügt sich zwanglos ein in eine ganze Reihe ähnlicher *Weiheakte,* zu denen dem Papst vor allem Besuche von Marienwallfahrtsorten während seiner Reisen Gelegenheit gaben. Man denke an Guadelupe, an Tschenstochau, Mariazell, Lourdes oder Fatima. In dem portugiesischen Wallfahrtsort hatte Johannes Paul II. am 13. Mai 1982, dem ersten Jahrestag des auf ihn verübten Attentats, das Weihegebet gesprochen, das er jetzt mit einigen kleineren, auf das Heilige Jahr der Erlösung bezogenen Änderungen in Rom wiederholte.
Darin erinnerte der Papst auch an die Weihe der Welt an die Gottesmutter durch Pius XII. im Jahr 1942. Tatsächlich verbindet sich in der Selbstverständlichkeit, mit der Johannes Paul II. immer wieder kräftige *marianische Akzente* setzt, seine persönliche Marienfrömmigkeit mit Traditionen und Formen der Marienverehrung, die für den Katholizismus vor allem im 19. und in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts charakteristisch waren.
In dem Brief, mit dem Johannes Paul II. alle Bischöfe der Welt aufforderte, ebenfalls am 24. oder 25. März den marianischen Weiheakt vorzunehmen, schrieb der Papst, er könne sich nicht der Überzeugung erwehren, daß diese Weihe den Erwartungen vieler Menschenherzen entspreche. Daß es katholische Christen gibt, für die solche Ausdrucksformen der Marienfrömmigkeit selbstverständlich und wichtig sind, ist nicht zu bestreiten. Allerdings ist damit längst nicht das gesamte Spektrum von Haltungen zur Marienverehrung abgedeckt, die sich in der Kirche gegenwärtig beobachten lassen. Da gibt es mehr als fragwürdige *marianische Sonderkulte* ebenso wie Bemühungen um eine an der Schrift orientierte und von Übertreibungen freie Marienfrömmigkeit. Auch freischwebendes, recht unterschiedlich motiviertes Interesse an der Mariengestalt als Archetyp oder Symbol findet sich mancherorts.

Schließlich ist aber auch die beträchtliche Gruppe katholischer Christen nicht zu übersehen, die zur Verehrung der Gottesmutter so gut wie kein Verhältnis haben, in deren Glaubensleben Maria kaum eine Rolle spielt. Sie werden zwar den Ernst zu würdigen wissen, mit dem Johannes Paul II. in seinem Weihegebet auf die Nöte und Gefahren der heutigen Weltsituation hinwies. Es wird ihnen dagegen sehr viel schwerer fallen, zu verstehen, warum all das auf Maria bezogen wird, warum ihr Menschen und Völker anvertraut werden. Das schließt den Respekt vor einer solchen Frömmigkeit keineswegs aus.

Es wird wohl auch in Zukunft im Katholizismus einen durchaus legitimen Pluralismus hinsichtlich der Art und Intensität der Marienverehrung geben, ganz abgesehen von den theologischen und spirituellen Akzenten, die die anderen christlichen Kirchen beisteuern. In einer solchen Situation empfiehlt es sich für Theologie und Verkündigung, sich möglichst auf den unverzichtbaren Grundbestand dessen zu beschränken, was aus Schrift und verbindlicher Tradition über Maria zu sagen ist. Ob sich dann neben den herkömmlichen *neue Stile* der Marienverehrung entwickeln, läßt sich nicht voraussagen. Erzwingen oder andemonstrieren kann man Frömmigkeit ohnehin nicht. *ru*

Kleinlich

Vor einigen Wochen ging die kleine Meldung durch die Presse, daß das Kirchenamt der Braunschweigischen Landeskirche die Einstellung einer katholischen Putzfrau für ein evangelisches Studentenwohnheim abgelehnt hat. Das ist nicht der erste Fall dieser Art und wird auch nicht der letzte bleiben. Beide großen Kirchen in der Bundesrepublik, die ja zusammen über eine halbe Million Menschen beschäftigen, haben immer wieder einmal Probleme, wenn es um den Taufschein von Mitarbeitern oder auch von deren Ehepartnern geht.
Nun wird den Kirchen niemand grundsätzlich das Recht bestreiten, auch bei weniger wichtigen Stellen auf die Konfessionszugehörigkeit der Bewerber zu achten und vorrangig Mitarbeiter der jeweiligen Konfession einzustellen. Auch sollte man Pauschalurteile lieber vermeiden und jeweils die besonderen Umstände im Einzelfall mitberücksichtigen, bevor man lauthals über „unökumenisches" Verhalten der katholischen oder evangelischen Kirche als Arbeitgeber Klage führt.

Dennoch hinterlassen Meldungen wie die aus Braunschweig ein nur allzu verständliches *Unbehagen.* Das vor allem deshalb, weil in solchen Einzelfällen Tendenzen und Verhaltensweisen ans Licht kommen, die sich mit dem inzwischen erreichten Verhältnis der großen christlichen Kirchen hierzulande nur schwer in Einklang bringen lassen. So emphatisch man sich zum ökumenischen Prozeß bekennt, seine Stagnation beklagt und vom jeweils anderen mutige neue Schritte fordert, so sorgsam achtet man doch gleichzeitig auf den eigenen kirchlich-konfessionellen Besitzstand. Das liegt zwar in der Bundesrepublik mit ihrem ausgeklügelten staatskirchenrechtlichen System und mit ihren beiden dominierenden „großen" Kirchen besonders nahe, führt aber manchmal zu absonderlichen und nur mit Mühe einsichtigen Konsequenzen.

Sicher ist das ökumenische Heil nicht davon zu erwarten, daß das institutionelle Gerüst der Kirchen porös wird und dadurch ihre Konturen langsam, aber sicher an Festigkeit verlieren. Dennoch wäre mehr Großzügigkeit in bezug auf den jeweiligen Besitzstand im allgemeinen wie bei der Einstellung von Mitarbeitern im besonderen eine gute Sache. Damit sind nicht nur Einzelfälle gemeint; vielmehr sollten die Kirchen auch ihre einschlägigen Ord-

nungen und Gesetze immer wieder daraufhin überprüfen, ob sie wirklich Ausdruck der berechtigten Sorge um die katholische oder evangelische Identität sind oder nur Symptom für kleinlichen Konfessionalismus. Wenn Gäste des Katholischen Büros in Bonn von einer Mitarbeiterin muslimischen Glaubens das Mittagessen serviert bekommen, warum sollte dann nicht eine Putzfrau katholischer Konfession in einem evangelischen Studentenwohnheim zu verkraften sein? Damit ist bei Gott nicht gesagt, daß es in katholischen Einrichtungen diesbezüglich insgesamt toleranter und problemloser zugeht.
Einen Nebeneffekt hätte eine großzügigere Praxis übrigens auch noch: Nicht selten dienen kleinliche Entscheidungen in bezug auf konfessionelle Homogenität der Mitarbeiterschaft als Indiz für gegenseitige Vorwürfe und als Nährboden für bequeme Ressentiments.Wenn sich sowohl die evangelische wie die katholische Seite in diesem zugegebenermaßen sensiblen Bereich weniger Blößen gäben, hätten es solche Ressentiments schwerer. *ru*

Grämlich

„Hundert Seiten Feminismus", wie es eine bundesdeutsche Tageszeitung ausdrückte, enthält der sechste Jugendbericht nicht. „Grämlich", wie *Heiner Geißler* als zuständiger Bundesminister in einer Begleitstellungnahme seines Hauses schrieb, trifft Tenor und Qualität des Berichts schon eher. Was sechs Begutachter – fünf Frauen, ein Mann, davon vier Professoren – über die *„Verbesserung der Chancengleichheit von Mädchen"* in dem umfangreichen Konvolut zusammengetragen haben, ist einschließlich der vage formulierten „Empfehlungen" eine einzige Klage über Unterdrükkung, Benachteiligung, Beengung der Lebens- und Berufschancen von Mädchen und jungen Frauen.
Die weibliche Jugend erscheint insgesamt als Produkt fremdbestimmter bzw. männergemachter Normen und Erwartungen, die ein Leben nach eigenen Vorstellungen und Bedürfnissen nach wie vor behindern. Dieser *Pessimismus* verwundert. Man erinnert sich an noch nicht weit zurückliegende Erhebungen, z.B. an den sog. Brigitte-Bericht 82, in dem Mädchen und Frauen zwischen 16 und 25 als relativ optimistische, aufgeschlossene, mit beiden Füßen im Leben stehende, ihre Zukunftschancen, auch im Blick auf die Kombination von Familie und Beruf, günstig beurteilende und selbstbewußte Population erschienen.

Der 6. Jugendbericht erwähnt zwar den Brigitte-Bericht, aber seinen Feststellungen auch nachzugehen, wäre in den Augen der Autoren wohl nur ein Beitrag zur *Verdrängung der tatsächlichen Lage* gewesen. Da sie sich selbst „subtile Beweisführung" bescheinigen, die vom Leser „Offenheit und Aufmerksamkeit erwarten" könne, ist anzunehmen, daß für sie männliche Fremdbestimmung und Rollenfixierung der Frau noch viel erschreckender sind, als im Bericht selbst zum Ausdruck kommt.
Aber nicht diese *Schlagseite* ist seine eigentliche Schwäche. Sie bringt nur unfreiwillig zum Ausdruck, daß in dem Bericht eine Frauengeneration argumentiert, die zu ihrer Jugendzeit mit vollen Segeln in den im Prinzip richtigen und unausweichlichen Emanzipationskampf aufgebrochen ist und offenbar noch nicht gemerkt hat, daß sich in der ihr nachfolgenden Generation sehr vieles, und zwar durchaus im Sinne von mehr Chancengleichheit, geändert hat. Auch sind nicht alle Anmahnungen und Postulate falsch: Vorurteile gegen das „schwache Geschlecht", die von der Erziehungspraxis bis zur Alltagssprache noch immer grassieren, leben weiter. Und über die Frage, ob mädchenspezifische Bedürfnisse und Talente in *koedukativen Erziehungseinrichtungen* wirklich am besten zum Zuge kommen, läßt sich sicher streiten.

Ob freilich durch „mädcheneigene Öffentlichkeitsarbeit" oder durch Förderung von „aggressivem Spielverhalten" auch bei Mädchen Frauen wirklich geholfen werden kann, bleibt eine andere Frage. Aber das Ärgerliche, um nicht zu sagen Dümmliche an dem Bericht sind nicht solche Vorschläge, sondern die *völlige Vernachlässigung von Familie* als Erziehungsinstanz und ein schiefes Verständnis von Erziehung und Öffentlichkeit. Familie kommt so gut wie nicht vor, relevante gesellschaftliche Gruppen scheinen für die Autoren nur die Gewerkschaften und „Pro familia" zu sein. Und alle Maßnahmen in der Jugendhilfe haben politischen Charakter zu haben und Kollektivmaßnahmen zu sein. Einzelfallhilfen sollen „abgebaut" werden.
Minister *Geißler* war schlitzohrig genug, den Bericht passieren zu lassen. Hätte er die Veröffentlichung – was die sozialliberale Regierung bei einem Jugendbericht schon einmal tat – untersagt, wären sicher Magazine und Illustrierte aus Hamburg zur Stelle gewesen mit dem Vorwurf, der ohnehin allseits gescholtene und selber jederzeit scheltende Minister sei hinterwäldlerisch und frauenfeindlich. Vielleicht aber können solche und ähnliche Kommissionen künftig *personell* solider zusammengesetzt werden. Schon öfters hat es dem um Jugendberichte versammelten Sachverstand an Wirklichkeitssinn gefehlt. Daran ließe sich, zum Vorteil vor allem von gefährdeten Jugendlichen und der Jugendhilfe, in Zukunft einiges korrigieren. *se*

Ausreisen

„Wir freuen uns über jeden, der in die Bundesrepublik Deutschland übersiedeln möchte und von den Behörden der DDR die Genehmigung dazu erhält." Dies war einer der am meisten interfraktionell beklatschten Sätze aus dem Bericht des Bundeskanzlers zur Lage der Nation.
Niemand möchte dem widersprechen oder bei solchem Beifall auch nur abseits stehen. Menschen zu helfen, die unfreiwillig in Not geraten sind, weil sie sich mit einem Zwangsregime an-

gelegt haben, ist selbstverständlich. Als Gemeinwesen, das die politischen Freiheiten garantiert und schützt, steht die Bundesrepublik zudem in der Verantwortung für alle Deutschen. Wenn die DDR, aus welchen politischen und gewiß nicht uneigennützigen Überlegungen auch immer, ihre Türen nach Westen wenigstens einen kleinen Spalt und für einen Teil derer öffnet, die sich dem Arbeiter- und Bauernstaat versagen, kann das nur allen recht sein. Zumal in einer *Phase schwieriger Beziehungen zwischen den Supermächten* ist jedes Zeichen inner- oder zwischendeutscher Entspannung auch für die Entspannung des Ost-West-Verhältnisses hilfreich. Schon gar verbietet es sich, nach den *Motiven* derer zu forschen, die in die Bundesrepublik kommen wollen. Und die hypothetische Frage, was, wenn die 400 000 bis 500 000 DDR-Deutschen, die nach gegenwärtigen Schätzungen Ausreiseanträge gestellt haben, letztlich in die Bundesrepublik ausreisen dürften, das für den ohnehin belasteten Arbeitsmarkt hier bedeutete, verbietet sich schon aufgrund nationaler Würde.

Aber solche „humanitären" Lösungen haben auch ihren Pferdefuß. Sie helfen dem einzelnen, und viele im Westen meinen, die Abwanderung von Regimegegnern werde weiteren Protest und Widerstand nach sich ziehen und das kommunistische Regime nicht, wie es sich's erhofft, festigen, sondern auf Dauer destabilisieren. Abgesehen von der Frage, ob solche Destabilisierung für die Menschen in der DDR und im Blick auf die Ost-West-Beziehungen zu wünschen ist, hat der Auszug von Dissidenten fast immer zur Stabilisierung und Verhärtung und nicht zur *Liberalisierung* kommunistischer Systeme beigetragen. In der Grenz-Situation der DDR sind die Wirkungen zwar schwerer zu kalkulieren, aber liberalisieren kann sich ein totalitäres Regime – in wie engen Grenzen auch immer – nur, wenn in der Bevölkerung ein gewisses Ferment mit Widerstandsgeist und Zivilcourage verbleibt, dessen sich der Staat ohne Prestigeverlust nicht einfach entledigen kann.

Aber wer solche Einwände als nicht zur Sache oder zu deutsch-deutscher Realpolitik gehörige Meckerei ansieht, müßte schon aus Gründen demokratischer Selbstachtung in den Reaktionen auf die jetzige Ausreisewelle alles unterlassen, was nach Überlegitimierung des DDR-Regimes von außen aussieht. Auch ein besuchefreundlicher Honecker schafft von der Qualität des Regimes her noch keine „geregelten Verhältnisse". *se*

Nein II

Eine faustdicke Überraschung wäre es gewesen, hätten die Schweizer Stimmbürger Ende Februar die Zivildienstinitiative II gutgeheißen: Denn kaum ein politisches Thema trifft Schweizer so sehr im Innersten ihres gesellschaftlichen Bewußtseins wie alles, was auf irgendeine Weise den Verdacht aufkommen läßt, es könnte der eigenen Milizarmee schaden.
1977 war schon eine erste Initiative gescheitert. Damals stimmten aber nicht nur die Gegner eines Zivildienstes mit Nein, sondern auch Befürworter, denen die Vorlage nicht weit genug ging. Ein knappes Jahr später gründete sich bereits ein neues Initiativkomitee mit der Absicht, eine Verfassungsinitiative für einen „echten Zivildienst" zu lancieren. Ihr zentrales Anliegen: Die Tatsache, daß der Zivildienstleistende einen anderthalbmal so langen Dienst ableistet wie diejenigen, die den Militärdienst leisten, solle als Tatbeweis gewertet werden.
Die Diskussion über diese Initiative emotionalisierte das Thema in einem Ausmaße, daß es nicht verwundern konnte, daß die Abstimmungsbeteiligung nach Schweizer Maßstäben mit 52 Prozent eine Rekordhöhe erreichte. Die Initiativgegner hatten vor allem mit dem Argument Erfolg, damit würde de facto eine freie Wahl zwischen Militär- und Zivildienst geschaffen, ohne daß der einzelne Verweigerer in irgendeiner Form rechenschaftspflichtig wäre. Deshalb ging es den Gegnern über weite Strecken der Debatte auch gar nicht mehr so sehr um den Zivildienst, sondern um den Bestand der Armee. Als die Initiative mit 63,8 Prozent (1,2 Prozent mehr als 1977) und bis auf Basel-Stadt und Genf von allen Kantonen verworfen war, hieß es denn auch, das Abstimmungsergebnis sei als ein Bekenntnis zur allgemeinen Wehrpflicht zu werten.

Die Deutlichkeit, mit der eine Befürwortung der Initiative als eine Entscheidung gegen die Schweizer Armee aufgefaßt wurde, steht in einem gewissen Kontrast zu der vielfach zu hörenden Beteuerung, man sei nicht grundsätzlich gegen einen Zivildienst, man sei nur gegen diese konkrete Initiative. Wenn dies so wäre, fragt man sich, warum eine Lösung in dieser Frage nicht in Sicht kommt. Von nicht wenigen Schweizern wird es als eine Schande empfunden, daß weiterhin alle diejenigen, die sich weder zu einem waffenlosen Dienst innerhalb der Armee noch auch unter zumeist demütigenden Umständen für den Militärdienst untauglich schreiben lassen wollen, ins Gefängnis müssen. Aber auch die Initiatoren waren nicht gut beraten, auf die in ihrem Sinne weitestgehende Lösung zu setzen. Ein Zivildienst unter den zweitbesten Bedingungen wäre besser als jährlich 700 Dienstpflichtige in Gefängnissen.

Aus dem kirchlichen Bereich kamen einzelne dezidierte Stimmen zugunsten der Initiative. Die Bischöfe wiesen vor der Abstimmung auf die Dringlichkeit der Frage hin, enthielten sich aber einer Stellungnahme zum konkreten Initiativtext. Es zeigte sich, daß auch das kirchliche Drängen in dieser Frage an Grenzen stieß. Die katholischen Kantone stimmten nicht anders, eher klarer gegen die Initiative als die übrigen. Die Entschiedenheit, mit der sich bereits das Konzil für eine „humane" Regelung der Verweigerer-Frage einsetzte, die Deutlichkeit, mit der Papst Johannes Paul II. wenige Tage vor der Abstimmung den Ländern, die einen geregelten Zivildienst kennen, ein „Zeugnis der Reife" ausstellte, vermochte gegen die zum Mythos gewordene „bewaffnete Neutralität" wenig auszurichten. *nt*

Arbeitslosigkeit: Aufruf zu einem Solidaritätspakt

Mit der Überwindung der Arbeitslosigkeit beschäftigt sich eine Ende Februar von Bischof *Hengsbach* von Essen veröffentlichte Studie der von der evangelischen und katholischen Kirche getragenen und bis zu dessen Tod im Januar dieses Jahres vom ehemaligen Präses der Rheinischen Kirche, *Karl Immer,* gemeinsam mit Hengsbach geleiteten *Ruhrstiftung:* Die Studie versteht sich nicht als Analyse der gegenwärtigen Beschäftigungssituation und deren Ursachen, sondern will durch Vorschläge einen konkreten Anstoß zur Überwindung der Massenarbeitslosigkeit geben. Sie zeichnet sich durch ein hohes Maß an (wirtschaftlichem) Sachverstand aus. Ihr Ziel ist, zu einem für die verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte kompromißfähigen Gesamtkonzept beizutragen.

Vorrang für Wachstumspolitik

Der fast pathetische Satz in der Einleitung „Tut euch zusammen und handelt gemeinsam" ist kein Aufruf an die Arbeitslosen, sich zu Selbsthilfegruppen zusammenzuschließen, sondern ein *Appell an alle beschäftigungspolitisch Verantwortlichen:* an die Wirtschaft, an die Tarifpartner, an die Bundesregierung, Polarisierungen zu überwinden und gemeinsame Lösungen zu finden. Es gelte, den Pessimismus abzubauen und Angst durch pragmatisches Handeln zu bekämpfen. Angestrebt wird ein „solidarischer Beschäftigungspakt", bei dem die verschiedenen in der Öffentlichkeit kontrovers diskutierten Elemente in *einem Konzept* kombiniert werden sollen. Die Studie will dabei auch „im Ausland erprobte Strategien" für ihre Eignung in der Bundesrepublik prüfen. Die Studie selbst zeigt aber deutlich, daß die vier Länder, die sie als Beispiele relativ geringer Arbeitslosigkeit anführt – die Schweiz, Japan, Österreich und Schweden –, für die Bundesrepublik nur sehr bedingt für eigene Lösungsvorschläge herangezogen werden können.

Obwohl in der Einleitung auch theologische Gedanken anklingen („Gott, der die Welt erschaffen hat, übergibt den Menschen die Gestaltung und Bewahrung der Welt. Die Arbeit gehört so zum Grundauftrag des Schöpfers an sein Geschöpf") und nachdrücklich unterstrichen wird, daß Arbeitslosigkeit kein nur wirtschaftliches Problem, sondern in ihren Folgen vor allem ein „menschliches und soziales Übel" ist, beschränkt sich die Studie weitestgehend auf wirtschaftliche Sachargumente und folgt einem von den unmittelbaren wirtschaftlichen Gegebenheiten geprägten Leitbild.

Die von der Studie empfohlene Kompromißformel heißt: „Kombination verschiedener Strategien und Maßnahmen." Alle gegenwärtig in der Hauptsache diskutierten drei strategischen Wege sollen gleichzeitig beschritten werden: die Förderung des Wachstums, Umverteilung der Arbeit (oder wie die Studie sagt: Veränderung der „Teilhabe am Arbeitsvolumen") und Einsatz arbeitspolitischer Instrumente durch die Bundesanstalt für Arbeit („Arbeitsbeschaffungsprogramme"). Die Reihenfolge der drei Wege bedeutet allerdings zugleich eine Rangfolge.

Vorrang gegenüber allen anderen Strategien hat eine entschiedene Wachstumspolitik. Der wirtschaftliche Wiederbelebungsprozeß könne am ehesten durch ein dynamisches Investitionsverhalten der Unternehmen herbeigeführt werden, und zwar auf einem möglichst hohen Investitionsniveau. Das setze nachfrage- und kostengerechtere Produktionsstrukturen voraus und eine entsprechende Kombination von steuer- und geldpolitischen Maßnahmen. Doch wird eingeräumt, daß angesichts der weltweiten Nachfrageschwäche und des international hohen Zinsniveaus durch Kostenentlastung und Investitionsförderung das *Investitionsvolumen* in der Bundesrepublik sich nicht so stark erhöhen läßt, daß damit die Massenarbeitslosigkeit wesentlich gemindert werden könne. Nötig seien deshalb „selektive Maßnahmen zur Förderung des Strukturwandels und der Modernisierung der deutschen Wirtschaft und die Erschließung neuer Märkte durch neue Techniken". Es bestehe in der deutschen Wirtschaft ein erheblicher Nachholbedarf in der Modernisierung des Produktionsapparats der Wirtschaft.

Skepsis bei Arbeitszeitverkürzung

Die Studie wendet sich ebenso entschieden gegen eine einseitige Ausrichtung der Wachstumsförderung an der Nachfrage. Den Kritikern einer in erster Linie *nachfrageorientierten Wachstumspolitik* sei recht zu geben. Gleichwohl sollte ihre Bedeutung „als notwendige Bedingung für mehr Wachstum und mehr Beschäftigung" nicht unterschätzt werden. Angebots- und Nachfrageseite müßten laufend aufeinander abgestimmt werden.

Daß trotz des Vorrangs, den sie der Wachstumspolitik geben, das Vertrauen der Autoren, damit auch ans Ziel zu kommen, begrenzt ist, wird deutlich durch den Hinweis auf den beträchtlich hohen Umfang des strukturellen Arbeitsplatzdefizits: Das Erwerbspotential habe sich seit 1977 jährlich um 150 000 bis 200 000 Personen erhöht. Für sie waren Arbeitsplätze nie vorhanden. Dazu kommt eine beträchtliche Zahl von Arbeitsplätzen, die auf dem Weg von Entlassungen und Konkursen vernichtet wurden. Nach dem Jahresgutachten des Sachverständigenrats von 1982 könnten bei Vollauslastung des vorhandenen Arbeitsplatzpotentials lediglich 500 000 Personen zusätzlich beschäftigt werden.

Da – so die Studie – bis zum Ende dieses Jahrzehnts mit einem Anstieg von 700 000 bis 800 000 Erwerbspersonen zu rechnen ist, könne bei einem Produktivitätsfortschritt von 2 bis 3 Prozent und einem erreichbaren Wachstum in

ungefähr gleicher Größenordnung nur der gegenwärtige Beschäftigungsstand erhalten bleiben. Die Arbeitslosigkeit würde dabei nicht nur nicht abgebaut, sondern um die Nachwuchswelle trotzdem noch zusätzlich wachsen. Deswegen seien Maßnahmen der *Arbeitszeitverkürzung* neben einer wachstumsfördernden Wirtschaftspolitik unerläßlich.

Bei der Arbeitszeitverkürzung geben die Autoren der Studie der *Verkürzung der Lebensarbeitszeit* gegenüber Teilzeitarbeit und Verkürzung der Wochenarbeitszeit den Vorzug. Während das wenige Wochen vorher erschienene Memorandum des Ökumenischen sozial-ethischen Arbeitskreises Kirche–Gewerkschaften lapidar feststellte: „Allgemeine tarifvertraglich vereinbarte Verkürzung der Wochenarbeitszeit sind ... eine Strategie für mehr Arbeitsplätze und darum eine aussichtsreiche Alternative zur Wachstumsstrategie" (vgl. epd-Dokumentation, 13. 2. 84), meint die Stiftungs-Studie zwar auch, *Schritte zur generellen Wochenarbeitszeitverkürzung* seien notwendig, aber die Erfolgsaussichten beurteilt sie sehr viel skeptischer. Es bestehe die Gefahr, daß dadurch überhaupt keine Beschäftigungswirkungen erzielt würden. Vor allem wisse man nicht, wie Klein- und Mittelbetriebe darauf reagierten.

Beschaffungsmaßnahmen statt Teilzeitarbeit?

Demgegenüber wird zwar auch die Verkürzung der Lebensarbeitszeit nicht für problemlos gehalten; es werde nicht ohne Einkommenseinbußen und manch andere Probleme im persönlichen Bereich abgehen. Aber *Entlastungen* auf dem Arbeitsmarkt seien von einer – im übrigen, wie der jetzige Regierungsentwurf es vorsieht – reversiblen bzw. zeitlich begrenzten Regelung auf jeden Fall zu erwarten. Die von Gewerkschaftsseite befürchteten Rationalisierungswirkungen solcher Regelungen seien erst in zweiter Linie zu erwarten, und zwar eher in Großunternehmen.

Auffallend zurückhaltend argumentiert die Stiftungs-Studie in der Frage *Teilzeitarbeit* und flexibler Gestaltung der Arbeitszeiten. In der flexiblen Arbeitszeitregelung sieht die Studie zwar eine Chance zur besseren Anpassung des Arbeitskräfteeinsatzes an den schwankenden Arbeitskräftebedarf. Die Befürchtung der Gewerkschaften, deren Wirkungen könnten einseitig auf Kosten der Arbeitnehmer gehen, sind nach der Meinung der Autoren durch den Abschluß tariflicher Rahmenvereinbarungen möglicherweise zu zerstreuen.

Aber die *freiwillige* Teilzeitarbeit werde nur langsam durchzusetzen sein, da sie immer vom Zusammentreffen betrieblicher Möglichkeiten zu mehr Flexibilität mit den Arbeitswünschen einzelner Beschäftigter abhängig bleibe. Rasche quantitative Erfolge in einer Größenordnung, die zu einem deutlichen Rückgang der Arbeitslosigkeit führen könnten, seien darum kaum zu erwarten. Während man von einem von Gewerkschaftsvertretern stark beeinflußten Memorandum, wie dem vorher zitierten des Ökumenischen sozial-ethischen Arbeitskreises, Zurückhaltung oder Ablehnung in diesem Punkt erwarten kann – tatsächlich werden dort alle Bedenken und befürchteten Benachteiligungen der Arbeitnehmerseite vorgetragen –, verwundert die Zurückhaltung in dieser Frage durch die Stiftungs-Studie.

Größer als das Vertrauen in die beschäftigungspolitische Wirkung von Teilzeitarbeit wie von Arbeitszeitverkürzungen insgesamt scheint die Hoffnung der Autoren auf die Wirksamkeit von *Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen* im Rahmen der Bundesanstalt für Arbeit zu sein. Die Studie verweist auf das „Sonderprogramm der Bundesregierung für Regionen mit besonderen Beschäftigungsproblemen" in den Jahren 1979–1982. Gerade im Ruhrgebiet habe dieses Programm Wirkung gezeigt. Besonders erfolgreiche Arbeitsämter seien in der Lage gewesen, bis zu zwei Prozent der Erwerbstätigen ihres Bezirks in Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen einzugliedern. Die Autoren schätzen, daß hochgerechnet auf das Bundesgebiet 400 000 bis 500 000 Beschäftigungsplätze durch solche Programme gesichert bzw. angeboten werden könnten. Deshalb wird ausdrücklich für den Ausbau solcher Programme plädiert, auch mit dem Hinweis, die dafür notwendigen Ausgaben ließen sich durch Einsparungen beim Arbeitslosengeld, bei der Arbeitslosenhilfe und bei Sozialhilfeleistungen auf eine Größenordnung von drei bis vier Milliarden DM begrenzen.

Keine Langzeitperspektive

Über diesen Punkt läßt sich sicher geteilter Meinung sein. Eine unverkennbare Schwäche der Studie ist jedoch, daß sie *keine Langzeitperspektive* entwickelt. Es ist sicher hilfreich, in einem solchen Papier vorsichtig zu argumentieren und sich auf das Überschaubare zu konzentrieren, um keine unerfüllbaren Hoffnungen zu wecken. Aber irgendwie scheint den Autoren die Beschränkung auf wirtschaftliche Kurzfristperspektiven einen Streich gespielt zu haben. Denn liest man die Studie im Zusammenhang und nicht nur in einzelnen Punkten, dann bleiben nicht nur Hoffnungen und Ergebnisse mager, sondern die Studie *widerspricht* sich mit ihrer Prioritätensetzung zugunsten einer wachstumsorientierten Wirtschafts- bzw. Beschäftigungspolitik selbst. Wenn das zu erwartende Wachstum nur ausreicht, um die vorhandenen Arbeitsplätze bei noch absinkendem Beschäftigungsniveau gerade noch zu halten, dann ist der geforderte Vorrang der Wachstumspolitik kaum plausibel zu begründen. Er erhält seine Berechtigung letztlich nur dadurch, daß in der Studie die Aussichten auf den Abbau der Massenarbeitslosigkeit trotz des Appells in der Einleitung verschwindend gering sind, ja hinter den mittelfristigen Prognosen der amtlichen Beschäftigungspolitiker aus Bonn und Nürnberg zurückbleiben.

Vielleicht wäre das Ergebnis der Studie zukunftsträchtiger ausgefallen oder hätte mehr Pessimismus abgebaut werden können, wären ihre Autoren doch etwas gründlicher auf das Thema Teilzeitarbeit, *Arbeitsplatzteilung* (der Ausdruck kommt gar nicht vor) und Flexibilisierung eingegangen. Wenn in Schweden bereits 25 Prozent

der Erwerbstätigen Teilzeitbeschäftigte sind (gegenüber nur 10 Prozent in der Bundesrepublik), müßte in diesem Bereich noch einiges bewegt werden können. Aber dazu hätten die Autoren sich stärker auf für die Beschäftigungspolitik wirksamen, grundlegenden *gesellschaftlichen* Strukturveränderungen einlassen müssen: z. B. auf den simplen Zusammenhang, daß angesichts der angestiegenen Berufstätigkeit des weiblichen Bevölkerungsteils bei noch wachsender Erwerbsbevölkerung insgesamt Teilzeitarbeit und Arbeitsplatzteilung dort, wo sie von den Arbeitsabläufen her möglich sind, selbstverständlich werden müßten. *D. S.*

Italiens neues Konkordat

Verhandlungen und Vorverhandlungen hatten lange gedauert. Hätte aber Italiens erster sozialistischer Ministerpräsident nicht sein ganzes persönliches Prestige eingesetzt und stünde *Bettino Craxi* nicht so sehr unter Erfolgszwang, wäre die Revision des italienischen Konkordats wohl auch nach fast 17jähriger Vorarbeit noch nicht zum Abschluß gekommen. Und eigentlich kann man von Abschluß auch jetzt nicht sprechen: Denn das am 18. Februar von Craxi und Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* in der Villa Madama, im Gästehaus des Ministerrates unterzeichnete neue Konkordat (vgl. Wortlaut in: „Osservatore Romano", 19. 2. 84) ist nicht nur in vielen Punkten, die in Italien zwischen Kirche und Staat umstritten sind, recht vage, sondern hat die für Italien im Augenblick komplizierteste Konkordatsmaterie, die steuerrechtliche Behandlung und Einordnung kirchlicher Einrichtungen und Güter (einschließlich der Neubemessung des Staatsanteils an der Besoldung des Seelsorgeklerus) nach Art. 7, Abs. 6 des neuen Konkordats, nicht durch Vertragsabschluß, sondern *durch Kommissionsauftrag* geregelt.

Mit rascher Ratifizierung nicht zu rechnen

Eine am Tag der Vertragsunterzeichnung geschaffene *paritätische Kommission* soll für diesen ganzen Bereich Neuregelungen ausarbeiten. Laut Zusatzprotokoll muß sie ihre Arbeit spätestens 6 Monate nach der Konkordatsunterzeichnung beenden. Angesichts der Kompliziertheit der Materie wird es so gut wie unmöglich sein, diesen Termin auch einzuhalten. Deswegen ist kaum mit einer Ratifizierung des Konkordats durch beide Häuser des italienischen Parlaments noch in diesem Jahr zu rechnen. Da die steuerrechtliche Behandlung kirchlicher Einrichtungen der kritischste Punkt im italienischen Parteienstreit ist, schuf deren Abtrennung vom eigentlichen Konkordatsinhalt aber erst die Voraussetzung dafür, daß der Ministerpräsident die Unterzeichnung überhaupt wagen konnte.
Der Vatikan kam der italienischen Regierung mit der Konkordatsunterzeichnung eine beträchtlich weite Strecke entgegen. Sein in der italienischen öffentlichen Meinung durch den Ambrosiano/IOR-Skandal geschwächtes Prestige dürfte darauf nicht ohne Einfluß gewesen sein. Der italienische Episkopat, der in die Verhandlungen zwar punktuell einbezogen war, aber schon in seiner ersten Stellungnahme (vgl. Osservatore Romano, 19. 2. 84) erkennen ließ, daß er mit dem Abschluß nur mäßig zufrieden ist, hätte einem weiteren Aufschub des Vertragsabschlusses wohl den Vorzug gegeben.

Die Basis: freie Kirche im freien Staat

Der gegenüber dem Laterankonkordat von 45 auf 14 Artikel verkürzte Text regelt die Staat-Kirche-Beziehungen hauptsächlich in drei großen Bereichen: Gleichstellung der Konfessionen und Freiheit der Kirche, Ehegesetzgebung, Schulfrage und Religionsunterricht.

Im ersten Punkt fallen alle substantiellen Privilegien. An ihre Stelle tritt die staatsrechtliche Gleichstellung der anderen Konfessionen und die weitestgehend garantierte Freiheit kirchlicher Verkündigung. Anstelle des Katholizismus als Staatsreligion tritt das Prinzip freie Kirche im freien Staat auf der Basis „gegenseitiger Zusammenarbeit zur Förderung der Menschen und zum Wohle des Landes".
Die rechtliche *Gleichstellung der konfessionellen Minderheiten* erhält ihren Ausdruck in eigenen bilateralen Vereinbarungen zwischen dem italienischen Staat und ihnen. Eine parallele Vereinbarung mit den Waldensern und Methodisten wurde Tage später im Palazzo Chigi, dem Amtssitz des Ministerpräsidenten, unterzeichnet. Sie war schon seit ca. drei Jahren unterschriftsreif, mußte aber bis nach dem Konkordatsabschluß zurückgestellt werden. Ein Vertragswerk mit der jüdischen Gemeinschaft ist in Vorbereitung. Der italienische Staat garantiert, wie den religiösen Minderheiten auch, „volle Freiheit in der Erfüllung ihrer seelsorglichen, erzieherischen und caritativen Sendung" (Art. 2, Abs. 1), er sichert volle Kommunikations- und Korrespondenzfreiheit zwischen dem Heiligen Stuhl und der Italienischen Bischofskonferenz, den regionalen Bischofskonferenzen, den Bischöfen, dem Klerus und den Gläubigen zu (Art. 2, Abs. 2) und garantiert den Katholiken, ihren Vereinigungen und Organisationen volle Versammlungsfreiheit und jede Art öffentlicher Kundgebungen (Art. 2, Abs. 3).

Die *Umschreibung von Diözesen* und Pfarreien wird ausschließlich in das Ermessen der kirchlichen Autorität gestellt. Der Heilige Stuhl muß sich lediglich verpflichten, auf italienischem Territorium keine ausländische Jurisdiktion zuzulassen. Bei kirchlichen Stellenbesetzungen tritt der Staat nicht mehr in Erscheinung. Die *Ernennung von Bischöfen* und Pfarrern muß den staatlichen Behörden lediglich mitgeteilt werden. Außer im Falle

Roms, als der Diözese des Papstes, und der suburbikarischen Bistümer, müssen Bischöfe, Pfarrer und andere Inhaber von für die staatliche Ordnung relevanten kirchlichen Ämtern italienische Staatsangehörige sein.

Geistliche (auch Diakone) und Ordensleute mit Gelübden können auch künftig vom Militärdienst befreit werden oder anstelle des Militärdienstes zivilen Ersatzdienst leisten (Art. 4, Abs. 1). Theologiestudenten und Novizen werden militärdienstlich Universitätsstudenten gleichgestellt. Das bedeutet zunächst Aufschub und im Zusammenhang mit der Diakonatsweihe de facto Freistellung.

Wie der Artikel 4 (militärische Stellung der Kleriker) schreibt auch der Artikel 6 (kirchliche Feiertage) Bestehendes fest. Und auch Artikel 5 (Kirchen und kirchenzugehörige Gebäude) präzisiert nur geltendes Recht. Artikel 11 sichert der Kirche unbegrenzten und ungehinderten seelsorglichen Zutritt zu Militär, Polizei, Kranken- und Strafanstalten. Die Militär- und Anstaltsseelsorger werden aber (auf Vorschlag der Kirche) vom Staat ernannt. Nicht mehr die Rede ist vom „heiligen" Charakter Roms. Art. 2, Abs. 4 spricht nur noch von der *Anerkennung der „besonderen Bedeutung" Roms* für die katholische Christenheit als Sitz des Papstes durch die italienische Republik.

Kernpunkte: Ehegesetzgebung und Religionsunterricht

Im Blick auf die unmittelbare Wirkung für die Gläubigen am bedeutsamsten sind Artikel 8 (Ehegesetzgebung) und 9 resp. 10 (Schulen, Religionsunterricht), wobei sich, was den Handlungsspielraum der Kirche betrifft, in beiden Bereichen eher gegensätzliche Entwicklungen abzeichnen, aber beide vom Zugeständnis größtmöglicher Freiheit geprägt sind.

Eine im ganzen liberale Lösung bleibt im *Eherecht* erhalten. Der Staat verzichtet auf die Einführung der Zwangszivilehe. Er erkennt *kirchlich geschlossenen Ehen* weiter die staatlichen Wirkungen (effetti civili) zu. Die Trauungsakten müssen allerdings dem zuständigen Standesamt „überschrieben" werden. Eine „Überschreibung" ist nicht möglich, d.h., eine kirchlich geschlossene Ehe wird nicht anerkannt, wenn ein staatliches Ehehindernis besteht. *Kirchliche Ehenichtigkeitserklärungen* werden anerkannt, aber nur unter Bedingungen: Ein staatliches Appellationsgericht muß feststellen, daß das kirchliche Nullitätsverfahren mit den Grundsätzen der italienischen Rechtsordnung übereinstimmte und daß die Bedingungen für die Anerkennung ausländischer Scheidungsurteile zutreffen.

Einer der schwierigsten und für den an das deutsche Staatskirchenrecht gewöhnten Beobachter überraschendsten Punkte ist die *Regelung des Religionsunterrichts.* Wörtlich heißt es im Art. 9, Abs. 2: „Die italienische Republik wird in Anerkennung der Werte religiöser Kultur und unter Berücksichtigung der Tatsache, daß katholische Grundsätze Teil des geschichtlichen Erbes des italienischen Volkes sind, weiterhin in allen nichtuniversitären öffentlichen Schulen jeder Art und jeden Grades für katholischen Religionsunterricht Sorge tragen". Dieser soll in Übereinstimmung – so das Zusatzprotokoll – mit der Lehre der Kirche erteilt werden. Die Religionslehrer werden mit Zustimmung der Kirche vom Staat ernannt. Über ihre Eignung bestimmt die Kirche. Aber der Religionsunterricht wird in Italien künftig *kein Pflichtfach* sein. Nicht die Konfessionszugehörigkeit ist maßgebend, sondern die Eltern und im religionsmündigen Alter die Schüler entscheiden, ob sie am Religionsunterricht teilnehmen oder nicht. Der Haken dieser Regelung liegt in der Tatsache, daß die Eltern ihre Kinder bzw. die Schüler eigens für den Religionsunterricht *anmelden müssen* und nicht der umgekehrte Weg gegangen wird – Abmeldung durch die Eltern oder durch die Schüler selbst. Nur in einigen autonomen Gebieten – Venezia Giulia, Südtirol – mit schulischer Sondergesetzgebung, das Zusatzprotokoll spricht von „Grenzregionen" – ist dieser umgekehrte Weg möglich und z. B. in *Südtirol* auch wie bisher so vorgesehen.

Diese als sehr liberal gedachte und nach „laizistischen" Vorstellungen jeden Gewissenszwang ausschließende Regelung ist für Länder mit schulischem Religionsunterricht ungewöhnlich. Man kennt sie vorwiegend als Praxis kommunistischer Länder, wo sie nicht der Absicherung der Religionsfreiheit, sondern restriktiver staatlicher Kontrolle und der Schikanierung christlicher Eltern und Schüler dient. Natürlich droht im demokratischen Italien solche Gefahr nicht.

Dennoch dürfte die Regelung, die dem Apostolischen Stuhl kaum gefallen kann und dem italienischen Episkopat unbehaglich ist, Folgen haben. Schon jetzt befürchten manche eine *Erosion des schulischen Religionsunterrichts* und richten sich langfristig auf eine Verlagerung der katechetischen Bemühungen von der Schule auf die Ortsgemeinde ein.

Die Waldenser haben in ihrer Vereinbarung auf den Religionsunterricht ganz verzichtet, der für eine Minderheit von 25 000, von mehrheitlich oder geschlossenen waldensischen Ortschaften abgesehen, ohnehin kaum durchführbar wäre, und haben sich auf die Zusage möglicher seelsorglicher Begleitung im schulischen Bereich beschränkt.

Trotz allem ein Vorgang von geschichtlichem Rang

Sieht man das Konkordat in erster Linie als Ganzes und nicht primär von seinen Einzelbestimmungen her, dann wird man trotz der Tatsache, daß durch dieses nur vielfach konkordats- bzw. völkerrechtlich nachvollzogen wird, was auch in Italien längst gesellschaftliche und teilweise auch rechtliche Praxis ist, mit einigem Recht von einem *Vorgang von geschichtlichem Rang* sprechen können. Der gewiß nicht kirchenfromme *Alfredo Pieroni* hatte sicher recht, wenn er im „Corriere della Sera" (20. 2. 84) kommentierte, was im Konkordat jetzt festgehalten sei, hätte bei weniger Versteifung auf seiten der Katholiken wie auf seiten in antiklerikalem oder auch antikirchlichem Denken befangener „Laizisten" längst geregelt werden

können. Aber bedenkt man die katholischen (und teilweise auch antikatholischen) Besonderheiten Italiens, dann ist es schon beeindruckend, in welch relativ kurzer Zeit die Kirche in Italien teils mit Zustimmung, teils mit Hilfe des Vatikans den Weg aus einem auf Privilegien aufgebauten Staatskirchentum gefunden und ihren Frieden mit dem demokratischen und pluralistischen Staat geschlossen hat.

Die skandinavischen Länder mit ihrem lutherischen Staatskirchentum sind trotz radikaler Säkularisierung innerhalb ihrer Tradition noch längst nicht so weit. Und selbst die allgerühmte britische Demokratie mit ihrer wenigstens formalen Privilegierung der anglikanischen Staatskirche bleibt diesbezüglich hinter dem päpstlich-katholischen Italien um einiges zurück.

Natürlich hat es in Italien seit den 60er Jahren einen – weil zeitverschoben – besonders heftigen Säkularisierungsprozeß gegeben, sind das italienische Volksleben und die Kultur Italiens trotz weiterwirkender katholischer Tradition und eines nach wie vor wahrnehmbaren spirituellen Reichtums alles andere als in ihrer Substanz christlich-katholisch. Eine Neuformulierung des Staat-Kirche-Verhältnisses war längst überfällig. Vielleicht wurden gerade wegen der gebotenen Eile im Nachvollzug Schwachstellen mit Bedacht übersehen. Die italienischen Bischöfe hatten nicht nur Bedenken wegen der sie wenig befriedigenden Regelung des Religionsunterrichts, sie wünschten sich auch mehr und konkretere Abmachungen im erzieherischen und caritativen Bereich.

Kardinal *Ugo Poletti*, der Kardinalvikar des Papstes für die Diözese Rom, hat erst jüngst darauf aufmerksam gemacht, in Rom stünden ca. 5000 freiwillige kirchliche Sozialhelfer bereit, aber ohne staatliche bzw. kommunale Anerkennung kämen sie nicht zum Zuge – ein angesichts der überbordenden sozialen Nöte gerade dieser Stadt in der Tat eigenartiger Zustand. Die Schwierigkeiten der Kirche im sozialen und erzieherischen Bereich sind von Region zu Region verschieden, und nicht immer sind sie in „roten" Regionen und Kommunen am ausgeprägtesten.

Die Bischöfe: Verlierer und Gewinner zugleich

Die italienischen Bischöfe haben in ihrer Erklärung nicht ganz zufällig betont, sie hätten während der Verhandlungen besonders darauf eingewirkt, daß die gegenseitige Zusammenarbeit von Staat und Kirche im Dienst der Menschen und des Landes zum Zuge komme. Freiheit und Unabhängigkeit beider Seiten – die das Basisprinzip des neuen Konkordats sind – sind Voraussetzungen solcher Zusammenarbeit. Die Regeln dafür können erst in der Praxis entwickelt werden. Auf den italienischen Episkopat kommt damit eine neue Bewährungsprobe zu. Er, der zunächst wie der Verlierer dieses Konkordats aussieht, könnte zu seinem Gewinner werden, wenn er seinen durch das Konkordat gewonnenen kirchlichen Spielraum als Partner und Kontrahent des Staates in den kommenden Jahren in größerer Unabhängigkeit gegenüber dem Vatikan zu nutzen weiß. *D. S.*

Gerüchte um Verbindungen Vatikan-China

In den letzten Wochen hat es wieder Gerüchte über eine Verbesserung der Beziehungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und der Volksrepublik China gegeben. Solche Gerüchte kommen in der Nach-Mao-Ära regelmäßig auf. Sie sind, was den Vatikan und die katholische Kirche betrifft, auch selten ohne Grund. Auf allen möglichen Wegen, auch durch Reisen einzelner prominenter Bischöfe in die Volksrepublik, wurde immer wieder versucht, Kontakte zu knüpfen oder Wege zu erkunden, wie es gelingen könnte, in ein Gespräch zu kommen, von dem die in der Volksrepublik lebenden katholischen Christen profitieren könnten. Bisher ist trotz verschiedener Anläufe nie etwas Greifbares daraus geworden. Mit dem Vatikan bleibt das Papsttum für die rotchinesischen Herrscher eine ausländische Macht, deren Einfluß es von den eigenen Grenzen in jeder Beziehung fernzuhalten gilt.

Zwei besonders auffallende Vorgänge

Diesmal waren allerdings zwei besonders auffallende Vorgänge Grund für das Gerücht über neue Annäherungsbemühungen: Ende Februar empfing Johannes Paul II. die *Bischöfe Taiwans* in Sonderaudienz. Dabei bezeichnete er ihre Bischofskonferenz als regionale Konferenz und wies den taiwanesischen Katholiken eine „Brückenfunktion" gegenüber ganz China zu. Zugleich vermied der Papst in der gleichen Ansprache sorgfältig alles, was in Peking Ärgernis erregen könnte. Er machte dem chinesischen Volk als ganzem Komplimente, indem er von einem Volk sprach, das groß (great) nicht nur der Zahl nach sei, sondern „vor allem aufgrund seiner Kultur und seiner Werte und ein fleißiges Volk dazu, dessen Einfluß auf den Frieden und das Wohlergehen der Menschheit von heute und morgen nicht ignoriert werden kann".

Er ermunterte die Bischöfe, nicht an der Vergangenheit zu haften, sondern nach vorwärts zu sehen und mit ihrem Glaubensdienst dem chinesischen Volk heute und *insgesamt* zu dienen (vgl. den Wortlaut in: Osservatore Romano, 29. 2. 84). Im Klartext war dies wohl so zu verstehen: die taiwanesische Kirche möge sich darauf einstellen, größeren Entwicklungen, die einmal möglich werden könnten, nicht im Wege zu stehen, sondern den von Rom gewünschten Weg mitzugehen.

Ungefähr zur gleichen Zeit wurde bekannt, daß alle noch lebenden *nichtchinesischen kirchlichen Jurisdiktionsträger*, die nach der Machtergreifung

Mao Tse-tungs aus China ausgewiesen worden waren – es handelt sich um zehn Bischöfe und neun Apostolische Präfekten –, vom Apostolischen Stuhl aufgefordert wurden, auf ihre Ämter formell und endgültig zu verzichten. Den Verzicht Leistenden, von denen die meisten inzwischen hoch betagt sind, wurde von Kardinalstaatssekretär Casaroli in einem Brief nochmals eigens gedankt. Die Namen der Betroffenen sind im päpstlichen Jahrbuch 1984 bereits gestrichen.

Hinzu kam, ebenfalls im Zusammenhang des Besuches der taiwanesischen Bischöfe in Rom, ein Bericht des römischen, in Kuriendingen meist als gut informiert geltenden „Tempo", in dem Vermutungen angestellt wurden, der Vatikan würde seine *diplomatischen Beziehungen zu Taiwan* abbrechen und die Apostolische Nuntiatur in Taipeh durch eine päpstliche Delegatur als Kontaktstelle allein zum dortigen Episkopat ersetzen. Dies wurde zwar sowohl vom Vatikan wie durch die Botschaft Taiwans entschieden dementiert. Da aber der Botschafter zur gleichen Zeit, in der sich die taiwanesischen Bischöfe in Rom aufhielten, zur Berichterstattung in Taipeh weilte, wurde dem Dementi nur wenig Glauben geschenkt. Dies um so weniger, als die Nuntiatur in Taipeh seit vier Jahren ohnehin nur noch von einem Geschäftsträger geleitet wird und auch um die Reise der taiwanesischen Bischöfe, bei denen es sich nicht um den üblichen Ad-limina-Besuch handelte – formell kamen sie aus Anlaß des Abschlusses der Matteo-Ricci-Jubiläumsfeier – einiges Aufheben gemacht wurde (vgl. UCAN News, 29. 2. 84).

Gerüchte und Dementis

Was die Vorgänge indessen wirklich bedeuten, ist schwer zu beurteilen. Sicher ist, daß der Vatikan alles unternehmen möchte, nicht nur um das Leben der Gläubigen innerhalb der Volksrepublik China zu erleichtern, sondern auch die formell im Schisma mit Rom lebenden bzw. ohne römische Zustimmung geweihten Bischöfe in irgendeiner Form der katholischen Weltkirche anzunähern.

Darauf weisen nicht nur zahlreiche Ansprachen des Papstes in Rom und außerhalb hin, auch verschiedene *Reisen von Bischöfen und Kardinälen* hatten denselben Zweck. Jeder Vorgang in China selbst, der auf eine freundlichere Stimmung, sei es gegenüber den Kirchen insgesamt, sei es speziell gegenüber der katholischen Kirche und dem Apostolischen Stuhl als deren Vertreter, schließen läßt, wird in Rom sorgfältigst registriert. Aber bisher hat sich noch jede Hoffnung als Strohfeuer erwiesen.

Das *Echo aus Peking* lautet fast immer stereotyp, solange der Vatikan diplomatische Beziehungen zu Taiwan unterhalte und sich in die inneren Angelegenheiten Chinas einmische, sei er für die chinesische Führung kein Gesprächspartner. Auch diesmal reagierte das chinesische Außenministerium auf die Rede des Papstes mit dem gleichen Dementi. Nach einer Meldung von AP hat das Außenministerium dabei dem Vatikan ausdrücklich vorgeworfen, er mißachte die „Souveränität der chinesischen Volksrepublik". Damit konnten nur die Versuche des Apostolischen Stuhls gemeint sein, eine die Einheit der Kirche wahrende Lösung sowohl für die der *patriotischen Vereinigung anhängenden Katholiken* wie auch für diejenigen zu finden, die sich der patriotischen Vereinigung widersetzen und die deshalb keine Möglichkeit einer legalen religiösen Betätigung innerhalb Chinas haben.

Doch bedeutet ein solches Dementi nicht viel, zumal es sich in erster Linie auf die für absehbare Zeit nicht denkbare Frage der Aufnahme diplomatischer Beziehungen bezog. In mehreren Agenturberichten und auch von Radio Vatikan war von einer ersten *positiven „Antwort" von Vertretern der patriotischen Vereinigung* auf die Papstansprache an die taiwanesischen Bischöfe die Rede. Insbesondere sei die Hervorhebung der „Brückenfunktion" der Kirche von Taiwan im Blick auf ganz China und die Betonung der Einheit des chinesischen Volkes zustimmend aufgenommen worden. Konkretisieren ließ sich dieses Echo allerdings nicht. Richtig indessen dürfte die Vermutung sein, daß innerhalb der patriotischen Vereinigung keine grundsätzliche Abneigung gegen einen „Dialog" mit Rom besteht. Kirchliche Persönlichkeiten, die in den letzten Jahren Gelegenheit hatten, in China selbst mit Vertretern der patriotischen Vereinigung zu sprechen, haben immer wieder betont, sie hätten dort keine „schismatische Mentalität" feststellen können.

Wenig Grund zum Optimismus

Es liegt letztlich also wohl kaum an den der Partei- und der Staatsräson sich fügenden „patriotischen" Katholiken als an der Frage, wieviel Spielraum ihnen die Staats- und Parteiführung läßt. Auch bleibt fraglich, ob diplomatische Beziehungen des Vatikans mit Taiwan wirklich ein entscheidender Grund für die Blockierung der Gespräche seitens der chinesischen Volksrepublik sind. Der Kernpunkt des Problems liegt eindeutig darin, daß China zwar begrenzte *Kontakte von Vertretern offiziell zugelassener Religionsgemeinschaften mit Schwesterkirchen im Ausland* duldet, aber jede ausländische Jurisdiktion und damit die Unterordnung der katholischen Kirche in China unter die Autorität des Papstes unterbindet. Ein Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Taiwan könnte den Kontakt zur Volksrepublik China zweifellos erleichtern. Die Frage ist, ob der Vatikan zu einem solchen Schritt bereit ist bzw. sich leisten kann, denn er muß auch die Kirche auf Taiwan selbst im Auge behalten.

Die *Kirche Taiwans,* die sich gerade anschickt, das 125jährige Jubiläum des Beginns der katholischen Missionierung auf der Insel zu feiern (vgl. Fidesdienst, 22. 2. 84), zeigt zwar eine hoffnungsvolle Vitalität und ist im Verhältnis zum Staat ungleich freier als die christlichen Gemeinschaften auf dem Kontinent. Aber auch das nationalchinesische Regime auf Taiwan legt Wert auf strikte Unterordnung der Religionsgemeinschaften unter die Politik des Landes. Die Spannungen mit der politischen Führung haben

deshalb in den letzten Jahren zugenommen.
Von solchen Voraussetzungen abgesehen bleibt die Religionspolitik der Volksrepublik China selbst zu widersprüchlich, um gerade für die katholische Kirche dort eine einigermaßen sichere Prognose zuzulassen. Neben Berichten über *weitere Öffnungen von Kirchen und kirchlichen Ausbildungsstätten* mehren sich in den letzten Monaten auch Hinweise auf *Verhaftungen katholischer Priester,* die nicht der patriotischen Vereinigung zuzurechnen sind. Das deutet darauf hin, daß die kommunistische Führung Chinas weiterhin entschlossen ist, alles zu unterdrücken, was sich nicht ihrem Verständnis von nationaler Souveränität und „patriotischer" Gesinnung einordnet, daß sie aber wohl mit sich reden ließe, wenn der Vatikan bereit wäre, eine Art katholischer Nationalkirche in China anzuerkennen. Trotz Vermittlungsversuchen wie solcher des Erzbischofs von Canterbury, *Robert Runcie,* bei dessen jüngstem Besuch in Peking (vgl. HK, Februar 1984, 96), ist kaum mit kurzfristigen Entwicklungen zu rechnen.
Wenn einer der von der vatikanischen Rücktrittsaktion betroffenen ehemaligen Apostolischen Präfekten, der in Innsbruck lebende Kapuziner *Hermenegild Hintringer,* meint, nach seiner Kenntnis werde es sehr „schwierig" sein, das Vorhaben des Heiligen Stuhls, die Wiederaufnahme der Verbindung zur katholischen Kirche in China möglich zu machen, zu verwirklichen, und es sei falsch, diesbezüglich „allzu optimistisch" zu sein (vgl. Kathpress, 7. 3. 84), dürfte er für absehbare Zeit damit mehr als recht haben. *E. U.*

Zweischneidige Loyalität

Deutsche Mittelamerika-Politik im Schatten der USA

Trotz verschiedener Versuche, den Konfliktherd Mittelamerika zu entschärfen, verstricken sich die USA immer mehr darin. Ist für die Bundesrepublik in dieser Situation Loyalität gegenüber der westlichen Führungsmacht alleinige Pflicht, oder wäre aus der Position des sicheren Bündnispartners mehr Überzeugungsarbeit nicht hilfreicher?

Die politische Krise in Mittelamerika hat, seit es sie gibt, publizistische Anteilnahme in ausreichendem Maß erfahren. Dies gilt auch für die Bundesrepublik, und nicht nur osteuropäische Beobachter konstatieren in unseren Medien „vergessene Kriege" (wie die Kämpfe in Afghanistan und den lange Zeit kaum beachteten Golfkrieg) und solche, die wie der Bürgerkrieg in El Salvador über Jahre von einer recht genauen und ausführlichen Frontberichterstattung über eroberte und rückeroberte Marktflecken begleitet werden.
Die hohe Publizität des Themas in der Bundesrepublik hat mit der entscheidenden Rolle zu tun, die die Vereinigten Staaten in Mittelamerika spielen. Dem entspricht im politischen Bereich eine deutliche Annäherung der Regierungskoalition an den offiziellen amerikanischen Standpunkt beziehungsweise eine spürbare amerikakritische Haltung bei der Opposition.

Sicherheitsinteressen und moralische Verpflichtungen

Die Mittel- und Lateinamerika-Politik der Vereinigten Staaten ist mit der kurzen Unterbrechung der Carter-Administration immer mehr Innen-, Sicherheits- und Wirtschaftspolitik gewesen als Außenpolitik, die ja wenigstens ansatzweise partnerschaftlich konzipiert ist. Die Befangenheit der Amerikaner in der Mittelamerika-Krise, die unter der Präsidentschaft *Ronald Reagans* allerdings alle Merkmale eines Dilemmas annimmt, hat eine lange Geschichte, und den jüngsten Ankündigungen ist zu entnehmen, daß der Präsident keine entscheidenden Korrekturen an der traditionellen hegemonialen und antikommunistisch geprägten Mittelamerika-Politik vorzunehmen gedenkt. Die Priorität strategischer und sicherheitspolitischer Aspekte und damit die Einordnung aller Mittelamerika betreffenden Daten in das ideologisch und machtpolitisch fixierte Ost-West-Schema hat Präsident Reagan wiederholt herausgestellt (vgl. HK Juni 1983, 274ff.).

Eine deutliche Akzentverschiebung setzte allerdings der Bericht der überparteilichen *Kissinger-Kommission.* Die USA täten gegenwärtig viel zu wenig für die mittelamerikanische Region und verschlimmerten mit ihrer Politik der kleinen Schritte die Krisensituation zusätzlich, heißt es in der von allen zwölf Kommissionsmitgliedern getragenen grundsätzlichen Stellungnahme. Die Kommission schlägt einen Hilfsplan für die kommenden fünf Jahre vor, der ein „nahtloses Gewebe" aus wirtschaftlichen, politischen, sozialen und militärischen Maßnahmen abgeben soll, die gleichzeitig berücksichtigt werden müßten, wenn der Plan erfolgreich sein solle. Die Wirtschaftshilfe müsse für diesen Zeitraum auf mindestens 8,4 Milliarden Dollar erhöht werden.

Der Kommissionsbericht stellt die nationalen Sicherheitsinteressen neben die moralische Verpflichtung, „unseren Nachbarn in ihrer Not zu helfen". Ein *Soforthilfe-Programm* sei notwendig, um den erschreckenden wirtschaftlichen Niedergang der Region aufzuhalten. Zu diesem Zweck soll die Entwicklungshilfe für Mittelamerika in diesem Jahr auf 800 Millionen Dollar verdoppelt werden. Das langfristige Programm der Kissinger-Kommission sieht einen *Hilfsfonds* von acht Milliarden Dollar vor, den die Amerikaner als ihren Anteil an dem errechneten Min-

destbedarf für die Entwicklung der Region von 24 Milliarden Dollar zur Verfügung stellen sollen. Die restlichen zwei Drittel sollen andere westliche Industrienationen, internationale Organisationen und private Kreditgeber übernehmen. Die Militärhilfe für El Salvador soll nach Empfehlung der Kommission in den kommenden zwei Jahren um 400 Millionen Dollar aufgestockt werden, allerdings unter der Bedingung humanitärer Fortschritte im Land, vor allem der Abschaffung der rechtsgerichteten Mordkommandos. Dazu müsse die Regierung dem Kongreß alle halbe Jahre einen Bericht über die Lage der Menschenrechte in El Salvador vorlegen. Die Kommission befürwortete politische Gespräche mit der Guerilla nach den Wahlen vom 25. März, warnte jedoch vor der Unterstützung eines möglicherweise totalitären neuen Regimes. Das „marxistisch-leninistische Regime" in *Nicaragua* bedrohe die Sicherheit der ganzen Region und rechtfertige daher die amerikanische Unterstützung der antisandinistischen Rebellen, heißt es in dem Bericht der Kissinger-Kommission.

Während der Bericht vor allem von demokratischen Abgeordneten beider Häuser mit der Begründung abgelehnt wurde, er ermögliche dem Präsidenten die Fortsetzung seiner umstrittenen Politik mit wesentlich höherem Budget, lobte Reagan die Arbeit der Kommission. Nachdem in ersten Stellungnahmen des Präsidenten und einiger seiner Mitarbeiter die *Koppelung der Militärhilfe an humanitäre Auflagen* nicht erwähnt oder aber kritisiert wurde, betonte Kissinger vor dem außenpolitischen Ausschuß des Senats noch einmal, die Vorschläge der Kommission müßten als Paket akzeptiert und umgesetzt werden, wenn sie erfolgreich sein sollten. Mitte Februar bat Präsident Reagan den Kongreß dringend um Zustimmung für insgesamt 8,9 Milliarden Dollar Militär- und Wirtschaftshilfe in den kommenden fünf Jahren, 178 Millionen zusätzliche Militärhilfe und 132 Millionen Dollar Wirtschaftshilfe für *El Salvador* noch im laufenden Haushaltsjahr. Vom Vorschlag der Kissinger-Kommission abweichend versprach er dem Parlament einen detaillierten Bericht über die Lage der Menschenrechte in El Salvador und kündigte nicht näher umschriebene Auflagen für weitere Militärhilfe an. Auf heftige Kritik stieß die Ankündigung des Präsidenten, Guatemala, dessen Gewaltregime seit 1977 keine Militärhilfe von den USA erhalten haben, im kommenden Haushaltsjahr 10,3 Millionen Dollar Militärhilfe zukommen zu lassen.

Reagan vorläufig die Hände gebunden

Zu den schärfsten Kritikern der amerikanischen Mittelamerika-Politik zählen die *katholischen Bischöfe* der USA. In zahlreichen gemeinsamen Stellungnahmen und Erklärungen einzelner Bischöfe lehnten sie in den vergangenen drei Jahren die militärische Unterstützung mittelamerikanischer Regime als ungeeignete Lösungsversuche ab und forderten mehr Dialog- und Verhandlungsbereitschaft von allen Beteiligten. Nach Veröffentlichung des Berichts der Kissinger-Kommission erklärte der Erzbischof von Chicago, Kardinal *Joseph Bernardin,* die Empfehlungen der Kommission widersprächen den Vorstellungen der Bischöfe: „Gemeinsam mit anderen ist es uns, glaube ich, gelungen, ein größeres militärisches Engagement der USA zu verhindern; was wir nicht erreichen konnten, ist ein grundsätzliches Überdenken der amerikanischen Politik in Zentralamerika" (NC News Service, 30. 1. 84).

Das auf massiver Wirtschafts- und Militärhilfe für Mittelamerika basierende Konzept der amerikanischen Regierung bedarf der Zustimmung des Kongresses. Vor allem im Repräsentantenhaus ist der Eindruck entstanden, Reagan setze letztlich doch auf militärische Lösungen. Der Versuch des Präsidenten, der *salvadorianischen Armee* noch vor dem 25. März mit 180 Millionen Dollar zu Hilfe zu kommen und gleichzeitig auf dem Umweg über andere zur Bewilligung anstehende Posten weitere 20 Millionen Dollar für Waffenhilfe zugunsten der an der Grenze zu Nicaragua kämpfenden „Contras" durchzusetzen, hat diesen Verdacht gestärkt. Wie in früheren Fällen reagierte der Kongreß, indem er die Entscheidung hinauszögerte. Damit sind dem Präsidenten vorläufig die Hände gebunden, in den empfindlichsten Regionen El Salvador und Nicaragua aber bewirken solche inneramerikanisch motivierten politischen Leerläufe Verunsicherung und wachsende Ungeduld der dortigen Regierungen. Vor allem die sandinistische Regierung in Nicaragua reagiert mit offensichtlicher Nervosität auf die teils absichtlich mehrgleisige, teils unfreiwillig unberechenbare amerikanische Politik.

Die Präsenz von 1700 amerikanischen Militärberatern in Honduras und kurzfristig anberaumte US-Manöver auf honduranischem Boden bilden einen augenfälligen Kontrast zu dem *Friedensplan der Contadora-Staaten* (Mexiko, Panama, Kolumbien und Venezuela), dem die mittelamerikanischen Staaten, also auch Nicaragua, im Januar dieses Jahres wenigstens formal zugestimmt haben. Die Verwirklichung dieser Absichtserklärungen für eine friedliche Ordnung in Mittelamerika würde bedeuten: das Einstellen der Rüstungsanstrengungen, was vor allem Nicaragua und das amerikanische Engagement in Honduras beträfe; die Aktivitäten „irregulärer Kräfte", das heißt, der in Costa Rica, Honduras und Nicaragua operierenden Guerilleros, müßten unterbunden werden; die Wahrung der Menschenrechte und freie, alle gesellschaftliche Gruppen berücksichtigende Wahlen müßten durchgesetzt werden – für die Regierungen von Nicaragua und Guatemala eine Existenzfrage. Die katholischen Bischofskonferenzen der fünf mittelamerikanischen Länder unterstützen die Contadora-Initiative und haben sich wiederholt gegen die „interventionistische Politik" fremder Staaten gewandt: „Unser Volk leidet auch unter der Einmischung fremder Mächte, die jene Kräfte in unseren Ländern unterstützen, die den eigenen Interessen am meisten entgegenkommen und die meistens dem Volk fernstehen oder sich sogar gegen es stellen" (Erklärung des Bischöflichen Sekretariats von Mittelamerika und Panama, August 1983).

Die Wurzel des Übels

Der deutsche wie auch der europäische Beitrag zur Behebung der mittelamerikanischen Krise muß auf dem Hintergrund der oben beschriebenen, einander ausschließenden Lösungsversuche entwickelt werden: der amerikanischen Interventionspolitik (in begrenztem Umfang und mit unsicherer Perspektive im Jahr der Präsidentschaftswahlen) und dem originär lateinamerikanischen, die politische Uneigennützigkeit der betroffenen Regime stark strapazierenden *Contadora-Friedensplan.*
Die *Debatte im deutschen Bundestag zur Lage in Mittelamerika* am 27. Januar ergab ein klares Votum für die Herstellung der politischen Stabilität in dieser Region, aber auch, daß bisher noch nicht viel geschehen ist, was unter dem Begriff deutsche Mittelamerika-Politik denkbar und für sinnvoll und wünschenswert gehalten wird. In der Antwort auf eine Große Anfrage der SPD-Fraktion setzte das Auswärtige Amt für die Bundesregierung neben allgemeinen Feststellungen und Absichtserklärungen jedoch *einige wenige eindeutige Akzente,* die der deutschen Mittelamerika-Politik in den kommenden Jahren Konturen geben könnten. So heißt es zu den Ursachen der mittelamerikanischen Krise, sie lägen „weithin in überkommenen, nicht mehr tragfähigen wirtschaftlichen und sozialen Strukturen" (Bundestagsdrucksache 10/922 vom 25. 1. 84). Hier wird die *Wurzel des Übels* genannt, während nach amtlicher amerikanischer Interpretation bis zum Erscheinen des Kissinger-Berichts die sowjetische Expansionspolitik als Konfliktursache propagiert wurde. In der Antwort der Bundesregierung wird mehrfach und unter Berufung auf die Stuttgarter Erklärung des Europäischen Rates vom Juni 1983 unterstrichen, daß die Probleme Mittelamerikas nicht mit militärischen Mitteln gelöst werden können und die Bundesregierung Ansätze für eine politische Lösung, wie sie die Contadora-Initiative darstelle, unterstütze.

Auch im Hinblick auf die angespannte Lage in Nicaragua fordert die Bundesregierung, daß die „Grundsätze der Nichteinmischung und Unverletzlichkeit der Grenzen" beachtet werden müßten. Während Kuba in diesem Zusammenhang ausdrücklich genannt wird, bleiben die Vereinigten Staaten unerwähnt. Die Entwicklung in Nicaragua wird als besorgniserregend bezeichnet: „Die herrschende sandinistische Regierungsjunta hat seit der Ablösung des Somoza-Regimes, die mit breiter Unterstützung der Bevölkerung erfolgte, die selbst formulierten Prinzipien, nämlich Pluralismus, gemischte Wirtschaftsordnung und Blockfreiheit zunehmend verlassen. Demokratische Kräfte, die wesentlich zur Ablösung des Somoza-Regimes beigetragen hatten, wurden entmachtet und teilweise aus dem Land vertrieben. De facto besteht heute ein *Einparteiensystem* mit der FSLN, die sich selbst als marxistisch-leninistisch bezeichnet, als Staatspartei. Diese verkündete noch bis in die jüngste Zeit lautstark ihren Anspruch, Vorkämpferin einer Bewegung zur Befreiung ganz Mittelamerikas zu sein." Erst in jüngster Zeit seien Anzeichen für ein Einlenken erkennbar, es bleibe jedoch abzuwarten, ob es sich um ein taktisches Manöver oder eine entscheidende politische Kursänderung handele.

Über die allgemeinen Richtlinien der Mittelamerika-Politik hinaus gab die Bundesregierung bekannt, daß die entwicklungspolitische Zusammenarbeit mit Nicaragua nicht abgebrochen sei, Neuzusagen aber von der künftigen Politik der Sandinisten abhängig gemacht würden. Beschlossen ist außerdem die Entsendung eines Botschafters nach El Salvador und die Wiederaufnahme der Wirtschaftshilfe für dieses Land.

Verlegenheiten für die Bundesregierung

Um die Entwicklung in Nicaragua und vor allem das amerikanische Engagement in der mittelamerikanischen Krisenregion kreiste denn auch – ausgesprochen oder unausgesprochen – die Debatte im Bundestag. Die Vertreter der Regierungskoalition beschworen die Opposition, innenpolitische Gegensätze nicht am Thema Mittelamerika auszutragen. Einige von ihnen trugen dann aber doch nach Kräften dazu bei, die unterschiedlichen Positionen deutlich werden zu lassen. In der Einschätzung der Lage in Nicaragua unterschieden sich Regierung und Opposition nur wenig: Skepsis über den innen- wie außenpolitischen Kurs der Sandinisten überwog, die Hoffnung auf noch mögliche entscheidende Korrekturen wollte aber auch die Union nicht aufgeben. Der entwicklungspolitische Sprecher der CDU/CSU-Fraktion, *Winfried Pinger,* hatte guten Grund, an alle Fraktionen zu appellieren: „Helfen Sie mit, die Restbestände des Pluralismus, die es noch gibt, zu stärken, damit das nicaraguanische Volk endlich zur Selbstbestimmung gelangt." Uneinigkeit besteht zwischen Regierung und Opposition über neue *Wirtschaftshilfe-Zusagen für Nicaragua.* In der SPD herrscht offenbar die Meinung vor, wer das sandinistische Nicaragua in der jetzigen angespannten Lage nicht unterstütze, treibe es in die falsche Richtung. Die Regierungskoalition neigt dagegen zu der Auffassung, daß die Sandinisten unter Druck am ehesten „einzulenken" bereit seien. Während der FDP-Abgeordnete *Helmut Schäfer,* Obmann seiner Fraktion im Auswärtigen Ausschuß, gegen den „totalitären Machtanspruch" der Sandinisten, „sich mit dem Volk von Nicaragua zu verwechseln" protestierte, vertrat die Abgeordnete der Grünen, *Gabriele Gottwald,* die Auffassung, in Nicaragua seien „große Teile der Bevölkerung viel direkter Träger der sozialen und politischen Prozesse als in der Bundesrepublik".

Das Thema des amerikanischen Engagements in Mittelamerika brachte die Bundesregierung auch in dieser Debatte in einige Verlegenheit. Die Opposition zeigte sich enttäuscht darüber, daß die Bundesregierung das militärische Eingreifen der Amerikaner nicht öffentlich mißbilligt habe. Lediglich *Hans-Jürgen Wischnewski* (SPD) zeigte „Verständnis für die besonderen Interessen der USA in dieser Region", bat die Vereinigten Staaten aber dringend, ihre derzeitige Mittelamerika-Politik zu überprüfen und „in allen Punkten" dem Friedensplan der

Contadora-Gruppe anzupassen, was auch für die Sowjetunion und Kuba gelte.

Außenminister Genscher erwähnte die Vereinigten Staaten mit keinem Wort. Dafür wurde der Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, *Jürgen Warnke* (CSU), um so deutlicher: „Die Bundesregierung weist den massiven und emotionalen Antiamerikanismus, der in dieser Debatte zum Vorschein gekommen ist, mit Nachdruck zurück. Wir können die Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland und insbesondere die Sicherheit der Stadt Berlin und wir können auch nicht die Möglichkeit, meine Damen und Herren von den Grünen, daß Sie ihre Meinungen hier frei und ungehindert sagen können, solange Sie wollen, in die Hände der Vereinigten Staaten von Amerika legen und gleichzeitig legitime amerikanische Sicherheitsinteressen allenfalls mit Schulterzucken, wenn nicht gar mit Häme und Diffamierung behandeln. In dem Bündnis, das uns den Frieden und die Freiheit bewahrt, darf Loyalität keine Einbahnstraße sein." Zwischen den Ministern Genscher und Warnke dürfte, was die Regierungsseite betrifft, der Standpunkt der Mehrheit liegen. Neben rein geostrategischen Überlegungen, wie Lateinamerika dauerhaft an den Westen gebunden werden könne, gibt es in der Union auch Kräfte, die bei allem Verständnis für amerikanische Sicherheitsinteressen die Auffassung vertreten, in Mittelamerika stehe weniger der innere Zusammenhalt als vielmehr die *Glaubwürdigkeit* des westlichen Bündnisses auf dem Spiel. Eine Großmacht, die in Berlin für die Prinzipien von Freiheit und Selbstbestimmung eintrete und sie aus machtpolitischen Erwägungen in anderen Weltregionen relativiere, könne nicht auf uneingeschränkte Zustimmung hoffen.

„Loyale Unterlassungen"

Die latente Schwäche der Regierungspolitik zeigt sich an dem in der Debatte gefallenen Stichwort „Loyalität" des Entwicklungshilfe-Ministers. Bei nüchterner Betrachtung der Rolle, die die Vereinigten Staaten in Mittelamerika und ganz Lateinamerika gespielt haben und weiter zu spielen versuchen, bleibt den westeuropäischen Bündnispartnern wenig mehr, als in der öffentlichen Beurteilung dieser amerikanischen Politik *Zurückhaltung* zu demonstrieren, wie es der deutsche Außenminister in der Aussprache vor dem deutschen Bundestag tat. Das Wort von der Loyalität legt die Vermutung nahe, daß die Deutschen noch immer keine Mitte zwischen mehr als hundertprozentiger Bündnistreue und sprödem bis feindseligem Antiamerikanismus gefunden haben und/oder die Augen vor den historischen und politischen Tatsachen verschließen.

Ottfried Hennig, langjähriger Lateinamerika-Experte der Union, äußerte im vergangenen Herbst die Meinung, die militärische Hilfe in Mittelamerika solle „nicht Priorität haben". „Nahtlos" schließe er sich der Einschätzung des amerikanischen Präsidenten Reagan an, nach der der Mittelamerika-Konflikt zwei fundamentale Ursachen habe: „die wirtschaftliche, soziale und politische Unterentwicklung und die gewaltsame Ausbeutung dieser Unterentwicklung durch Kuba, Nicaragua und die Sowjetunion" (in: Hans-Joachim Veen, Die Zukunft der deutsch-amerikanischen Beziehungen, Melle 1983, 194ff.). Die Nichterwähnung der USA im letzten Teil des Satzes gehört zu den *„loyalen" Unterlassungen,* die aber noch kein Ersatz für eine deutsche Mittelamerika-Politik sind.

Daß der Stellenwert der Mittelamerika-Politik in der deutschen Außen- und Entwicklungspolitik überhaupt eher gering ist, sollte man ohne Illusionen sehen. Die Entwicklungspolitik zählt ihrerseits nicht zu den zentralen Themen deutscher Politik – weder vor noch nach dem Regierungswechsel. Sie ist kostenintensiv und angesichts der allgemeinen wirtschaftlichen Lage stößt selbst entschlossener entwicklungspolitischer Wille überall an Grenzen. Da ein eigenständiges Konzept zu Mittelamerika fehlt, hat bisher das taktierende Reagieren auf akute politische Veränderungen Vorrang vor mittel- oder langfristigen Denkmodellen gehabt. Zudem ist nicht zu übersehen, daß die starke Betroffenheit der Amerikaner von der Mittelamerika-Krise und ihre daher hochempfindliche Außenpolitik sich lähmend auf die deutschen Ansätze einer entschiedeneren Stellungnahme zur Mittelamerika-Krise ausgewirkt haben und noch auswirken. Nicht zuletzt rührt die Konzeptionslosigkeit auch daher, daß eine sinnvolle, engagierte und umsetzbare deutsche Mittelamerika-Politik unter Berücksichtigung aller, auch der innenpolitischen, Faktoren so schwierig ist, wie auch andere westeuropäische Beispiele zeigen.

Überzeugungsarbeit leisten

Sicher ist die prononcierte Stellungnahme des Entwicklungshilfe-Ministers auf dem Hintergrund einer generell stärkeren Hinwendung der Regierung Kohl zum amerikanischen Verbündeten zu sehen. Gerade darin könnte jedoch auch die Chance für die Bundesrepublik liegen, aus der Position des sicheren Bündnispartners *Überzeugungsarbeit* zu leisten, das heißt, Einsichten zur Mittelamerika-Krise zu vermitteln, die nicht gefällig sein müssen, aber doch in der Gesamtperspektive richtig und hilfreich sein können. Dazu müßten freilich solche Einsichten, aber auch das Selbstbewußtsein vorhanden sein, sie gegenüber den USA zu vertreten. An letzterem scheint es der Bundesrepublik zu fehlen. Daß eine eigenständige deutsche oder europäische Mittelamerika-Politik in der Ergänzung zur amerikanischen Politik insgesamt zu einem positiveren Ergebnis kommen dürfte als eine loyale, aber ansonsten untätige Begleitung amerikanischer Interessenpolitik und daher nicht nur richtig, sondern auch nützlich wäre, hört man im Umkreis der Unionsparteien, etwa von Lateinamerika-Experten, nur gelegentlich.

So wäre im Grundsätzlichen zu fragen, ob sich die deutsche Mittelamerika-Politik, da Eigeninteressen weit weniger im Spiel sind als für die Amerikaner, nicht leichter und intensiver mit den politischen Vorstellungen und Wünschen, die die mittelamerikanischen Staaten – ihre Politi-

ker und das Spektrum der gesellschaftlichen Kräfte – artikulieren, auseinandersetzen und sie gegebenenfalls unterstützen kann. Wäre es wirklich inkonsequent und unvernünftig, die sandinistische Regierung in Nicaragua, anstatt sie diplomatisch unterkühlt und wie mit spitzen Fingern zu behandeln, an ihre selbst formulierten demokratischen Prinzipien zu erinnern *und* Wirtschaftshilfe zu gewähren, solange es noch nicht „zu spät" ist?
Diese *Risikobereitschaft* könnte ein Gegengewicht zu dem krassen und noch wachsendenden Antiamerikanismus in Mittel- und Lateinamerika schaffen, der als politischer Faktor hierzulande noch immer unterschätzt wird. Wenn denn die Vereinigten Staaten meinen, das tief diskreditierte *Guatemala* jetzt wieder unterstützen zu müssen, wäre dann unter diesem Gesichtspunkt europäische Hilfe für Nicaragua so unangebracht? Die angekündigte Wirtschaftshilfe für El Salvador, für die Fortführung der Agrarreform und ähnliches gedacht, könnte doch ebenfalls ihren Zweck verfehlen zu einem Zeitpunkt, in dem das Land im Bürgerkrieg lebt und Aufbaumaßnahmen zwischen den Fronten kaum möglich sind. Was läßt sich die Bundesrepublik den Dialog mit dem kommunistisch regierten anderen Teil Deutschlands, der Sowjetunion und anderen Ostblock-Ländern (nicht nur in finanzieller Hinsicht) kosten und mit welcher Arroganz begegnet sie der Regierung eines marxistisch-orientierten Dritte-Welt-Landes, deren politische Unerfahrenheit augenfällig ist? Daß ausgerechnet jetzt die *personelle Entwicklungshilfe für Nicaragua* nicht ausgebaut, sondern die Zahl der Mitarbeiter des Deutschen Entwicklungdienstes reduziert werden soll, ist eine „Destabilisierungsmaßnahme" im amerikanischen Sinn. Ihr Nutzen ist nicht auszumachen.

Positive Ansätze für eine Intensivierung der Mittelamerika-Politik sind in dem von den Regierungsparteien angeregten „Entwicklungsprogramm Karibik und Zentralamerika" und der mehrfach geäußerten Absicht zu sehen, Entwicklungshilfe verstärkt über Nicht-Regierungsorganisationen zu leisten. (Die beiden Kirchen erhielten aus dem BMZ-Haushalt dieses Jahres Zusagen über 196 Millionen DM gegenüber 184 Millionen DM im Vorjahr.)

Es wäre zu wünschen, daß in den „ständigen politischen Dialog" der Bundesregierung mit den USA auch die Erfahrungen und Einsichten der Politiker (aus den Reihen der CDU/CSU und FDP) einfließen, die in den letzten Monaten Mittelamerika besucht haben und die Lage dort wesentlich differenzierter beurteilen, als die amerikanische Regierung in Wort und Tat erkennen läßt. „Verdeckte" amerikanische Hilfe für nicaraguanische Konterrevolutionäre, Truppenzusammenziehungen in Honduras, die verstärkte Präsenz der Marine in den mittelamerikanischen Gewässern „zur Absicherung der salvadorianischen Wahlen" und Aufklärungsflüge über El Salvador zur Ortung der Guerilla-Verbände sind eben keine „nachdrückliche Unterstützung der Friedensbemühungen der Contadora-Staaten", wie sie die Bundesregierung den Vereinigten Staaten in der parlamentarischen Antwort noch bescheinigte. *Gabriele Burchardt*

Die „winterliche" Kirche und die Chancen des Christentums

Ein Gespräch mit Karl Rahner

Am 5. März ist Karl Rahner 80 Jahre alt geworden. Aus diesem Anlaß sprachen wir mit ihm nicht über die großen Linien seiner Theologie, die anderwärts vielfältig dargestellt und gewürdigt worden sind, sondern über die Gegenwartslage der Kirche. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Professor Rahner, Sie sprechen oft, in den letzten Jahren besonders häufig, von der „winterlichen Kirche". Trifft dieses Bild die gegenwärtige Situation der Kirche und die der in einer profanen Umwelt lebenden Christen?

Rahner: Ich weiß nicht genau, wer diesen Ausdruck geprägt hat. Ich habe ihn sicher oft verwendet. Er trifft nicht die Kirche schlechthin und den Eindruck, den sie in der ganzen Welt macht, sondern er will unsere mitteleuropäische Kirche und den Eindruck, den sie macht, charakterisieren. Ich weiß nicht, wie die Situation der Kirche in Südamerika oder in gewissen Ländern Afrikas zu beurteilen ist. Ich kann mir vorstellen, daß dort ein offensives Christentum und eine außerordentlich zukunftsfreudige Kirche lebt, aber ich meine, bei uns in Mitteleuropa ist die Situation nicht so. Wir müssen nur die Zahlen betrachten, z. B. wie es mit dem Nachwuchs in den Orden bestellt ist. Wir bräuchten uns nur zu fragen, wie viele Kinder in größeren Städten bei uns schon nicht mehr getauft werden, mit welcher Selbstverständlichkeit auch unter getauften Katholiken die Ehescheidung hingenommen wird, wie man denkt bezüglich der Frage, ob man sich überhaupt noch kirchlich trauen lassen solle usw. Die Kirche als solche ist in Europa ganz eindeutig in einer Defensive.

„Wir haben kein Recht aufzugeben"

HK: Aber Kirchlichkeit und Christlichkeit sind vermutlich gerade in Europa nicht dasselbe ...

Rahner: Natürlich nicht. Es ist damit überhaupt nicht gesagt, daß auch die allgemeine menschliche, gesellschaftliche Atmosphäre wirklich so unchristlich ist, wie die

Zahlen kirchlicher Praxis anzudeuten scheinen. Man empfindet vielfach durchaus eine letzte religiöse Haltung, eine sittliche Verantwortung auch vor Gott in seinem Leben, aber den eigentlichen kirchlichen „Betrieb" mit Sonntagsgottesdienst, Sakramentenempfang und einer genaueren Beobachtung kirchlicher Moralvorschriften hält man für viel weniger wichtig oder gar für altmodisch.

HK: Auch wenn Sie sich ein offensives Christentum in Afrika oder Südamerika vorstellen können, ist es nicht ein recht illusionärer Eskapismus, im Beklagen europäischer Zustände hoffnungsvoll auf den Schwung der Kirchen in der Dritten Welt zu verweisen?

Rahner: Wir sollten uns auf jeden Fall darüber klar sein, daß alles, was wir bei uns beklagen, sehr profane, gesellschaftliche, geschichtliche Ursachen hat. Es wäre Unsinn zu sagen, dort drüben strömt alles in die Kirche, also könnte es bei gutem Willen und bei hinreichend intensiven moralischen Appellen bei uns genauso sein. Ich würde eher umgekehrt sagen: Wenn in Afrika einmal die gesellschaftlichen Voraussetzungen der Industrialisierung und des ganzen geistigen und wissenschaftlichen Lebens wie bei uns gegeben sind, dann werden nach menschlichem Ermessen dort mehr oder minder dieselben Phänomene eintreten, die wir jetzt bei uns beobachten. Nur heißt das nicht, daß nicht je nach der konkreten menschlichen Anstrengung der Kirche auf demselben Niveau und in derselben gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation doch erhebliche Unterschiede eintreten.

HK: Haben Bischöfe, die ausgestattet mit den jeweils neuesten Reiseeindrücken ihre Hoffnungen auf die Kirche in der Dritten Welt setzen, nicht dennoch insofern recht, als hier Kirche auf einem sehr säkularisierten Hintergrund lebt, während dort der religiöse Humus noch tiefer reicht?

Rahner: Zunächst, um in Ihrem Bild zu bleiben, wenn ich dort einen tieferen Humus, der größere Wurzeln erlaubt, feststelle, dann nützt das hier nicht sehr viel, denn wir geben ja damit zu, daß wir diesen Humus nicht haben. Zudem darf sich das Christentum hier in Europa nicht einfach aufgeben, auch wenn die eigentliche massive, greifbare Zukunft der Kirche in anderen Ländern liegen sollte. Es kann etwas Ähnliches eintreten, wie im Vorderen Orient, der einmal die Blütestätte des Christentums war und wo dieses jetzt nur noch kümmerlich weiterexistiert. Dennoch haben die dortigen Christen kein Recht, sich aufzugeben. Und wie gesagt: wer auf die Kirche in Afrika oder Lateinamerika oder auch in Asien verweist, wird sich darauf einstellen müssen, daß zeitverschoben die Säkularisierung sich auch dort durchsetzt. Es soll ja heute schon säkularisierte Eliten und Gebildete in Afrika geben. Sich rechtzeitig auf sie einzustellen, wäre eine vorausschauende kirchliche Strategie. Die Kirche darf sich zwar freuen, wenn sozusagen aus dem Busch große Scharen von Christen zu ihr kommen, aber sie muß sich deswegen nicht weniger Gedanken darüber machen, wie sie dort die säkularisierten Bildungsschichten erreicht.

HK: Das hört sich, entschuldigen Sie, deutlich nach ignatianisch-jesuitischem Elitedenken an. Wenn aber Kirche in ihrer Seelsorgestruktur überhaupt elitebezogen denken und handeln soll, kann es sich dann überhaupt noch um Führungs- und Bildungseliten im klassisch europäischen Sinn handeln oder sind diese nicht sehr viel basisnäher angesiedelt, z. B. in den vielen kleinen Gemeinschaften, in denen sich Kirche heute vielfach neu aufbaut?

Rahner: Zweifellos müssen wir uns darüber klar sein, daß Leute die führenden Schichten von ganz anderer Struktur und Mentalität sind und sein werden als sie im 16. oder 17. Jahrhundert waren. Ein Jesuit müßte also, um in Ihrer Perspektive zu bleiben, sich gerade um Menschen kümmern, die sehr unmittelbar von der Basis herkommen, also Vertreter und Führer von Basisgemeinschaften oder anderer Vergesellschaftungen lebendiger Christen sind. Aber ich sage überhaupt nicht, daß die Kirche sich nicht den vom Volk, vom Humus, von der Basis herkommenden Menschen widmen müsse. Ich meine nur, sie sollte die anderen nicht vergessen. Ich weiß z. B. nicht, wie lange Polen in seiner Intelligenzschicht noch so katholisch sein wird, wie es ein Großteil des polnischen Volkes jetzt noch ist. Wir können ohnehin nicht damit rechnen, daß wir in absehbarer Zukunft einen *sehr großen* Teil der Menschen als lebendige aktive Glieder der Kirche haben werden. Wir werden genug zu tun und genug Optimismus und Offensivgeist nötig haben, um wenigstens einen so großen Teil von Menschen zu aktiven Christen zu machen, daß diese gesellschaftlich nicht einfach eine unbedeutende Minderheit bleiben. Daß sich die Kirche auch um die gesellschaftlich führenden Schichten bemüht, ist gerade deswegen besonders unerläßlich.

„Man benutzt eine sehr endliche Menge Wasser lieber, um eine Oase zu produzieren, als sie über das ganze Land zu gießen"

HK: Sie plädieren immer wieder für eine von manchen als konstruktivistisch empfundene gesamtkirchliche Seelsorgestrategie. Ist die Lage nicht nur der Kirche, sondern der Gesellschaft dafür nicht insgesamt zu diffus?

Rahner: Gerade weil die Gesamtsituation vage und diffus ist, braucht es eine solche Strategie.

HK: Ist angesichts weltkirchlicher Differenzierung eine das gesamte Handeln der Kirche zentral einbeziehende Strategie überhaupt möglich? Heißt es da nicht regional anfangen, wenn wir nicht bei einem verschärften römischen Zentralismus, auch pastoraler Art landen wollen?

Rahner: Nein, bei der Gesamtstrategie müßte man gerade deutlich herausarbeiten, daß die traditionelle westeuropäisch römische Strategie nicht überall weiterführt. Eine regionale Differenzierung müßte selbstverständlich sein.

HK: Was wären dann für Sie herausragende strategische Punkte?

Rahner: Ein ganz wichtiger Punkt ist für mich dabei meine alte Frage, ob die Kirche gut beraten ist, wenn sie das System flächendeckender Pfarreien immer noch aufrechterhalten will oder ob es, so problematisch das Bild ist, nicht besser wäre, blühende Oasen zu schaffen, auch wenn dadurch menschlich, seelsorglich, ekklesiologisch gesehen viele und weite Wüstenzwischenräume bleiben.

HK: Ist es, bei aller Faszination des Bildes, nicht gewagt, sich auf solche Oasen zu konzentrieren bzw. zu verlassen? Man gäbe mit den Wüstenzwischenräumen ja nicht nur auf, was schon tot ist, sondern auch vieles, was noch lebt.

Rahner: Das Bild mag mißverständlich sein. Aber es ist doch gescheiter, man benutzt eine unvermeidlicherweise sehr endliche Menge von Wasser, um eine Oase irgendwo zu produzieren, als diese endliche Menge über das ganze Land zu gießen.

HK: Aber wie sieht das kirchentheologisch und seelsorgstrategisch aus?

Rahner: Ich würde so sagen: wenn und insofern der Glaube immer ein angefochtener Glaube einer je personalen Entscheidung sein muß, darf der Christ die Oasensituation gar nicht als seltsam empfinden. Theologisch und geschichtlich heißt das: solange die Kirche von ihrer historischen Herkunft eine kleine, aber doch für die ganze Welt bestimmte Gruppe war, konnte und mußte sie an einem bestimmten Platz relativ dominant sein. In dem Augenblick aber, wo die Kirche mehr oder minder weltweit gegeben, also Weltkirche ist, brauche ich von einer, ich möchte sagen, himmlischen Strategie her solche kompakten Christenheiten, die eigentlich gar keine gesellschaftliche Situation der Angefochtenheit des Glaubens waren, nicht mehr.

„Schafft doch die lebendigen, radikal zusammenhaltenden Gemeinden der Urkirche"

HK: Aber darf ich auf den universalen Heilswillen Gottes vertrauend einfach aufgeben, was an gewiß verdünnten, aber noch lebensfähigen Resten beispielsweise katholischer Volkskirchlichkeit noch da ist?

Rahner: Nein, daraus ist überhaupt nicht abzuleiten, daß die Kirche die Leute einfach laufen läßt und die Möglichkeiten eines lebendigen Wachstums der Kirche von unten vernachlässigen kann. Aber ich darf in unserer konkreten geschichtlichen Situation darauf vertrauen, daß Gott die Kirche überall präsent macht, auch wenn nirgendwo mehr die unangefochtene Christenheit regionaler Art gegeben ist.

HK: Brachte hier das Zweite Vatikanum mit seiner positiveren Heilshoffnung über das sozusagen amtlich bzw. kirchlich verfaßte Christentum hinaus die entscheidende Wende?

Rahner: Ich würde sagen: im Zweiten Vatikanum ist diese heilsgeschichtlich-ekklesiologische Wende besonders deutlich geworden. Von Augustinus her war die nichtchristliche Welt bis ins 18., 19. Jahrhundert hinein im Grunde genommen eine massa damnata, jedenfalls war dies die massiv große, wenn auch nicht einfach totale Perspektive. Franz Xaver hat das noch so empfunden: wenn ich den oder den in Indien oder Japan nicht rette, ist er verloren. Heute geht kein Missionar nach Japan mit der Meinung, jeder, den er nicht erreicht, sei verdammt. Das kann nicht heißen, daß ich es nur in der Evangelisation billiger machen oder mich nicht mehr bemühen brauche, möglichst viele zu ausdrücklichen Christen zu machen. Aber ich darf in einem christlichen Realismus hoffen, daß Gott auch dort viele wirksam liebt, wo ich nicht hinkomme.

HK: Aber es bliebe dabei, daß die Kirche dann auch Kräfte abziehen müßte, wo noch christliche Substanz vorhanden ist? Und zum neuen Heilsoptimismus: Gibt es dazu nicht auch gerade in jüngster Zeit Gegenbewegungen, die zwar wie Oasen wirken und sich wohl auch so verstehen, aber ein Christentum der Auserwählung postulieren, für das die übrige Welt, wirklich und biblisch begründet, nicht viel anderes als eine massa damnata ist?

Rahner: Ich würde sagen: schafft doch diese lebendigen, radikal zusammenhaltenden, die Gemeinden der Urkirche neu lebendig machenden Gemeinden, die ein besonderes Sendungsbewußtsein haben, die sich ganz anders empfinden als die übrige Welt. Die Frage ist dann: gelingt das in einem genügenden Maße oder schafft man damit nur kleine Gettoinseln, die zwar viel Nestwärme produzieren, die übrige Welt aber im Grunde gar nicht erwärmen, wie Thermosflaschen, die nach innen warm halten und außen alles kalt lassen. Und die Motivation dafür darf nicht aus Theoremen kommen, die einfach nicht stimmen. Die Kirche muß auf jeden Fall eine offene Kirche sein, sie darf nicht von Leuten zusammengesetzt sein, die mit der übrigen Welt nicht fertig werden, sondern sie muß Kirche sein, die aus einer echten christlichen Grundüberzeugung heraus Menschen gewinnt, ohne sie (in alter oder neuer Weise) zu „klerikalisieren".

HK: Aber nochmals zum ersten Teil meiner Frage: Ist eine gesamtkirchliche Strategie zu verantworten, die sich auf Oasen konzentriert, aber traditionelles, wenn vielleicht auch diffuseres oder gar nur in Brauchtum und Tradition zu fassendes Christentum vernachlässigt?

Rahner: Sie haben recht, wenn Sie sagen, wo es ein tradiertes und einigermaßen lebendiges Christentum gibt, soll dieses mit aller Anstrengung erhalten und in die Zukunft weitergeführt werden. Aber soll z. B. ein Bischof einen bestimmten Priester, den er nur einmal hat, in das entlegenste Pfarrdorf Tirols schicken, das recht und schlecht auch vom Nachbarpfarrer mitbetreut werden kann? Oder soll er ihn zu einem lebendigen modernen Menschen und radikalen Christen erziehen und ihn dann in einer Großstadt einsetzen? Natürlich ist ein solches

Beispiel real so nie gegeben, aber es gibt schon Alternativen, wo die Kirche den Mut haben müßte, eine bestimmte Strategie zu entwickeln und nicht an allen möglichen Fronten Angriffe zu starten, die sofort wieder scheitern, weil sie mit zu geringen Kräften geführt werden ...

„Es müßte so etwas geben wie eine ekklesiale Futurologie"

HK: Daraus ließe sich auch schließen, es bleibt gegenwärtig gar nichts anderes übrig als Kirche in vielen disparaten Gettos zu sammeln und zu leben und es der Zukunft bzw. der Vorsehung zu überlassen, daß daraus irgendwann eine neue Christenheit zusammenwächst ...

Rahner: Disparat dürfen, ja müssen echt christliche Gemeinschaften zunächst sein. Sie müssen nur von der christlichen fundamentalen Botschaft her leben und sich organisieren. Und je mehr solche Gemeinschaften es gibt, um so größer wäre dann auch ihre Chance, in eine solche Nähe zueinander zu kommen, daß sie zu einem neuen Anfang einer wieder flächendeckenden Kirche werden. Aber nehmen Sie nur das Beispiel eines landläufigen, theologisch nicht sehr gebildeten, auch weiß Gott nicht sonderlich religiösen, aber doch für das Christentum aufgeschlossenen Großstadtmenschen. Er sieht gegenwärtig oft nur Pfarreien, aber kaum christliche Gemeinden. Wenn also keine Pfarrgemeinde da wäre, aber dieser verlorene Großstädter mit seinem sehr begrenzten religiösen Potential auf eine solche lebendige Gruppe stieße, dann wäre das doch besser, als wenn die Pfarrei XY noch offiziell bestünde mit ein paar alten Frauen im Gottesdienst, die Gott auch so retten wird, als Besuchern und einem armen Pfarrer, der im bürokratischen Betrieb der Kirche erstickt oder versauert.

HK: Vermutlich setzt die amtlich verfaßte Kirche zu einseitig auf das, was als „Apparat" oder auch als Pfarrsystem vorhanden ist. Aber mehr kirchliches Leben als Sie mit Ihrem Beispiel andeuten, ist auch in bestehenden Pfarrsystemen da. Und wo sollten die neuen Oasen in der Regel entwickelt werden, wenn nicht von dort her ...

Rahner: Es ist selbstverständlich so, daß die geschichtlich gegebene, noch vorhandene organisierte Kirche durchaus Strukturen und Gefäße für ein lebendiges Christentum hat und immer neu anbietet. Ich bin der letzte, der so ideologisch, illusionistisch, schwärmerisch wäre und meinte, die jetzige Kirche müsse mehr oder minder abgeschafft werden und aus dem Nichts würden neue Kirchen oder Kirchengruppen und dann auch wieder Großkirchen entstehen. Das ist nicht gemeint. Sondern: die Kirche sollte das ihr gegebene und doch auch nach nüchterner Betrachtung sehr endliche Potential an religiöser Vergesellschaftungsfähigkeit richtig, an der richtigen Stelle einsetzen. Und gerade daran fehlt es. Es ist doch kirchenamtlich trotz Tausender Keime und Antriebe kaum etwas Bedeutsames greifbar. Ich schaue zwar nicht in Kopf und Herz römischer Prälaten und weiß nicht, was sie im geheimen untereinander beraten. Aber es müßte doch so etwas geben wie eine ekklesiale Futurologie, wo Alternativen durchdiskutiert werden. Aber sehen Sie doch den neuen CIC an. Es ist doch schlicht die verbesserte Ausgabe des CIC Benedikts XV. Jenes war und durfte sein das Rechtsbuch der im wesentlichen westeuropäischen römisch-katholischen Kirche. Die heutige Weltkirche kann aber nicht mehr identisch sein mit dieser westeuropäischen Kirche als Export für die Dritte Welt. Wäre strategisch gezielt auf Zukunft hin gedacht worden, hätte man den neuen Codex nicht so machen können.

HK: Da Sie den Codex ansprechen, würde ich auch nochmal gern Ihr Beispiel von dem Pfarrer, den sein Bischof nicht ins Kirchdorf, sondern in die Großstadt schicken soll, aufgreifen. Der Bischof könnte den Betreffenden ja in die Großstadt schicken und die Landgemeinde bräuchte auf ihren Geistlichen möglicherweise dennoch nicht verzichten, weil sie vielleicht jemand fände, der bereit wäre, ein solches Amt, wenn er geweiht würde, außerhalb der Reihe zu übernehmen ...

Rahner: Ums konkret zu sagen: Vor einiger Zeit war hier bei mir ein höherer Bankbeamter. Er sagte, er gehe bald in Pension, er sei noch gesund und munter und würde liebend gerne Pfarrer in einem kleinen Nest irgendwo in den Bergen werden. Er strebe selbstverständlich nicht an, daß er später einmal Großstadtpfarrer werden könne oder gar Bischof oder irgend etwas Ähnliches. Aber er habe doch die nötige theologische Bildung oder könnte sie zusätzlich noch erwerben, um in einem solchen Dorf Vertreter und Vorsteher der eucharistischen Gemeinschaft zu sein. Warum kann er nicht geweiht werden? Der Papst soll dem Bischof erlauben, diesen zu weihen, warum nicht?

„Im Zweiten Vatikanum ist etwas Merkwürdiges geschehen"

HK: Aber der Zölibat ist ein ganz starker Fixpunkt im strategischen Denken der Kirche ...

Rahner: Es wäre entsetzlich, wenn es keine Kirche mehr gäbe, in der es die himmlische Torheit des Verzichtes auf die Ehe um Christi willen nicht mehr gäbe. Daß man von da aus auch einen zölibatären Klerus wünschen kann und soll, ist legitim. Nur wird dieses Prinzip, das eben *ein* Prinzip und nicht *das* Prinzip der heiligen Kirche ist, in einer mechanisch massiven Weise durchgezogen. Weil es einen solchen Klerus geben muß, ist doch noch nicht gesagt, daß der Pfarrer auf seinem 1600 m hohen Bergdorf auch ein Zölibatär sein muß. Auch in der katholischen Kirche sagt niemand, weil es einen zölibatären Klerus geben soll, dürfen die Orientalen keinen verheirateten Klerus haben. Sie haben einen, und der wird geduldet. Es gibt doch die Möglichkeit, Berufsklassen gesetzlich festzumachen, zu differenzieren. Der Lehrer in der Volksschule kann glücklich sein in seinem Beruf, auch wenn er nicht gleichzeitig Mittelschullehrer werden kann.

Früher hat es Dentisten gegeben neben den Zahnärzten. Noch heute gibt es differenzierte Gruppen von Beamten mit deutlich markierten Unterschieden. Und was von einem verlangt wird, wird nicht vom anderen verlangt. Solche vernünftige, nicht feudalistisch überzogene Strukturen könnte es doch auch im Klerus geben.

HK: Ihre Beispiele lassen vermuten, daß es der Kirche weniger an Strategien als an Erfindungs- und Innovationskraft fehlt. Womit hängt das primär zusammen? Mit der Institution, die sich primär um sich selbst kümmert, mit dem Mangel an Zukunftsvertrauen, mit dem vorzugsweisen Rückzug auf nur scheinbar sichernde juristische Positionen oder mit einem Traditionsverständnis, das Sprünge in der Geschichte von vornherein nicht zuläßt?

Rahner: Ich glaube, viele solche Ursachen wirken zusammen. Die Kirche hat in den letzten Jahrhunderten, besonders seit dem Trienter Konzil zweifellos eine außerordentliche Stärkung des Rechtlichen in sich erfahren, so wie es früher nicht da war. Die Abwehrbewegung gegenüber der Säkularisierung seit der Aufklärung hat sicher auch noch mitgewirkt. Und restaurative Bewegungen hat es in Europa auch sonst gegeben. Die Kirche hat manchmal zu sehr auf diese gesetzt und sich nicht als die Vorantreiberin der Geschichte, sondern als die Bewahrerin des Bleibenden verstanden. Und es ist ja auch durchaus menschlich, daß das traditionell Vorhandene auch als das automatisch Gültige empfunden wird. Neues geht ja auch leicht daneben, und so haben innovatorische Experimente sozusagen zunächst einmal zu *beweisen,* daß sie gut sind, obwohl sie es wirklich sind.

HK: Liegt diese Haltung nicht auch sehr stark an der Theologie, zumal sie sich nach den großen Aufbrüchen vor und während des Zweiten Vatikanum zunehmend auf Kirchenfragen verengt hat?

Rahner: Bezüglich der Theologie müssen wir zunächst einmal festhalten, daß eine Absetzbewegung von der neuscholastischen Theologie der pianischen Epoche stattgefunden hat. So etwas kann natürlich nicht alle zwanzig Jahre genauso deutlich und spektakulär passieren. Diese Absetzbewegung stärkte das Gefühl, man sei in eine neue Epoche der Theologie eingerückt, und dieses Gefühl hat eine gewisse Euphorie unter Theologen und anderen Leuten bewirkt. Aber nach solchen Aufbrüchen geht es naturgemäß wieder alltäglicher und weniger spektakulär zu.

HK: Ich meinte nicht nur, daß die Theologie gegenwärtig insgesamt weniger Profil zeigt, sondern daß sich ihre Bemühungen zu stark, natürlich nicht ausschließlich, auf Kirchenfragen verengt haben.

Rahner: Sie können natürlich boshaft vereinseitigt sagen, im Zweiten Vatikanum ist etwas Merkwürdiges geschehen. Die Kirche wollte in einer vertrauensvolleren, mutigeren und offensiveren Weise sich der heutigen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Situation stellen. Um das zu machen, reflektiert sie natürlich auf sich selbst, putzt, wenn ich das so sagen darf, die eigenen Brillen, und solange sie da rumputzt, sieht sie gerade erst recht nicht das, weshalb sie eigentlich ihre Brille putzte, nämlich, um die anderen Dinge deutlicher, klarer und farbiger zu sehen.

„Erziehung zu gegenseitiger Geduld ist wichtiger als eine positive Synthese von allem und jedem"

HK: Sie meinen, so etwas sei geschichtlich und praktisch unvermeidlich?

Rahner: Vermutlich ja und deswegen wird es auch vergehen. Auch der konservativste Theologe denkt und schreibt heute anders als, sagen wir, noch vor 30 Jahren. Nehmen Sie das neueste Lehrschreiben des Papstes „Salvifici doloris". Wann hat es in den zweitausend Jahren einmal ein päpstliches Lehrschreiben gegeben, in dem in Anmerkungen über semitische Wurzeln gehandelt wird? Auch für die konservativsten Vertreter der Kirche hat sich in Mentalität und Praxis vieles verändert. Die guten Leute merken es oft gar nicht, sondern produzieren so etwas, wie wenn es selbstverständlich wäre. Auf dem Konzil hat mir der spätere Kardinal Parente, der damals der zweite Mann im Heiligen Offizium war, noch, ohne rot zu werden, also bona fide versichert, das Heilige Offizium hätte noch nie etwas gegen die Herkunft des Menschen dem Leibe nach aus dem Tierreich gehabt. Damit wurde die Geschichte auf den Kopf gestellt. Aber solche Mentalitätsveränderungen unreflexer Art passieren auch sonst bei den konservativen Leuten. Sie reden dann, als ob sie gar nichts anderes täten als die alte Tradition fortschreiben. Der gegenwärtige Papst hat z. B. schon einmal vom Jahwisten gesprochen. Hätte er das, sagen wir, als Erzbischof von Krakau unter Pius X. getan, wäre er abgesetzt worden. Die Geistesgeschichte geht eben auch unreflex weiter.

HK: Mit solcher List der Geschichte im Hinterkopf ließe sich gut und gern auch argumentieren, ein entschieden konservativer Seelsorgepapst, der, weil Zeitgenosse, an einer gewissen Macht des Faktischen nicht vorbeigehen kann, bringe die Kirche eher weiter als ein aufgeschlossen abwägender kurialer ...

Rahner: Das ist unter Umständen in manchen Dingen durchaus möglich, aber darauf vertrauen würde ich nicht ...

HK: Pater Rahner, wir sind beim Papst, aber meine Frage nach der Theologie ist noch nicht zu Ende gekommen. Hat sich nicht gerade diese verengt, indem sie ihren Gegenstand – Gott – in seiner ganzen Tiefe und den Menschen in der ganzen Breite kreatürlicher Fragen nicht genügend breit und nicht genügend tief angeht, sondern, um Ihr Bild nochmals aufzugreifen, selbst zu sehr und zu lange die ekklesiologische Brille putzt?

Rahner: Das ist auf jeden Fall richtig. Aber es ist heute nicht mehr möglich, wirklich aus dem *Ganzen* des zeitge-

nössischen Denkens und Wissens heraus zu denken und zu leben. Ein Prälat in Rom wie ein Theologe in Deutschland hat das Recht, von tausend modernen Dingen weniger zu verstehen, als es abstrakt für einen Gebildeten oder den entsprechenden Fachvertreter möglich ist. Ein jeder muß einfach ein Stückweit aus seiner Mentalität heraus leben, weil er gar nicht alles integrieren kann. Auch Natur- und Sozialwissenschaftler können ihre Wissenschaft nicht aus dem totalen Fundus der Gesamtmenschheit und ihres heutigen Wissens heraus betreiben. Deswegen halte ich die Erziehung zu gegenseitiger Geduld, auch die gegenseitige Befähigung, Fragen stehen zu lassen, gegenwärtig für vordringlicher als eine positive Synthese von allem und jedem zwischen moderner Geistigkeit und Theologie. Ich halte auch die Chancen diesbezüglich gar nicht für gering. Denn unsicher sind ja nicht nur Theologen, auch andere fühlen, wie wenig sie aus ihrer Wissenschaftsdisziplin heraus eigentlich über das Ganze sagen können.

„Auch der Theologe muß klarmachen, daß er wirklich glaubt"

HK: Vermutlich ist es weder möglich noch notwendig, daß die Theologie fachgerecht und fachwissenschaftlich profane Wissensbereiche in sich integriert. Aber es gibt für die Theologie wie für die Kirche eine Rangordnung der Wahrheiten. Mit Ihnen selbst verbindet sich die stete Mahnung, die Gottesfrage als die Mitte aller Theologie radikal ernst zu nehmen. Und die existentialtheologische Umsetzung dieses Vorrangs in Verkündigung und Frömmigkeit charakterisiert Ihre Theologie für viele in besonderer Weise. Gegenwärtig aber hat man den Eindruck, die Theologie beschäftige sich insgesamt zu viel mit Kirchen- und Gesellschaftsfragen und lasse ihre Zeitgenossen mit den tiefsten Fragen des Christentums allein ...

Rahner: Ich würde sagen, daß Kirche und Theologie sich viel mehr darüber Gedanken machen und sich anstrengen müßten, den Menschen beizubringen, daß sie bei aller nicht synthetisierbaren Menge und Differenziertheit heutigen Bewußtseins, dennoch vertrauensvoll und mutig unbefangen Christen sein können. Daß das Christentum etwas ist, was letztlich gut koexistent sein kann mit der heute nicht mehr erzielbaren reinen Synthese des Menschlichen, des Wissenschaftlichen, des Soziologischen. Ich würde aber auch meinen, man müßte deutlicher machen, daß das Christentum in seinem wahren Wesen, auch wenn es sich dann kirchlich erst vielfältig realisieren und objektivieren muß, nicht bloß einer von vielen konkurrierenden und nicht mehr durchsichtig in eine Einheit zu bringenden partiellen Weltaspekten ist, sondern die trotz der vielen nicht integrierbaren Weltaspekte dennoch glaubende Annahme einer nicht vom Menschen kommenden, sondern in der Selbstmitteilung Gottes gegründeten Einheit aller Wirklichkeit. Der Glaube an die Selbstmitteilung Gottes ist von vornherein jenseits aller sonstigen Weltanschauungen, die irgendeine einzelne Wirklichkeit zu ihrem „Gott" machen.

HK: Sprechen Theologie und Kirche, entschuldigen Sie die simple Frage, zu wenig oder nicht radikal genug von Gott und ist gerade deswegen die Kirche winterlich?

Rahner: Ich habe kein Recht, einem konkreten Menschen, welchen Posten oder Stand er in der Kirche auch einnimmt, eine ernste und letztlich radikale christliche Haltung abzusprechen oder ihn zu verdächtigen. Etwas anderes ist es, ob im greifbaren Betrieb von Theologie und Kirche diese Radikalität mit der nötigen Deutlichkeit objektiviert wird, so daß die, die draußen stehen, aufhorchen. Ich habe schon ein paarmal nachgefragt, warum es keine Enzyklika über Gott und gegen den Atheismus gibt. Da ließe sich doch manches machen. Man kann mir zwar sagen: „medice cura te ipsum", aber wenn ich es schlecht gemacht habe, müssen es andere nicht auch schlecht machen. Ich habe erst neulich einmal deutlich gemacht, daß das Christentum mit seinem Bekenntnis zum agnostos theos eigentlich der radikalste Agnostizismus ist und vieles von dem, was sich als agnostisch bekennt, im Grunde billige Spießbürgerei ist, weil mit der Unbegreiflichkeit unserer Existenz nicht radikal genug ernst gemacht wird. In dem Sinne könnte man die Wahrheit des Christentums viel radikaler und lebendiger verkündigen, als es üblicherweise geschieht. Ich sitze damit im eigenen Glashaus, aber wo sind die Bischöfe, die schon als Priester ein paar vom agnostizistischen Relativismus herkommende Menschen zum Christentum bekehrt haben? Hoffentlich gibt es sie. Merken tut man davon nicht viel.

HK: Um noch einmal einen Punkt von vorhin aufzugreifen, wenn niemand mehr den Stein der Weisen beansprucht oder auf seriöse Weise beanspruchen kann, dann braucht die Kirche um so weniger Angst zu haben, von profanen Geistesmächten überwältigt zu werden, sondern könnte aus der allgemein als unsicher empfundenen Situation heraus sich mit ihrer Botschaft dem offenen Gespräch in sehr vielen Erfahrungsbereichen zuwenden ...

Rahner: Konkret und boshaft gesagt: Es braucht nicht den Beichtzettel bei jedem, der auf eine katholische Universität geht und Chemie oder so etwas lehren will. Wären da Menschen, die selber dem Ganzen des Christentums eine gewisse Offenheit und Sympathie entgegenbringen, nicht genug? Wäre ein Professor, der von der ihm Schicksal seienden Skepsis und Unsynthetisierbarkeit seiner Weltanschauung her kommt, aber in einem Milieu christlicher Menschen sich wohlfühlen und mit ihnen mitempfinden kann, und der in seinem Fach etwas leistet, nicht besser als einer, der klerikal ohne weiteres akzeptiert ist?

HK: Aber wie kann, um über das einzelne Beispiel hinauszugehen, die Kirche die exemplarisch offen gewordene Situation nicht nur aushalten, sondern im Sinne christlicher Verkündigung auch gestalten?

Rahner: Man kann nie monoman ein Prinzip oder eine Lebensregel zur einzigen machen. Insofern würde ich sagen: die Kirche hat noch mehr als bisher die Pflicht, den

radikalen Kern der christlichen Botschaft viel entschiedener zu vertreten, und sie muß sich absolut davor hüten, sich auf einen verwaschenen Humanismus, wie immer der im einzelnen aussieht, einzulassen. Auch der Theologe – er braucht ja nicht in der Vorlesung zu predigen – muß durch sein Leben klarmachen, daß er wirklich glaubt und realisiert, daß er mit der unwahrscheinlichen und ungeheuren Wirklichkeit des nahen, sich selber mitteilenwollenden Gottes etwas zu tun hat, daß es für ihn bis zu einem gewissen Grad eine Selbstverständlichkeit ist, daß er betet, daß er im Blick auf Jesus den Gekreuzigten und Auferstandenen sein Leben für sinnvoll hält. Diese Radikalität der eigentlichen, spezifisch christlichen Botschaft darf nicht verschleiert werden. Wäre das in genügender Weise lebendig vorhanden, dann würden auch manche klerikalen bürokratischen und kirchenrechtlichen Absicherungen von vorneherein als überflüssig erscheinen.

HK: Hat, wenn ich unser Gespräch in einem knappen Satz zusammenbringen darf, nicht alles, was winterlich und krisenhaft an der Kirche ist, letztlich mit mangelndem Mut zu tun, das Christentum selbst radikal ernst zu nehmen, und erscheinen nicht gerade deswegen juristische, institutionelle, kirchenpolitische Nebenfragen, die eigentliche Botschaft verdeckend, oft als Hauptsache, die sie nicht sind?

Rahner: Ich würde sagen, es kann gar nicht anders sein. Denn wenn ihre innerste Mitte jenen Grad von Radikalität hätte, der von der Sache her eigentlich geboten wäre, dann müßte es Frühling werden in der Kirche. Nur ist dazu zu sagen: mit dieser Behauptung ist noch keineswegs klar, wie man die nötige Intensität der christlichen Grundüberzeugung erzielen kann. Und es gehört auch zur christlichen Hoffnung, daß man solche winterlichen Zeiten nicht interpretiert als Voraussage für einen endgültigen Tod, sondern als Aufforderung, in der winterlichen Zeit mutig und entschlossen etwas dafür zu tun, so gut es jeder kann, daß die innerste Mitte des Glaubens intensiver lebendig wird und daß diese heller ausstrahlend die Kirche zum sakramentalen Zeichen des Heiles der Welt macht.

Nichteheliche Lebensgemeinschaften und christliche Ehe

Der Fastenhirtenbrief des Bischofs von Mainz

Unter den diesjährigen Fastenhirtenbriefen ist uns der des Mainzer Bischofs Karl Lehmann aufgefallen. Er behandelt ein Problem, das nicht nur vielen Seelsorgern unter den Nägeln brennt. Und er behandelt es so, daß er Seelsorgern, Eltern und Betroffenen selbst eine Hilfe sein kann.

In den ersten Monaten meines Wirkens in unserem Bistum bin ich bei den Besuchen in den Gemeinden, aber auch in vielen Begegnungen mit Priestern, pastoralen Mitarbeitern und Laien sowie in vielen Briefen vor allem von Eltern auf eine Erscheinung unseres gesellschaftlichen Lebens aufmerksam geworden, die in den letzten Jahren sehr an Häufigkeit zugenommen hat: Ich meine die Beziehungen, die man mit Begriffen wie „Ehe ohne Trauschein", „eheähnliches Verhältnis", „wilde Ehe" zu umschreiben sucht. Auch wenn es viele Formen gibt, so ist der Kern der Sache deutlich: Ein Mann und eine Frau wohnen zusammen und verhalten sich auf Grund einer persönlichen Bindung weitgehend wie Verheiratete, ohne eine vor dem Standesamt und einer Kirche geschlossene Ehe mit ihren rechtlichen Folgen einzugehen. Diese Lebensform unverheirateter Paare hat sich während der letzten zehn bis fünfzehn Jahre vor allem in Nord- und Mitteleuropa sehr verbreitet. Auch wenn für die Bundesrepublik Deutschland keine gesicherten Daten vorliegen, so darf man annehmen, daß die Gesamtzahl der Personen in freien Lebensgemeinschaften in unserem Land etwa einer Million gleichkommt. Die 18–30jährigen bilden dabei knapp die Hälfte; in städtischen Verhältnissen dürfte etwa ein Viertel der unverheirateten jugendlichen Erwachsenen in einer nichtehelichen Gemeinschaft leben. Dabei gibt es in Europa und in der Bundesrepublik Deutschland vermutlich ein Gefälle vom Norden zum Süden und von der Stadt zum Land. Die Folgen einer Trennung werfen sehr schwierige Probleme für die Rechtsprechung auf. So ist es kein Wunder, daß sich in den Buchhandlungen die Veröffentlichungen häufen, die Rechtsratgeber sein wollen für ein „Zusammenleben ohne Trauschein".

Wir wollen das Phänomen des „eheähnlichen Zusammenlebens" vom menschlichen und christlichen Verständnis der Ehe her und aus der Sorge der Kirche um das wahre Glück und das ganze Heil des Menschen betrachten.

I. Warum gibt es immer mehr nichteheliche Lebensgemeinschaften?

Gewiß hat es innerhalb und außerhalb der Geschichte der christlichen Kirche Formen eines eheähnlichen Zusammenlebens gegeben. Gewöhnlich ist dafür bis heute das Wort Konkubinat in Gebrauch. Vor allem in der Nachkriegszeit gab es sogenannte „Onkelehen", wo eine Witwe mit einem neuen Partner zusammenlebte, den sie aber

nicht heiratete, um die nach dem Tod ihres Mannes erhaltene Rente nicht zu verlieren. Was aber früher eine soziale Randerscheinung war, ist innerhalb weniger Jahre fast zu einer gesellschaftlichen „Normalität" geworden. Jedenfalls wird ein freies Zusammenleben toleriert oder nicht beanstandet. Vielen erscheint die Ehe als altmodisch. Das ist das Neue.
Hinter den Daten und Zahlen steht eine sehr komplexe Wirklichkeit, die man erst behutsam verstehen muß, bevor man jeweils ein Urteil abgibt. Die gegenwärtige Situation konnte vor allem bei jungen Menschen nicht entstehen ohne die wachsende wirtschaftliche Unabhängigkeit der Frau, die Möglichkeit einer Haushaltsgründung in jungen Jahren und die Verbreitung der modernen Methoden der Geburtenkontrolle. Manche Menschen, vor allem aus schon gescheiterten Ehen, fürchten die finanziellen Folgen einer Scheidung. Andere lehnen die Ehe als „überkommenes Verhaltensmuster" ab, das durch seine „Zwänge" die freie, partnerschaftliche Liebe nicht stütze, sondern gefährde. Auf jeden Fall vermeidet man zunächst oder überhaupt das Eingehen einer Ehe. Darum sollte man auch nicht von *„eheähnlichen* Verhältnissen", *„Ehe* ohne Trauschein", „wilder *Ehe*" reden. Schließlich geht es beim Trauschein nicht bloß um den Stempel des Standesamtes oder eine zu Gemüt gehende Feierlichkeit in der Kirche. Man spricht besser von *nichtehelichen* Lebensgemeinschaften.

Es gibt unter diesen freilich viele Situationen und Typen. Weil dies zum Verständnis der Sache, für das Gespräch mit jungen Menschen und im Blick auf entsprechende Hilfe wichtig ist, wollen wir in den Grenzen dieses Schreibens drei Gruppen unterscheiden, wobei wir uns der vielfältigen Wirklichkeit und ihrer Zwischenstufen bewußt bleiben wollen:
1. Gemeinschaft von Mann und Frau in relativ stabiler Form, um nach gemeinsamen Interessen zu leben, vor allem im Bereich der Sexualität, ohne daß dies schon eine umfassende Lebensgemeinschaft einschließt; sexuelle Gemeinschaft wird von der Ehe abgekoppelt.
2. Nichteheliche Lebensgemeinschaften mit dem Wunsch nach einer tragfähigen und zuverlässigen zwischenmenschlichen Beziehung: man schließt nicht aus, später einmal zu heiraten („Probe-Ehe"), kann sich jetzt jedoch nicht zu einer bindenden, dauernden Form der Ehe entschließen, vor allem hinsichtlich der rechtlichen Wirkungen.
3. Nichteheliche Lebensgemeinschaft, die die Eheschließung und die öffentliche Gestalt von Ehe überhaupt grundsätzlich als gesellschaftliche Zwänge ablehnt und neue Formen des freien Zusammenlebens ausbilden will („Alternativ-Ehe"). Die freie Beziehung werde dadurch nicht zerbrochen, sondern verstärkt.

Wir sprachen von äußeren Umständen, die die Bildung freier Lebensgemeinschaften begünstigen. Dazu gehören vorausgegangene sexuelle Erfahrungen, die Freizügigkeit der Umwelt und nicht selten auch unglückliche Ehen der Eltern. Entscheidend ist jedoch *der Wandel der Grundeinstellungen zu Ehe und Familie,* die geistig schon lange vorbereitet waren und nun in breiter Form wirksam werden. Dabei geht es hauptsächlich um zwei eng zusammenhängende Phänomene:

1. Die Ehe zählt als etwas so Privates, daß sie in Gegensatz kommt zu ihrer öffentlichen Gestalt und Bedeutung. Das freie, individuelle Partnerverhalten erscheint nur eine Sache der Zuneigung einzelner Menschen, die in keinem Fall durch irgendwelche Formen „gesellschaftlicher Reglementierungen" berührt werden darf. Das personalpartnerschaftliche Verhältnis hat eindeutigen Vorrang gegenüber allen Institutionen des Staates und der Kirchen.
2. Eine lebenslange Bindung erscheint nicht wenigen ohnehin als fragwürdig. Der Mensch sei nämlich ein offenes Wesen, das sich erst selbst verwirkliche und dabei auch tiefgreifende Veränderungen erfahre. Man dürfe den Menschen nicht in einem unrealistischen Vorgriff auf das ganze Leben ein für allemal festlegen. „Leer" gewordene Bindungen dürften so nicht die Möglichkeit verhindern, mit sich selbst und anderen neue Erfahrungen zu machen. Das spontane, echte, im Wagnis bewährte Erfahren von Liebe müsse stets offengehalten werden für andere Partnerbeziehungen. Wenn dies nicht möglich ist, wird Ehe als „Zwang" und „Einschränkung" empfunden.

II. Was sagt dazu das christliche Verständnis der Ehe?

Um hier eine volle Antwort zu geben, muß man die ganze, oft unausgelotete Tiefe der christlichen Auffassung von der Ehe durchdenken. Dies kann hier nur in Auswahl und sehr knapp geschehen, wobei wir die Frage der nichtehelichen Lebensgemeinschaften streng im Auge behalten wollen.

1. Ehe hat etwas mit Liebe zu tun. Für unsere personalpartnerschaftliche Auffassung von Ehe ist dies fast zu selbstverständlich geworden. Ein Mann und eine Frau haben Zuneigung zueinander. Sie mögen sich. In der Liebe werden zwei verschiedene Menschen eins. Wahre Liebe sagt ganz und gar ja zu dem konkreten Anderen, nicht nur zu seiner jugendlichen Schönheit oder zu seinen außergewöhnlichen Leistungen. Liebe anerkennt den Anderen, auch wenn er älter wird und sich Grenzen und gar Fehler zeigen. Der Liebende sagt im Grund seines Herzens: *Es ist gut, daß es Dich gibt. Ich möchte, daß Du immer für mich da bist, wie auch ich immer für Dich dasein möchte.* Die Liebe ist so stark, daß sie auch die Andersartigkeit des Partners zu ertragen und seine Endlichkeit anzunehmen sich zutraut. So gehört zu jeder Liebe, die Lebensgemeinschaft begründen will, notwendig das entschiedene Jawort der beiden zueinander. Dieses Ja entstammt der Liebe, fügt ihr jedoch noch etwas hinzu, was bei der Launenhaftigkeit und der Unstetigkeit des Menschen, der immer auch zu einem Vagabunden der Liebe neigt, einer eigenen Bekräftigung bedarf: *Ich will Dir „unter jeder Bedingung" und immer meine Liebe schenken.* Die Treue will der getroffe-

nen Wahl Dauer verleihen und zur Echtheit der Liebe stehen. Erst dieses bedingungslose Jawort, das Mann und Frau in aller Freiheit einander zusagen, stiftet Ehe.

2. Da dieses Jawort aus der Tiefe der liebenden Zuneigung kommt, kann es keine Nebensache sein, ob man es laut und vernehmlich sagt oder nicht. Es soll ein Versprechen sein, das alle hören. Es möchte durch die Mitteilung an andere und das Sprechen vor anderen seine Verläßlichkeit unterstreichen. Zum Eheversprechen gehört darum Öffentlichkeit. Diese raubt dem Jawort nicht seine personale Einmaligkeit. „Die Personalität der Liebe und die Intimität der Beziehung – so sagt ein ökumenisches Wort zur Ehe – brauchen diese Elemente der Verbindlichkeit und Objektivität um der Zukunft der Ehe willen ... Die Öffentlichkeit des Eheversprechens nimmt diesem nicht den diskreten Ursprung in der unmittelbaren und ganz persönlichen Liebe der Partner; es bedeutet Schutz und Anerkennung, Unterstützung und Zeugenschaft für das ergangene Ja-Wort und für den gemeinsamen Weg. Ohne die so verstandene institutionelle Verfassung der Ehe bleibt die angestrebte Lebensgemeinschaft einer zerstörerischen Unsicherheit ausgesetzt; dies führt zu einer stetigen Gefährdung des Vertrauens, auch wo dies zunächst nicht erkannt und nicht eingestanden wird." (Die Deutsche Bischofskonferenz – Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, „Ja zur Ehe" vom Oktober 1981, II, 2–3). An dieser Nahtstelle entspringen wie aus einer Wurzel und untrennbar das persönliche Jawort der Liebenden, die Institution Ehe und die Öffentlichkeit des bindenden Versprechens.

3. In der Ehe suchen die Partner nicht nur sich selbst. Sie dürfen ihre beschränkten Interessen nicht allein zur Zukunft ihrer Ehe machen. Schon gar nicht darf jeder nur um seine runde „Selbstverwirklichung" allein besorgt bleiben. Wenn Menschen einander das Ja der Liebe geben, öffnen sie sich zugleich für ein größeres Wir. Ehe als „Isolation zu zweit" wäre ein tiefes Mißverständnis. Eine gute Ehe gewährt Platz für Freunde und für viele Formen menschlicher Nähe. Die Liebe drängt jedoch in besonderer Weise danach, sich zu verschenken. Sie möchte teilnehmen lassen an ihrem Glück. Dies erweist sich grundsätzlich in der Bereitschaft zum Kind. Die lebenswekkende Fruchtbarkeit entspringt der Liebe der Eheleute. Auch wenn die menschliche Geschlechtlichkeit nicht ausschließlich auf die Zeugung angelegt ist, so bleibt sie wesentlich darauf hingeordnet. Das entschiedene, dauerhafte Ja der Eheleute zueinander schafft zugleich den angemessenen Raum für den Empfang eines Kindes und eine Begleitung für dessen Lebensweg. Wer also grundsätzlich bei einem stetigen nichtehelichen sexuellen Verkehr ein Kind ausschließt und so Geschlechtsgemeinschaft radikal von der Ehe lostrennt, verfehlt das, was menschliche Liebe in einem erfüllten Sinn heißt und gewährt. Schließlich zerstört man so auch das Wesen von Ehe. Aufweichende und unklare Worte wie „Ehe ohne Trauschein", „eheähnliches Verhältnis", „freie Ehe" täuschen letztlich gerade darüber hinweg.

4. Ein uneingeschränktes Ja für die noch unbekannte Zukunft zweier Menschen in eine unvorhersehbare Geschichte hinein ist gewiß ein großes Wagnis. Der Charakter des Risikos bleibt aber in jedem Fall. Es erhöht sich sogar, wenn die Zustimmung an bestimmte Bedingungen geknüpft oder von vornherein auf Zeit gegeben wird. Wo aber das Vertrauen uneingeschränkt und vorbehaltlos geschenkt wird, entbindet es ungeahnte Kräfte der Zuneigung und der Treue, die Belastungen gewachsen sind und Konflikte meistern. Darum ist ein endgültiges Eheversprechen, wenn es das ganze Gewicht der Liebe beider Partner einbringt, nichts Einengendes oder Steriles, sondern befreit nach vorne zu einem intensiven gemeinsamen Leben, das freilich immer wieder in einer neuen Verantwortung füreinander übernommen werden muß. Die Bereitschaft zu einer solchen Bindung gehört zum Ernst und zur Reife der Liebe. Das Eheversprechen befreit von der Willkür und den wechselnden Einstellungen der Partner. Sie nehmen sich gegenseitig als Person an. Man muß geradezu sagen: Nur unbedingte Bindung macht wirklich frei. „Probe-Ehe" ist ein Widerspruch in der Sache.

5. Diese Eigenschaften von Liebe und Ehe können Vernunft und Erfahrung erkennen, wenn sie auch vielleicht erst dem Auge des Glaubens voll zugänglich werden. Im Grunde kann der endliche Mensch das unbedingte Ja der Liebe zu einem anderen Menschen hinein in die dunkle Zukunft nur vor dem Angesicht Gottes und im Vertrauen auf seine Führung wagen. Er hält und trägt, stützt und heilt das zerbrechliche Ja der Ehegatten. So muß man mit der Bibel bekennen: Gott selbst verbindet die Menschen in der Ehe. Die christliche Ehe macht dies sichtbar. „Um Gott als Zeugen des Eheversprechens anzurufen und sich in seinen Segen und Beistand zu bergen, gibt es die kirchliche Form der Eheschließung." (Ja zur Ehe, II, 1). Die Ehe führt nach katholischer Auffassung noch tiefer in das Geheimnis Gottes hinein. Jesus weist auf die Hartherzigkeit der Menschen hin als Grundübel eines falschen Denkens und Verhaltens bezüglich der Ehe und ermutigt vom Evangelium Gottes her zur vorbehaltlosen Treue.

Die Ehe wird hineingenommen in das Geheimnis Jesu Christi. Sie lebt von der großen Lebenshingabe des Herrn, die sich in der törichten Liebe am Kreuz zugunsten aller Menschen vollendet. Jesus gibt seine Existenz für das Leben der Welt. Wenn die Ehe in diesem Zeichen angenommen wird, schöpft sie immer wieder von Jesus Christus her aus der Vergebung und schenkt ein Neuanfangendürfen. Darum wird die von Christen eingegangene Ehe von selbst zu einem Zeichen, das an diesem Lebensgeheimnis Jesu Christi teilhat. Sie ist – so lehrt unser Glaube – ein Sakrament. Dieses ereignet sich nicht neben oder gar über der alltäglichen Wirklichkeit der Ehe. Nirgends ist eine menschliche Realität so tief durchdrungen von der Gnade Gottes wie im Ehesakrament. So kann die Ehe in ihrer ganzen Nüchternheit, aber auch in ihren hohen Stunden angenommen werden, ohne je banal oder verklärt werden zu müssen. Um diese Wirklichkeit voll zu erfahren, darf man jedoch nicht bloß ein „Taufschein-

christ" bleiben, sondern muß sich mutig in die Nachfolge Jesu Christi hineinbegeben, in der sich die Macht von Glaube, Hoffnung und Liebe für das Leben in der Ehe reich erschließt.

III. Wie sollen sich die Kirche und die Christen verhalten?

Nichteheliche Lebensgemeinschaften vor allem junger Menschen bringen oft Ratlosigkeit und Auseinandersetzung in Familien und Freundeskreisen, Verbände und Gemeinden. Man lehnt „freie Lebensgemeinschaften" zunächst radikal ab, duldet sie aber schließlich nicht selten in heimlicher Trauer und großer Sprachlosigkeit. Vielerorts ist man sich uneins. Wie sollen die Kirche und die Christen reagieren?

1. Entscheidend ist, daß das positive Zeugnis der christlich gelebten Ehe gestärkt wird. Hier muß die Kirche in Verkündigung, Theologie und Katechese, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung noch bessere Kräfte des Arguments und der Überzeugung aufbieten, um die großen Grunderfahrungen des Menschen wie Liebe und Treue, aber auch Trauung und Sakrament der Ehe ohne Entstellungen und Verkürzungen zum Leuchten zu bringen. Eine unübersehbare Bedeutung bekommt das gelebte Beispiel der christlichen Ehe. Junge Menschen, die in der täglichen Umgebung von Freunden, Geschwistern und Eltern die Wirklichkeit der Ehe fast nur als Behinderung, Belastung und freudlose Einrichtung erleben, sind mit noch so guten Worten allein nicht leicht von der Notwendigkeit der Ehe als Lebensform für das Zusammensein von Mann und Frau zu überzeugen. Viele Christen führen eine gute Ehe, aber sie halten ihre Art der ehelichen Lebensgemeinschaft für so „selbstverständlich", daß sie ihre eigenen Erfahrungen nicht oder nur unzureichend anderen mitteilen können. Wo Mann und Frau über ihr gemeinsames Leben kein Wort wagen, verwundert die Sprachlosigkeit gegenüber der jüngeren Generation nicht. Christliche Eheleute müssen lernen und dazu befähigt werden, sich auf Grund ihrer Lebenserfahrungen mit den Jungen sachlich auseinanderzusetzen.
Jedes christliche Zeugnis von der Ehe sollte keinen Zweifel daran lassen, daß die Ehe der einzige Ort zur ganzen Erfüllung der menschlichen Sexualität ist und von sich aus unwiderrufliche Treue erfordert, die durch das Sakrament bekräftigt und unterstützt wird. Nichteheliche Lebensgemeinschaften widersprechen dieser Grundfigur einer christlich verstandenen Ehe und sind entweder fragwürdige Vorformen oder gar späte Zerfallsformen müder gewordener Kulturen von Ehe. An der Klarheit dieser Grundüberzeugungen darf kein Zweifel sein.

2. Unsere Überlegungen haben gezeigt, daß es *die* nichteheliche Lebensgemeinschaft als solche nicht gibt. Alles kommt darauf an, mit sensiblem Unterscheidungsvermögen die verschiedenen einzelnen Situationen einschätzen und differenzieren zu lernen. Am wichtigsten ist die früher genannte (vgl. Teil I) zweite Gruppe derer, die eine Ehe nicht von vornherein ausschließen („Probe-Ehe"). Man darf solche Lebensgemeinschaften nicht pauschal gleichsetzen mit beliebig abbrechbaren Partnerschaften und von vornherein als ganze diffamieren. Oft ist in ihnen nämlich die Sehnsucht nach Gewißheit in der Liebe verborgen gegenwärtig. In vielen Gemeinschaften dieser Art lebt eine aufrichtige Gesinnung und ein ernsthafter Wille, den wirklich verläßlichen Partner zu finden. Viele sind über die geringe Tragfähigkeit vieler heutiger personaler Beziehungen enttäuscht. Manchmal kann man unschwer erkennen, daß die Liebe solcher Partner Zuwendung und Sorge, Verläßlichkeit und Tragfähigkeit umfaßt, jedoch zögernd, ängstlich und geschwächt ist im Blick auf eine durchgreifende Grundentscheidung zum Eingehen einer Ehe. Da fast alle Vorformen der Eheschließung (auch die Verlobung) und eine stufenweise Vorbereitung auf die Ehe im Niedergang begriffen sind, erscheint diese Form der nichtehelichen Lebensgemeinschaft wie eine letzte Probe. In der Spannung zwischen dem mehr oder weniger offenbaren, aber doch vorhandenen Wunsch nach dauerhafter und verläßlicher Bindung *und* dem Nochnichtfinden oder gar Verweigern einer ehelichen Dauerbeziehung liegt der Ort des Einstiegs für das notwendige Gespräch.

An dieser Stelle muß man die Bindungsangst verstehen, weil das Führen einer geglückten Ehe zumal unter den modernen Lebensbedingungen gewiß schwierig ist. Man muß aber auch versuchen, diese Bindungsangst abzubauen und das Vertrauen in die Kraft treuer Liebe zu stärken. Hier könnten schrittweise die Gedanken zum Tragen kommen, die wir im II. Teil entfaltet haben, selbstverständlich durch die persönliche Erfahrung angereichert und konkretisiert.

3. An diesem kritischen Punkt haben alle Partner, die mit jungen Menschen vor oder in nichtehelichen Lebensgemeinschaften zu tun haben, eine hohe Verantwortung. Die Klarheit in der Sache darf nicht – aus verständlichem Schmerz oder persönlicher Enttäuschung heraus – zu unklugen Handlungen führen. So verbietet sich jedes massive Drängen von außen auf eine Eheschließung, oft noch verbunden mit Drohungen. Auf jeden Fall müssen das Gespräch mit den Betroffenen und die Beziehung zu ihnen aufrechterhalten werden. Junge Menschen brauchen gerade dann einen Ort letzten Vertrauens. „Wenn alle Stricke reißen, kann ich wieder nach Hause gehen", sagte ein skeptisch Gewordener. Eltern und Geistliche, Freunde und pastorale Mitarbeiter, Verwandte und Erzieher müssen bereit sein, Weggefährten und Begleiter zu sein, um das Eingehen einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft eventuell vermeiden zu helfen oder ein solches Verhältnis auf eine Ehe hin mitzuentwickeln, sofern dafür nach verantwortlicher Prüfung ernsthafte Voraussetzungen gegeben sind. Ehe und Eheschließung dürfen dabei nicht nur oder bloß als auferlegtes „Gesetz" und als „Pflicht" hervorgehoben werden, sondern als der eigene innere Sinn und die dynamische Erfüllung der vollen Liebe zwischen Mann und Frau. Wo der Wille zur Treue nicht eindeutig entschieden ist, kann er auch durch ein probeweises Vor-

wegnehmen der ehelichen Gemeinschaft nicht ersetzt werden.

4. Schwieriger wird ein Gespräch mit der dritten Gruppe (vgl. Teil I), die die nichteheliche Lebensgemeinschaft als prinzipielle gesellschaftliche Alternative zur Ehe ansieht. Hier stützt man sich auf ein falsches Verständnis vom Menschen, in dem überzogene Emanzipationsideale, schrankenlose Selbstbestimmung (Autonomie) und antiinstitutionelle Affekte verwurzelt sind. Auch in diesen sehr problematischen Situationen darf der Faden des Gesprächs nicht abgerissen werden. Wendepunkte gibt es hier oft nur dann, wenn schwere Konflikte aufbrechen oder die sozialen Grenzen „freier Lebensgemeinschaften" – „man kann sich auch nicht alles erlauben" – fühlbar werden.

Mit jenen Vertretern, die die Möglichkeit nichtehelicher Lebensgemeinschaften geradezu ideologisch propagieren und viele junge Menschen in die Irre führen, muß ein sachlich-faires, aber entschiedenes Streitgespräch über das zugrundeliegende Menschenbild geführt werden – viel mehr als bisher. Gegenüber weitgehenden gesellschafts- und rechtspolitischen Überlegungen und Prozessen in Richtung einer Gleichbehandlung von Ehe und nichtehelicher Lebensgemeinschaft muß – auch von den Gerichten und vom Gesetzgeber – frühzeitig daran erinnert werden, daß nach Artikel 6 unseres Grundgesetzes die Ehe unter dem „besonderen Schutz" des Staates steht. Nicht zuletzt die Buch- und Zeitschriftenverlage sowie die Medien haben durch die Notwendigkeit einer sachlichen, umfassenden Aufklärung gegenüber der Zukunft der Ehe eine hohe Verantwortung.

Am Ende möchte ich die jungen Menschen um ihre besondere Mitarbeit bitten. Die christliche Ehe hat sich im Lauf ihrer Geschichte immer wieder gewandelt und dadurch ihre Lebensfähigkeit und ihre Überlegenheit erwiesen. Sie ist auch heute offen für eine Erneuerung und Vertiefung ihrer Gestalt. Bringen Sie Ihren Beitrag zu einer solchen Erneuerung und Vertiefung in das jahrtausendealte Ringen der Menschen um die jeweils angemessene Form der Ehe ein und dienen Sie so der Zukunft der Ehe in unserer Gesellschaft (vgl. auch den Schlußabsatz im ökumenischen Wort „Ja zur Ehe"). Die Kräfte der christlichen Ehe sind noch längst nicht erschöpft.

Die betroffenen Eltern bitte ich nicht minder, die aufgezeigten Wege zu beschreiten, sich nicht ausweglos in die Suche nach möglicher eigener Schuld zu verstricken und dadurch vielleicht den Blick für positive künftige Klärungen zu verstellen. Ich wünsche Ihnen dazu Entschiedenheit in der Sache und gütiges Verständnis, die Kraft der Hoffnung in Geduld und die Langmut der Liebe.

Eines dürfte gewiß sein: Der Anspruch nach dauerhafter Bindung in der Ehe liegt in der Tendenz wahrer Liebe; aber er läßt sich nicht allein mit einem Blick auf sich ändernde Situationen und wechselnde Gefühle begründen. Er ist angewiesen auf Rückbindungen, die den Augenblick überdauern, das Unbedingte im Menschen achten und eine nicht enttäuschbare Zukunft gewährleisten. Eine solche Gewißheit kann in letzter Begründung nur der Glaube an Gott schenken.

Theologie zwischen Erster und Dritter Welt

Situationsbeschreibung einer neuen Entwicklung

Der Schwerpunkt der katholischen Kirche verlagert sich immer mehr in die südliche Hemisphäre, in die Länder, die wir gemeinhin die „Dritte Welt" nennen. In seinem Eröffnungsreferat für die Herbstvollversammlung 1983 der Deutschen Bischofskonferenz hat Kardinal Höffner mit eindrucksvollen Zahlen dieses „Gestaltwerden der Weltkirche" beschrieben (vgl. *Joseph Kardinal Höffner,* Die Weltkirche nimmt Gestalt an, Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983). Auch die römische Bischofssynode vom Herbst vergangenen Jahres zeigte in ihrer Zusammensetzung die zahlenmäßige Überlegenheit der Kirchen der Dritten Welt. Auf dem Gebiet der Theologie hat sich diese Verschiebung des Schwerpunktes noch wenig bemerkbar gemacht. In Europa und Nordamerika finden sich noch immer die Zentren der theologischen Lehre und Forschung, hier sind die Fachleute tätig, haben sich die Bibliotheken und Forschungseinrichtungen konzentriert, die eine Ausbildung in „wissenschaftlicher Theologie" erst möglich machen. Demgegenüber sind die Kirchen Afrikas und Asiens, auch die Lateinamerikas, noch sehr arm an Fakultäten, Bibliotheken, Dokumentationszentren und theologischen Publikationen wie Zeitschriften, Büchern und anderem Hintergrundmaterial. Dem Reichtum der „Ersten Welt" an theologischen Hilfsmitteln und Arbeitsmöglichkeiten steht auf der anderen Seite eine erstaunliche Lebendigkeit des theologischen Arbeitens und Schaffens in den Kirchen der am theologischen Apparat so armen „Dritten Welt" gegenüber.

Ein noch neues Phänomen

Die Aufbruchstimmung unter den Theologen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas trifft auf eine seltsame Haltung der Resignation, der Unsicherheit und des Schuldgefühls auf seiten der Theologen Europas und Nordamerikas. Was nützen die ganzen Einrichtungen und Forschungsmöglichkeiten, wenn der zündende Funke fehlt, mit dem das Feuer belebt werden könnte, das die Vielzahl der periodisch erscheinenden theologischen Publikatio-

nen mit Leben erfüllen könnte? Sicher, immer noch kommen die angehenden Theologen Afrikas und Asiens, für Lateinamerika gilt dies schon viel weniger, nach Europa und Nordamerika, um hier das Handwerkszeug einer wissenschaftlichen Theologie zu lernen. Aber immer deutlicher werden auch die Distanzierung gegenüber dieser Art der wissenschaftlichen akademischen Theologie und die Ablehnung des europäischen Modells des christlichen Lebens. Bei einer Zusammenkunft von afrikanischen und asiatischen Theologiestudenten im Herbst vergangenen Jahres, die in Louvain-la-Neuve, an ihren Dissertationen arbeiten, fiel in der Diskussion, die um Fragen der Inkulturation des Christentums in Afrika ging, eher beiläufig die Bemerkung: „Wir sind uns doch alle einig, daß das europäische Christentum in seiner Art, „Kirche zu sein", seiner Form der Theologie offensichtlich gescheitert ist und daß wir hier nur negativ etwas lernen können." An dieser Äußerung war frappierend, wie selbstverständlich sie auf die Zustimmung der anwesenden asiatischen und afrikanischen Theologen stieß, die sich ohne Diskussion einig waren, daß hier eine gültige Aussage gemacht worden war, der sie alle zustimmten.

Wenn aber von Aufbruchstimmung der Theologie in Lateinamerika, Afrika und Asien die Rede war, so darf nicht übersehen werden, daß es sich dabei um ein relativ junges Phänomen handelt. Die große Mehrzahl der herkömmlichen Ausbildungszentren für die Priester – die kleinen und großen Priesterseminare – sind immer noch weitgehend bestimmt von einer eher traditionellen Theologie, die der neuscholastischen Tradition der tridentinischen Priesterausbildung verpflichtet ist. Hier werden so gut und schlecht, wie es die örtlichen Gegebenheiten zulassen, die Priester als Praktiker für die Seelsorge in den stark wachsenden Gemeinden ausgebildet, und hier geht es weniger um grundsätzliche Fragen der Theologie, geschweige denn einer kontextuellen Theologie.

Die Anstöße für eine kontextuelle und inkulturierte Theologie in Afrika und Asien kamen dann auch weniger aus den Priesterseminaren als vielmehr von den Basisgemeinden, den Pastoral- und Liturgiezentren und nicht zuletzt auch von den Bischöfen. Die Anstöße des II. Vatikanischen Konzils und die damit verbundene Begegnung mit den theologischen Entwicklungen Europas und Nordamerikas hat viele Bischöfe in der Dritten Welt zu Vorreitern der theologischen Entwicklung werden lassen. Die Mitarbeit in den internationalen Gremien wie der römischen Bischofssynode und die internationale Zusammenarbeit in den Zusammenschlüssen der regionalen Bischofskonferenz wie SECAM für Afrika, FABC für Asien und CELAM für Lateinamerika brachten weitere Anstöße für ein Denken in Richtung auf eine Kontextualisierung bzw. Inkulturation der christlichen Botschaft.

Verschiedene Ansätze

In Afrika steht im Mittelpunkt der theologischen Bemühungen die *Inkulturation* oder Inkarnation des Christentums. In der Ablehnung einer verfehlten Theologie der Adaption wird das Ziel der afrikanischen Theologie z. B. von Kardinal Paul *Zoungrana* in die griffige Formulierung gebracht: „Es geht darum, das Christentum zu afrikanisieren, nicht darum, Afrika zu christianisieren." Als Quellen für die afrikanische Theologie bieten sich demnach konsequent an: die Heilige Schrift der jüdisch-christlichen Offenbarung, die einheimischen afrikanischen traditionellen Kulturen und Religionen, die Erfahrungen des gelebten Glaubens in den Kirchen Afrikas und (zum Schluß noch) das theologische Erbe Europas und Nordamerikas. Die wichtigste Aufgabe sehen die Theologen Afrikas in der *Auseinandersetzung mit dem afrikanischen religiösen Erbe,* in dem Bemühen, den inneren Zusammenhang mit dem Glauben, Beten, Opfern und Hoffen der Ahnen und der Botschaft von Jesus Christus aufzuzeigen. Die Auseinandersetzung mit der Vielzahl unabhängiger afrikanischer Sekten und Kirchen – man spricht von mindestens 6000 Gruppierungen mit mehr als 10 Millionen Anhängern – zwingt die katholische Kirche, auf dem Weg der Afrikanisierung der Botschaft, der Liturgie und der Theologie weiterzugehen.

Eine ganz andere Richtung als die an den Fragen der Religion und Kultur Afrikas orientierten Ethnotheologie verfolgt die *Schwarze Theologie* von Theologen in Südafrika, die sich mit der Problematik der Rassendiskriminierung auseinandersetzt. In dem dort entwickelten Modell einer Christologie, die in Christus den „Schwarzen Befreier" sieht, haben sich Elemente der lateinamerikanischen Befreiungstheologie niedergeschlagen, die auch in anderen Gegenden Afrikas ihre Rolle spielen. Die zunehmende Verstädterung, die Probleme der wirtschaftlichen Abhängigkeit Afrikas, die Vielzahl der Probleme der sich entwickelnden Staaten Afrikas stellen die Theologen vor Fragen, die mit dem Rückgriff auf das religiöse und kulturelle Erbe der Ahnen allein nicht zu bewältigen sind.

Die asiatischen Kirchen stellen mit ihrem Anteil von 2,6% Katholiken an der Gesamtbevölkerung eine verschwindende Minderheit in einem Kontinent dar, der durch alte Kulturen und Religionen sowie moderne Ideologien wie den Kommunismus in China und Vietnam gekennzeichnet ist. Von daher werden die drei vorherrschenden Formen asiatischer Theologie (nach A. Lambino, einem Theologen aus den Philippinen) verständlich.

1. Eine Theologie, die die *Auseinandersetzung mit den asiatischen Kulturen und Philosophien* sucht. Hier wären Versuche zu nennen, die sich mit dem Konfuzianismus befassen, eine Theologie, die asiatisches Naturverständnis, die Polarisierung von Yin und Yang und ähnliche asiatische Denkformen mit christlichem Gedankengut konfrontieren.
2. Für Asien am bedeutsamsten sind sicher die Versuche, den *Dialog mit den lebendigen Religionen,* dem Hinduismus, dem Buddhismus und dem Islam, aufzunehmen. Hier stellen sich große Probleme für eine Offenbarungstheologie in der Frage nach der Bedeutung der heiligen Schriften dieser Religionen im Vergleich z. B. mit den Schriften des Alten Testaments. Ebenfalls sind zentrale

Fragen der Christologie angesprochen, da mit den alten Formulierungen der ersten Konzilien kaum eine hinreichende Antwort auf die Fragen indischer Erlösungsvorstellungen zu geben ist.
3. Größeres Gewicht für die Philippinen, Korea, Sri Lanka und auch für Indien erhalten die *asiatischen Formen der Befreiungstheologie,* die sich mit den Problemen der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenrechte und der wirtschaftlichen sowie politischen Abhängigkeiten auseinandersetzen.

Gemeinsam ist diesen theologischen Neuansätzen, daß sie sich als *Theologien des Übergangs* verstehen. Übergang von der europäisch-nordamerikanischen Theologie, in der die meisten von ihnen noch ausgebildet wurden, zu einer neuen Form afrikanischer oder asiatischer Theologie, die erst im Entstehen begriffen ist. Ebenfalls gemeinsam ist ihnen das Bemühen um die Kontextualisierung ihrer Theologie, das heißt, die Einbeziehung des kulturellen, religiösen Erbes, sowie die Auseinandersetzung mit den aktuellen Problemen der wirtschaftlichen Abhängigkeit, Armut und Ausbeutung in ihren Ländern. Im Gegensatz zur Theologie in Europa und Nordamerika geht es nicht um die Fragen des Atheismus und der Säkularisierung, sondern um die *Problematik der Armut und der Ausbeutung.*

Die „Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen"

Auf dem oben skizzierten Hintergrund sind auch die theologischen Bestrebungen der „Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen" (EATWOT) zu verstehen. Entstanden ist diese Gruppierung durch den Zusammenschluß von Studenten aus Lateinamerika, Afrika und Asien, die sich während ihres Studiums in Europa getroffen hatten und aus ihrer gemeinsamen Enttäuschung mit akademischer Universitätstheologie einen neuen Ansatz für eine Theologie suchten, mit der sie drückenden Problemen ihrer Länder sinnvoller begegnen konnten. Über ihre kulturellen und geographischen Verschiedenheiten hinweg entdeckten sie im Faktum ihrer Zugehörigkeit zur „Dritten Welt", d. h. zu den Armen und Ausgebeuteten im wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Kräftespiel, ihre Gemeinsamkeit. In ihrem Bemühen um eine dieser Situation angepaßte Theologie, um neue theologische Methoden und neue Inhalte haben sie im Laufe der verschiedenen kontinentalen Zusammenkünfte wichtige Bausteine einer *spezifischen „Theologie der Dritten Welt"* herausgearbeitet (vgl. HK 35, November 1981, 556–559), die immer mehr zu einer echten Herausforderung der Theologie in Europa und Nordamerika wird. Diese Herausforderung liegt im Ansatz dieser Theologie, dem Engagement für die Armen und Unterdrückten. Er liegt in der theologischen Methode, die eher induktiv von der Analyse der sozio-ökonomischen, kulturellen und religiösen Gegebenheit einer bestimmten Situation als deduktiv von Offenbarungsinhalten ausgeht. Auch das Verständnis des Theologen hat sich gewandelt. Er soll nicht in erster Linie der wissenschaftliche Experte sein, sondern vielmehr *dienende Funktionen* haben, indem er im Verband und in Zusammenarbeit mit Fachleuten anderer wissenschaftlicher Disziplinen – Soziologen, Politologen, Medizinern, Ethnologen, Sozialwissenschaftlern etc. – dem Verlangen nach Befreiung und echter Menschenwürde der Armen und Entrechteten Stimme verleiht. Eine Dritte-Welt-Theologie wird sich daher für die Befreiung, gegen Rassismus, Sexismus und Militarismus und für den Dialog mit allen religiösen und ideologischen Gruppen aussprechen, die für ein menschenwürdiges Zusammenleben aller Menschen eintreten.
Seit der Gründung in Daressalam 1976 hat die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen einen *langjährigen Aktionsplan* durchgeführt. Dieser sah verschiedene kontinentale Konferenzen in Afrika (Accra 1977), in Asien (Colombo 1979) und in Lateinamerika (São Paulo 1980) vor, nach denen man sich zu einer Bestandsaufnahme und einem ersten Versuch, eine gemeinsame „Dritte-Welt-Theologie" zu entwerfen, in New Delhi (1981) traf. (Zum Ganzen vgl. „Herausgefordert durch die Armen, Dokumente der Ökum. Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen, 1976–1983", Herder 1983.) Für EATWOT stellte diese Serie der verschiedenen Konferenzen einen wirklichen Lernprozeß dar, in dessen Ablauf der grundlegende Ansatz dieser Theologie bestätigt wurde, in seinen Einzelheiten und Gewichtungen aber durchaus Veränderungen erfuhr. So wurde das anfängliche Übergewicht der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und ihre Betonung der sozio-ökonomischen Analyse mit dem Schwerpunkt auf der materiellen Armut innerhalb der Dritten Welt ergänzt und bereichert durch die afrikanischen und asiatischen Beiträge, die auf die Bedeutung der Religionen und der Kulturen hinwiesen. Bei grundsätzlicher Einheit in der Zielsetzung der Schaffung einer gerechteren und menschenwürdigen Welt, in der die Spaltung in die Blöcke „Erster, Zweiter und Dritter Welt" möglichst überwunden werden sollen, wurden so neue Akzente eingebracht, die manche Kritik aus Europa und Nordamerika an den Ansätzen der theologischen Arbeit innerhalb von EATWOT gegenstandslos machte.

Europäische Reaktionen auf die EATWOT

Es wäre sicher übertrieben, zu sagen, europäische und amerikanische Theologen hätten die Anfänge einer eigenständigen theologischen Arbeit in den Ländern der Dritten Welt mit großem Interesse verfolgt. Das Gegenteil ist der Fall. Asiatische und afrikanische Theologen beklagen immer wieder, daß Theologen in der Ersten Welt von ihrer Existenz und ihrer Arbeit kaum Notiz nähmen. Dies gelte für konservative und progressive Theologen in gleicher Weise. Kaum ein westlicher Theologe sei in der Lage, Theologen und theologische Entwicklungen in Afrika oder Asien zu benennen und adäquat zu beschreiben. Die Einsicht, daß die Zeit einer „universalen Theologie", die in Europa bzw. Nordamerika gedacht und global gültig sei, einem Pluralismus kontextueller Theologen ge-

wichen sei, habe sich bisher im Bewußtsein von Theologen aus der Ersten Welt noch nicht durchsetzen können. Bestenfalls sei man bereit, von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie Kenntnis zu nehmen (vgl. Indian Theological Studies, Vol. XIX 1982, No. 2, 83–86). Immerhin gab es seit der Gründung von EATWOT einige Theologen in Europa und Nordamerika, die an dieser neuen Theologie interessiert waren und gerne beteiligt worden wären. Seitens der Vertreter von EATWOT wurde aber diesen Theologen bedeutet, daß sie sich gedulden möchten. EATWOT habe wichtige theologische Grundlagenarbeit erst zu leisten. In diesem Selbstfindungsprozeß als Theologen in der besonderen Situation der Dritten Welt würden Theologen aus Europa und Nordamerika, mochten sie dem neuen Ansatz gegenüber auch noch so positiv eingestellt sein, doch eher stören. So gab es nur gelegentlich den einen oder anderen Theologen aus der Ersten Welt, der als „fraternal delegate" an einer der Konferenzen von EATWOT teilnahm, aber keinen direkten theologischen Austausch während der jeweiligen Vorbereitungsphase.

Erste Versuche einer neuen Begegnung

Im Fahrplan der verschiedenen Konferenzen seitens EATWOT war jedoch als letzte große Konferenz eine Begegnung von Dritte-Welt-Theologen mit Theologen aus Europa und Nordamerika vorgesehen. Bei der Vorbereitung dieser Konferenz, die von EATWOT verantwortet werden sollte, was die Vorbereitung, die Einladungen, das Programm und die Durchführung anging, gab es einige Schwierigkeiten, die richtigen Gesprächspartner zu finden. Der theologische Ansatz von EATWOT, der eine *Ablehnung der akademischen Universitätstheologie* einschließt, verbot den üblichen Weg einer theologischen Konferenz, die Einladung von mehr oder weniger berühmten oder bekannten Namen im theologischen Universitätsbetrieb. EATWOT suchte daher die Gesprächspartner unter den verschiedenen Gruppierungen, die in Europa und Nordamerika am Rande oder außerhalb der Universitäten neuen Formen der Theologie entwickeln. Es ging dabei vor allem um Gruppen, die sich mit der Friedensproblematik und Fragen der Umwelt und Ökologie auseinandersetzen. In Kreisen einer *„Kirche von unten"* werden Fragen der Gemeindepastoral und -theologie in neuer Weise angegangen. Gruppen der „Christen für den Sozialismus" zeigen sich sehr interessiert an den Fragen der Befreiungstheologie und sind selber dabei, so etwas wie eine „europäische Befreiungstheologie" zu entwikkeln.

Größeres Gewicht gewinnen auch die *feministischen Theologen,* die das neugewonnene Selbstbewußtsein der Frauen in der westlichen Welt gegenüber einer traditionell „männlichen Theologie" artikulieren. EATWOT fand dann auch größere Resonanz für seine Dialogeinladung in Gruppierungen wie der von „Theology in the Americas" in den USA oder in Europa in Aktions- und Basisgruppen, die sich mit Fragen der Umwelt, der Emanzipation, des Rassismus, der Weltwirtschaftsordnung, des Friedens usw. beschäftigen. Zu ihnen gehörten einige Professoren, Assistenten und Studenten von Hochschulen, aber auch viele Mitglieder von Aktionsgruppen, die gemeinsam einen neuen Ansatz für eine neue Form der Theologie unter dem Stichwort einer „Befreiungstheologie für Europa" suchten.

In *Deutschland* entstanden zwei Gruppierungen aufgrund von Seminaren, die von der Evangelischen Missionsakademie in Hamburg veranstaltet worden waren, in Münster und in Heidelberg, die sich regelmäßig zu Werkstatttagungen zur „ökumenischen Theologie" in den Jahren 1979–83 trafen. In *Großbritannien* fanden sich verschiedene Gruppen 1981 zu einer Arbeitskonferenz zum Thema „A Theology for Britain in the 80's" in London zusammen. Eine ähnliche Konferenz von verschiedenen Basisgruppen wurde ebenfalls 1981in Irland in Dalgan Park abgehalten mit dem Thema „The Work of Justice and Christian Liberation".

Aufgrund einer Initiative von EATWOT fand im Oktober 1980 in Hamburg eine Zusammenkunft einer Reihe von europäischen Theologen statt, die sich zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammenfanden, um eine europäische Konferenz vorzubereiten. In zehn verschiedenen nationalen Gruppen wurde in sehr unterschiedlicher Weise und Repräsentanz das Symposium „The Future of Europe: A Challenge to Theology" vorbereitet, das im Dezember 1981 in Woudschoten in den Niederlanden stattfand. (Vgl. *J. Van Nieuwenhove – G. Casalis* [Hg.], Towards a Dialogue with Third World Theologians. Pour un Dialogue avec des Théologiens du Tiers Monde. „Woudschoten" [Zeist, The Netherlands], 10.–14. 12. 1981 [Nijmegen 1982].) Ziele dieser Begegnung waren eine Bestandsaufnahme europäischer Theologie und die Ausarbeitung einer erneuerten Theologie im Hinblick auf eine Begegnung mit Vertretern von EATWOT für die Genfer Dialogkonferenz 1983. Die Konferenz von Woudschoten befaßte sich mit Fragen der Minderheiten, der Arbeitswelt, des Friedens, des Kapitalismus, der Kultur und des Feminismus. Die unterschiedliche Vorbereitung in den nationalen Gruppen und die sehr unterschiedliche Zusammensetzung der Teilnehmer – Theologen, Verteter von Basisgruppen, Frauenorganisationen, Friedens- und Umweltgruppen – machten eine gemeinsame Arbeit schwierig. Im Schlußwort der Konferenz wird festgehalten: „Wir stehen am Beginn einer neuen theologischen Existenz mit frischer Fruchtbarkeit. Wir sind uns bewußt, daß das neue Leben in Solidarität mit den Unterdrückten gelebt werden und bestimmt sein muß durch eine Bekehrung zu den Armen." Dieser etwas hymnisch anmutende Satz kann nicht verdecken, daß die Konferenz im wesentlichen in einer Analyse einiger Aspekte des gegenwärtigen europäischen Kontextes steckengeblieben ist und zu einem wirklich neuen theologischen Ansatz nicht gefunden hat, wie *P. Richard* als Vertreter von EATWOT feststellte.

Gut 80 Theologen waren es, die auf Einladung der EATWOT im Januar 1983 in Genf sich mit dem Thema „Pra-

xis der Theologie in einer geteilten Welt" auseinandersetzten. Theologen aus der Dritten Welt stellten gut die Hälfte der Teilnehmer, während die anderen Teilnehmer aus Europa und Nordamerika gekommen waren.

Spannungen und Schwierigkeiten

Anfängliche Versuche, Teilnehmer auch aus den sozialistischen Staaten Europas, der Zweiten Welt, zu gewinnen, hatten kein positives Ergebnis gebracht. Theologen aus der Volksrepublik China konnten ebenfalls nicht die an sie ergangene Einladung wahrnehmen. Die Schwierigkeiten mit der Repräsentanz der Theologen aus Europa und Nordamerika zeigte sich auch auf der Genfer Konferenz. Es waren nur wenige Universitätstheologen (unter ihnen aus der Bundesrepublik *Johannes B. Metz, Dorothee Sölle, Norbert Greinacher),* dafür aber um so mehr Vertreter von Basis- und Aktionsgruppen anwesend. Der Anteil der Frauen war mit fast 40% sehr hoch. Die Verschiedenheit der Erwartungen und die Diskrepanz in der Zusammensetzung der Teilnehmer führten zu verschiedenen Spannungen und Schwierigkeiten im Ablauf der Konferenz. Den Theologen aus der Dritten Welt ging es sicher auch um die Anerkennung ihres theologischen Ansatzes, aber doch eigentlich mehr um eine klare Frontenziehung zwischen den verschiedenen Kontexten, in denen gegenwärtig Theologie betrieben wird. Dabei machten sie mit dem Thema der Konferenz stärker auf die Trennung und Gespaltenheit der Welt und damit auch der Theologie aufmerksam. Die anwesenden Theologen aus der Ersten Welt waren dagegen mehr von der Gemeinsamkeit des Umfeldes ausgegangen, der Situation der Abhängigkeit und Unterdrückung auch in Europa und Nordamerika durch die transnationalen Konzerne und der Bedrohung durch die Aufrüstung, ganz zu schweigen von der Diskriminierung der Frau usw. Ihr Bestreben war daher mehr, Elemente für eine europäische bzw. nordamerikanische Variante der Befreiungstheologie zu finden.

Die Konferenz hatte lange mit dem Austausch und dem Erzählen des jeweiligen „Kontextes" zu tun, bis sie an eine Analyse dieser vielfältigen Wirklichkeit gehen konnte. Das erst einige Zeit nach Ende der Konferenz erstellte Schlußdokument läßt den schwierigen Dialogprozeß nur noch wenig erkennen. Bei aller grundsätzlich positiven Einschätzung des in Gang gekommenen Dialogprozesses zwischen Theologen aus der Dritten und der Ersten Welt wird auf den unvollkommenen und fragmentarischen Charakter des Treffens hingewiesen. Für beide Seiten habe dieser Austausch jedoch eine Klärung und Erweiterung des jeweiligen theologischen Standpunktes gebracht. Man war sich einig, daß der damit in Gang gekommene Prozeß weitergeführt werden müsse und daß es wünschenswert sei, auch Teilnehmer aus der Zweiten Welt dazu zu gewinnen.

Auf seiten von EATWOT wird man in absehbarer Zukunft wohl auf große kontinentale Treffen verzichten und mehr die regionale Arbeit betonen.

Zug zur Regionalisierung

Die *Lateinamerikaner* wollen sich stärker mit den Kulturen und Religionen Lateinamerikas auseinandersetzen, um auf diese Weise deutlicher den lateinamerikanischen Charakter der Befreiungstheologie herauszustellen. Dieser Akzent geht nicht zuletzt auf die Kritik afrikanischer und asiatischer Theologen an einer gewissen Einseitigkeit und Europaverhaftetheit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zurück.
In *Afrika* ist im Mai 1983 eine neue theologische Vereinigung, die Ecumenical Association of African Theologians in Southern Africa (EAATSA), als Untergruppe von EATWOT gegründet worden. In Südafrika arbeitet seit 1981 ein Institut für kontextuelle Theologie in Braamfontein, das ebenfalls auf eine Initiative von EATWOT zurückgeht. Es versucht, über Seminare, Arbeitstagungen und Schulungen sowie Publikationen die „theologische Kontextualisierung mit verschiedenen christlichen Gemeinschaften und Gruppen im südafrikanischen Kontext voranzutreiben, mit dem Ziel, eine freie und gerechte Gesellschaft in Südafrika zu schaffen". Die afrikanische ökumenische Vereinigung von Theologen (AOTA) versucht seit einiger Zeit, die Idee eines *„afrikanischen Konzils"* zu lancieren, ein Projekt, das auf der Ebene der Vereinigung von Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar (SECAM) ebenfalls diskutiert und gefördert wird. Ziel eines solchen afrikanischen Konzils soll es sein, die Afrikanisierung des Christentums voranzutreiben und für die anstehenden Probleme auf den Gebieten der Liturgie, des Kirchenrechts, der Ehe und Familie, der pastoralen Praxis und der Theologie afrikanische Lösungen zu suchen. Dem gleichen Ziel dienen auch die bischöfliche Theologenkommission und die Koordinationsstelle für Biblisches Apostolat, die auf der Ebene der SECAM geschaffen worden sind.

In *Asien* gibt es ebenfalls viele Aktivitäten auf der Ebene der Vereinigung von asiatischen Bischofskonferenzen (FABC), die regelmäßige Seminare zu Fragen der Evangelisierung, des sozialen Apostolats und des interreligiösen Dialogs durchführt. Hier handelt es sich um Seminare, an denen Bischöfe und Theologen gemeinsam mitarbeiten und lernen. Wichtige Beiträge zur kontextuellen Theologie in Asien entstehen auf der Grundlage der Vereinigung von theologischen Schulen in Südostasien (ATESEA), die Seminare in den Philippinen, Hong Kong und anderen Ländern organisiert. Für Asien macht sich negativ bemerkbar, daß der Kontakt zu Theologen aus der Volksrepublik China immer noch nicht so ist, daß ein theologischer Austausch reibungslos möglich wäre. Immerhin haben sich die Kontakte zwischen protestantischen Theologen in der letzten Zeit verstärkt, während seitens der katholischen Theologen die Kontakte unter der Spannung zwischen der patriotischen katholischen Vereinigung und dem Vatikan (u. a. Frage der unerlaubten Bischofsweihen) leiden.
Ein anderes wichtiges Projekt, das EATWOT für die nächsten Jahre verfolgt, ist die Erstellung einer *„Kirchen-*

geschichte in der Dritten Welt". Hinter diesem Projekt stehen die Erfahrungen der Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA), die seit einigen Jahren an einer Kirchengeschichte aus dem Blickwinkel der Dritten Welt arbeitet. Enrique Dussel, der als Sekretär diese Arbeit koordinierte, ist ebenfalls verantwortlich für dieses Projekt, das für Afrika und Asien eine Kirchengeschichte vorsieht, die die Rezeption des Christentums in den jeweiligen Kulturen zeigt, die Kulturen und Religionen von ihrem Kontakt mit dem Christentum beschreibt, den Gesichtspunkt der Ausbeutung und Armut berücksichtigt, der den Kirchen der Dritten Welt eigen ist, und in ökumenischer Zusammenarbeit eine Geschichte des Christentums erarbeitet, die eher pastoral als akademisch sein soll. Erste Begegnungen haben schon stattgefunden und zur Gründung einer Arbeitskommission geführt, die sich im November 1984 in Bombay treffen wird.

Was die europäischen und nordamerikanischen Theologen angeht, so gibt es im Hinblick auf den fortdauernden Dialog mit den Theologen aus der Dritten Welt keine festen Pläne und auch keine festen Organisationsformen, die sich dieser Frage annehmen. Es ist anzunehmen, daß das Interesse an einer Beschäftigung mit den Ergebnissen einer Theologie in der Dritten Welt steigt, aber eine echte Begegnung und eine wirkliche Auseinandersetzung stehen immer noch aus.

Herausforderungen an die Einheit

Das alte Modell einer universalen Theologie, die innerhalb der katholischen Kirche überall in gleicher Weise gültig ist, wird allgemein als obsolet angesehen. Ein grundsätzliches Bekenntnis zu einem theologischen Pluralismus, d. h. einer *Vielzahl von kontextuellen Theologien,* ist weit verbreitet. Was die konkrete Gestalt eines solchen theologischen Pluralismus angeht, ist die Übereinstimmung weit weniger allgemein, überwiegen vielmehr die Fragen und Probleme. Das fängt an mit dem Stellenwert des europäisch-abendländischen theologischen Erbes. Gehören die griechischen und lateinischen Kirchenväter, Thomas v. Aquin und die Scholastik, Neuscholastik etc. zur christlichen Grundsubstanz, ohne die heute faktisch Christentum nicht mehr zu haben ist, oder kann es afrikanische, asiatische oder lateinamerikanische Theologie geben, die davon „nichts mehr weiß" und wissen will? Die Fragen des Miteinanders bzw. der gegenseitigen Ergänzung von „Theologie als Wissenschaft" und „Theologie aus dem Engagement" sind ebenfalls noch nicht geklärt. Wie versteht man „Theologie" im Rahmen eines Pluralismus von Theologien? Muß eigentlich jede Theologie „vollständig" sein, d. h. die bisherige Einteilung der theologischen Fächer abdecken, um echte Theologie zu sein?

Die theologische Vielfalt in der Einheit einer Weltkirche, die als Modell zumindest die Grundlage für die Entstehung kontextueller Theologien in Asien und Afrika darstellt, hat auch *ökumenische Implikationen.* Es läßt sich doch jedenfalls mit Berechtigung fragen, inwieweit sich im interkonfessionellen Bemühen um eine Einheit in der Vielfalt von ökumenischen Partnern eine größere Übereinstimmung in Lehrformulierungen fordern lasse, als sie in der innerkirchlichen theologisch-pluralistischen Diskussion für möglich gehalten wird. Wenn man mit K. Rahner von einer „qualitativ neuen Situation der Ungewißheit" spricht, in der die wissenschaftlichen Begriffe untereinander kaum noch vergleichbar seien und die verschiedenen Theologien wie Sprachspiele nebeneinander herlaufen, dann erscheint theologische Eindeutigkeit nur noch als „eschatologisches Desiderat" und nicht mehr als eine Größe, die administrativ verordnet oder kontrolliert werden kann. Es ist deutlich, daß in dieser theologischen Vielfalt innerhalb einer Weltkirche für alle, die mit der zentralen Leitung, d. h. dem Dienst an der Einheit, betraut sind, große Herausforderungen liegen, die ein Höchstmaß von Vertrauen und Hoffnung auf den Geist der Einheit voraussetzen. *Georg Evers*

Herausforderung Bevölkerungswachstum

Zu einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing

Wo gegenwärtig in der Bundesrepublik das Thema *Bevölkerungspolitik* auf der Tagesordnung steht, kreist die Diskussion gewöhnlich um die Ursachen und Folgen des massiven Geburtenrückgangs, zerbricht man sich den Kopf über Maßnahmen, mit denen der Trend zum „sterbenden Volk" zu stoppen oder sogar umzukehren wäre. Die zweite *Weltbevölkerungskonferenz der Vereinten Nationen,* die vom 6. bis 13. August dieses Jahres in Mexiko City stattfindet, dürfte die Aufmerksamkeit aber auch hierzulande wieder stärker auf das Weltbevölkerungsproblem lenken, demgegenüber sich die Sorgen der Deutschen um ihr mögliches Aussterben eher merkwürdig ausnehmen. Schließlich stehen zahlreiche Länder der Erde vor der Frage, wie sie mit den Folgelasten eines Bevölkerungswachstums von vielfach beängstigenden Ausmaßen fertig werden können.

Um eine *Bestandsaufnahme* im Vorblick auf die Konferenz von Mexiko City bemühte sich eine Tutzinger Tagung, die vom 24. bis 26. Februar gemeinsam von der Evangelischen Akademie und der Deutschen Gesellschaft für die

Vereinten Nationen (Landesverband Bayern) veranstaltet wurde. Neben einem Überblick zur Entwicklung der Weltbevölkerung sollten dabei die spezifischen Bevölkerungsprobleme in ausgewählten Regionen der Dritten Welt ebenso zur Sprache kommen wie die sozialethischen Fragen, die sich bei jeder bevölkerungspolitischen Aktivität unvermeidlich stellen.

Gestörtes Gleichgewicht

Zwar entsprachen Verlauf und Ertrag der Tagung nicht in allem den Erwartungen, die das Programm geweckt hatte: Es war nicht gelungen, Experten aus den verschiedenen Regionen für das Gespräch zu gewinnen; die Referate waren von recht unterschiedlichem Informationswert. Dennoch boten die Tage in Tutzing Material genug, um die *Dringlichkeit* und vor allem die *Komplexität* des Weltbevölkerungsproblems bewußt zu machen, auch wenn viele Fragen nur sehr knapp gestreift werden konnten.

Das statistische Zahlenmaterial zur Entwicklung der Weltbevölkerung präsentierte der in Bamberg lehrende Bevölkerungswissenschaftler *Josef Schmid.* Demnach beträgt die Weltbevölkerung gegenwärtig etwa 4,7 Milliarden Menschen, die Wachstumsrate liegt im Gesamtdurchschnitt bei 1,7%. Jetzt schon könne man mit einiger Sicherheit voraussagen, daß im Jahr 2000 allein in den Ländern der Dritten Welt etwa 4,8 Milliarden Menschen leben werden. Je nach Prognose könnte sich die Weltbevölkerung im Jahr 2050 bei einer Zahl zwischen 10 und 13 Milliarden stabilisieren. (Vgl. dazu auch die Zahlenangaben in dem Beitrag von Arthur McCormack, HK, September 1980, S. 455–462).
Schmid ging in seinem sehr breitflächig angelegten Referat auch auf die Ursachen für die „Bevölkerungsexplosion" der letzten Jahrzehnte in vielen Ländern der Dritten Welt ein und nannte vor allem die Erosion der traditionellen Kulturen, die als in sich ruhende Systeme auch ein Bevölkerungsgleichgewicht garantierten; herkömmliche Mechanismen der Bevölkerungskontrolle wie rituell festgelegter Abstand zwischen den Geburten oder Heiratsbeschränkungen seien inzwischen zerstört.

Dieser Gesichtspunkt stand auch bei den Ausführungen des Hamburger Politologen *Rainer Tetzlaff* über die Bevölkerungssituation auf dem *afrikanischen Kontinent* im Vordergrund. Die Bevölkerung Afrikas, die 1980 bei 353 Millionen Menschen lag, dürfte im Jahr 2020 etwa 1,4 Milliarden betragen; mit einer Wachstumsrate von gegenwärtig 3% und einer durchschnittlichen Geburtenrate von 6,6 Lebendgeborenen je Frau liegt Afrika vor Asien und Lateinamerika.
Tetzlaff, der vielfach auf afrikanische Literatur der Gegenwart zurückgriff, sprach eindringlich vom Kulturschock, den Afrika in der Konfrontation mit der europäischen Zivilisation erlitten habe und der noch längst nicht ausgestanden sei. Als Gründe für die kritische Bevölkerungssituation nannte er die Zerstörung der traditionellen Subsistenzwirtschaft, die Übernahme der europäischen Medizin und unzureichende Steigerungsraten bei der Nahrungsmittelproduktion.

Verglichen mit den länderübergreifenden Aussagen zum kulturellen und sozialen und ökonomischen Kontext der Bevölkerungsentwicklung in Afrika ging das Referat zu wenig auf die spezifischen Probleme oder Politiken einzelner Staaten oder Regionen ein. Genaueres war nur zu *Kenia* zu erfahren, dem Land mit der gegenwärtig höchsten Wachstumsrate nicht nur in Afrika, sondern auf der Welt überhaupt (4%). Am Beispiel Kenias wies Tetzlaff auf den Zusammenhang von Landknappheit, zunehmender Urbanisierung und Bevölkerungswachstum hin und erläuterte die verbreiteten *Widerstände gegen Familienplanungsprogramme,* die in Afrika bisher generell wenig Anklang fänden (nur in 11 afrikanischen Staaten seien bisher Maßnahmen in dieser Richtung ergriffen worden). In Kenia sei der Familienplanung bisher kein großer Erfolg beschieden gewesen sowohl aufgrund der mangelnden Einsicht vieler Frauen wie wegen der Widerstände in der Führungsschicht; gerade in der Oberschicht seien große Familien üblich und erwünscht.

Kulturell bedingte Widerstände gegen Familienplanung spielen auch in *Lateinamerika* eine erhebliche Rolle („Machismo"), über das in Tutzing *Ingrid Langer* (München) berichtete. Nach ihren Angaben gibt es in Lateinamerika, wo im Jahr 2000 etwa 650 Millionen Menschen leben werden (1980 waren es 370 Millionen; die Wachstumsraten liegen zwischen 1,9% in Kuba und 3,6% in Venezuela), nur in Kolumbien und Costa Rica aktive staatliche Programme zu Familienplanung. In den meisten Ländern werde die Familienplanung im Rahmen der Gesundheitsfürsorge mitberücksichtigt. Frau Langer plädierte in ihrem leider mit ideologischen Versatzstücken überfrachteten Referat für eine Repolitisierung der bevölkerungspolitischen Diskussion und ließ deutliche Skepsis gegenüber Sterilisierungs- und Familienplanungsprogrammen erkennen, die den lateinamerikanischen Ländern von Industriestaaten aufgedrängt würden; dies sei Manipulation im Dienst eines neuen Kolonialismus.

Das chinesische und das indische Modell

Zwar liegen die prozentualen Zuwachsraten zahlreicher Länder in Afrika und Lateinamerika über denen der wichtigsten asiatischen Länder; den absoluten Zahlen nach beherbergt aber *Asien* über die Hälfte der Weltbevölkerung (zum Bevölkerungswachstum in asiatischen Ländern vgl. HK, April 1974, S. 214–220). Auf der Tutzinger Tagung wurden *Indien* und *China* herausgegriffen, die bevölkerungsreichsten Länder der Welt. Sie gehen bevölkerungspolitisch sehr unterschiedliche Wege. In Indien, wo 1951 das erste nationale Familienplanungsprogramm der Welt aufgestellt wurde, Kampagnen für Familienplanung auf freiwilliger Basis (die Zwangssterilisationen Mitte der siebziger Jahre waren eine einmalige Durchbrechung der sonstigen Praxis); in China dagegen massiver Einsatz von Sanktionen und umfassende Kontrollmaßnahmen.

Das Referat von *Thomas Scharping* (Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln) informierte über die gegenwärtige chinesische Bevölkerungspolitik und machte dabei auch die internen Schwierigkeiten sowie die Grenzen der Übertragbarkeit des chinesischen Modells deutlich.

Als Mittel zur Begrenzung der Geburtenzahlen dienen in der Volksrepublik ein voll ausgebautes System der vertikalen Kontrolle, systematisch erzeugter sozialer Druck am Wohnort und am Arbeitsplatz sowie ökonomische Anreize bzw. Strafen, die beim 3. oder 4. Kind schon sehr einschneidend sind. 70% der Frauen in China wenden heute Verhütungsmittel an. Die rigorose staatliche Bevölkerungspolitik, die traditionellen Einstellungen massiv zuwiderläuft, wird nach Angaben Scharpings in den Städten teilweise bewußt akzeptiert, während man sich auf dem Land und damit beim größeren Teil der Bevölkerung mehr dem Druck beuge.
Daß nach einem stetigen Rückgang der Geburtenziffern in den 70er Jahren seit 1980 wieder ein *leichter Anstieg* zu beobachten ist, brachte Scharping mit der Verbesserung der Lebensverhältnisse in Verbindung. Generell sah er für die nächste Zeit einen *Zielkonflikt* zwischen Wirtschafts- und Bevölkerungspolitik in China voraus. Je mehr vor allem der Landwirtschaft durch Reprivatisierung Freiräume gegeben würden, um so schwächer würden die bevölkerungspolitisch erwünschten Kontrollmechanismen. Im übrigen vermutete er, die in China zur Norm gewordene Ein-Kind-Ehe werde auch Folgen für die politische Kultur haben; unter Umständen wüchsen damit zwar freiere, aber auch rücksichtslosere Menschen heran.

Alle diejenigen Spezifika, die Scharping als Bedingungen für den relativen Erfolg der chinesischen Bevölkerungspolitik nannte (große Homogenität der Bevölkerung, Einbettung der Bevölkerungspolitik in ein Gesamtkonzept von Entwicklung, Verfügbarkeit des Menschen aufgrund des politischen Systems), sind in *Indien* nicht gegeben. Die indische Bevölkerung wird denn auch bis zum Jahr 2020 der Chinas gleichkommen oder sie sogar übertreffen: Nach den Angaben von *Dagmar Gräfin Bernstorff* vom Südostasieninstitut der Universität Heidelberg dürfte Indien 2020 schätzungsweise 1,4 Milliarden Einwohner zählen (die Volkszählung von 1981 erbrachte eine Bevölkerung von 688 Millionen).
Die Referentin machte auf regionale, religiöse und soziale *Differenzierungen* in Indien aufmerksam: So liege im (hochalphabetisierten) Kerala die Zuwachsrate mit 1,9% deutlich unter dem Durchschnitt; Hindus hätten im allgemeinen weniger Kinder als Muslime; die stärksten Zuwachsraten lägen nicht bei den Unberührbaren, sondern im unteren Mittelstand. Optimistisch zeigte Gräfin Bernstorff sich im Blick auf die Ernährungssituation. Indien könne auch eine gegenüber dem heutigen Stand verdoppelte Bevölkerung ernähren. Die Frage, ob auch das Erziehungswesen, der Arbeitsmarkt und die Energieversorgung mit dem Bevölkerungswachstum Schritt halten könnten, ließ sie offen.

Hoffnungen auf eine wirksamere Familienplanung setzte Gräfin Bernstorff in die Vermehrung sozialer Aktionsgruppen auf dem Land; dadurch werde der Bewußtwerdungsprozeß der unteren Bevölkerungsgruppen gefördert, wodurch auch der Boden für Familienplanung bereitet werde (nach einer Angabe in „Asian-Pacific Population Programme News", Nr. 4, 1983, praktizieren gegenwärtig in Indien 27 von insgesamt 120 Millionen Paaren im gebärfähigen Alter Familienplanung).

Die Betroffenen ernst nehmen

Daß bei Überlegungen und Planungen zur Bevölkerungspolitik ethische Probleme ins Spiel kommen, wurde in allen Beiträgen zu den einzelnen Regionen deutlich, nicht zuletzt im Blick auf das chinesische Modell mit seinen Zwangsmaßnahmen. Eigens thematisiert wurden die ethischen Aspekte in Tutzing von dem an der Münchner Hochschule für Philosophie lehrenden Jesuiten *Johannes Müller*, der lange Jahre in Indonesien wirkte, einem Land, das seit den 70er Jahren kontinuierliche staatliche Programme zur Familienplanung kennt. Er war dabei um einen Mittelweg zwischen vorbehaltloser Bejahung von Familienplanung als Allheilmittel und Vernachlässigung der bevölkerungspolitischen Komponente von Entwicklung bemüht.
Müller erinnerte daran, daß es keine „natürlichen" Bevölkerungsbewegungen gebe, sondern daß diese immer kulturell-historisch bedingt seien. Da die Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern und Regionen erheblich seien, brauche es jeweils eine spezifische Bevölkerungspolitik. Müller plädierte dafür, in jedem Fall die Sicht der Betroffenen ebenso ernst zu nehmen wie die makrosozialen Zusammenhänge; deshalb müsse man auf Zwangsmittel verzichten und mit positiver Motivierung arbeiten. Es brauche, so eine weitere These, die Integration von Familienplanung in ein „armutsorientiertes Gesamtkonzept" von Entwicklung; deshalb sei der Vorwurf des „Kulturimperialismus" gegenüber isolierten Familienplanungsprogrammen verständlich.

Nur am Rand kam Müller auf die *katholische Position* in Fragen der Familienplanung und Empfängnisverhütung zu sprechen: Methoden der Familienplanung müßten einerseits medizinisch und ethisch unbedenklich sein (deshalb Ablehnung der Abtreibung als Mittel der Familienplanung); andererseits müßten die entsprechenden Mittel für alle Schichten erreichbar und anwendbar sein. Diesen Kriterien werden seiner Ansicht nach weder die Pille noch die von der Kirche propagierte „Natürliche Familienplanung" (NFP) im ganzen gerecht. In jedem Fall seien Vorschriften von Kirchenvertretern aus Europa an die Adresse der Kirchen in der Dritten Welt nicht hilfreich.

Kirchliche, speziell katholische Positionen zur Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt wurden in Tutzing naturgemäß nur andeutungsweise angesprochen, ebenso die verschiedenen Familienplanungsprogramme, die von katholischer Seite in Entwicklungsländern durchgeführt

werden. Es wurde auf der Tagung dennoch zweierlei deutlich: Zum einen, wie sehr sich die Kirche mit der Verabsolutierung der Unterscheidung zwischen unbedenklichen „natürlichen" und abzulehnenden „künstlichen" Methoden der Empfängnisverhütung selber im Wege steht; zum zweiten, daß eine Kursänderung in diesem Punkt nicht der Zauberschlüssel für eine effektivere und den wirklichen Bedürfnissen angepaßte Bevölkerungspolitik wäre.
Man wird zunächst sehen, welche Akzente der Heilige Stuhl auf der Weltbevölkerungskonferenz setzt. Bei der *ersten Weltbevölkerungskonferenz 1974 in Bukarest* (vgl. HK, Oktober 1974, S. 507–509) hatte die vatikanische Delegation massive Vorbehalte gegen drastische Maßnahmen zur Geburtenkontrolle erhoben und demgegenüber – übrigens im Gleichklang mit vielen Entwicklungsländern – auf der Notwendigkeit mehr internationaler Gerechtigkeit bestanden. Inzwischen hat sich aufgrund der Erfahrung der letzten zehn Jahre vielerorts die Überzeugung durchgesetzt, daß aktive Bevölkerungspolitik mit dem Ziel einer stationären Bevölkerungsentwicklung in jedem Fall notwendig ist, daß dabei aber die kulturellen Bedingungen der jeweiligen Bevölkerung nicht übergangen werden dürfen. Hier ist die Kirche mit ihrer bisher eher pronatalistischen Grundhaltung herausgefordert. *Ulrich Ruh*

Kirche im Aufschwung

Zur Reise des Papstes nach Südkorea

Anfang Mai wird Papst Johannes Paul II. die Republik Korea besuchen. Offizieller Anlaß dieser zweiten Asienreise ist die Heiligsprechung von 103 Märtyrern der koreanischen Kirche, die der Papst im Rahmen der 200-Jahr-Feiern zur Annahme des Christentums in Korea persönlich vornehmen wird. Auf dem Rückweg sind kurze Besuche in Papua-Neuguinea, auf den Salomonen und in Thailand eingeplant. Ursprünglich hatte man auch andere Reiseziele erwogen, insbesondere Indonesien und Singapur, doch wurde darauf mit Rücksicht auf die innenpolitische Lage der mehrheitlich muslimischen Staaten Indonesien und Malaysia verzichtet. Groß ist sicherlich die Enttäuschung in Taiwan, wo im Mai die 125-Jahr-Feiern der Missionierung beginnen. Offensichtlich mochte der Vatikan das gespannte Verhältnis zur Volksrepublik China nicht zusätzlich belasten (vgl. ds. Heft, S. 159).
Die Visite des Papstes gilt Staaten, in denen eine vergleichsweise junge Kirche gerade in den letzten Jahrzehnten einen erstaunlichen Aufschwung verzeichnen konnte. Die dortigen christlichen Gemeinschaften leben allerdings in einer im Umbruch befindlichen Gesellschaft, deren Menschen angesichts einer zunehmend materialistisch orientierten Umgebung nach einem neuen geistigen Halt suchen. Darüber hinaus wird der Papst in Südkorea erneut mit den Problemen einer Kirche konfrontiert werden, die wegen ihres gesellschaftlichen Engagements seit Jahren im Konflikt mit einem kaum verhüllten diktatorischen Regime steht.

Die innenpolitische Lage

Südkorea bietet derzeit trotz der Krisen des letzten Jahres ein *Bild relativer Ruhe.* Die Stellung von Staatspräsident *Chun Doo Hwan* scheint auch nach den zahlreichen Finanzskandalen, die bis in höchste Regierungskreise hineinreichten, keineswegs erschüttert, zumal er sich selbst in Kampagnen gegen die Korruption oder übermäßigen Luxus gerne als „Saubermann" darstellt. Der Abschuß eines koreanischen Großraumflugzeugs durch die sowjetische Luftwaffe und das Attentat von Rangun führten sogar zu einer Welle nationaler Solidarität, die sein Regime nicht unerheblich stärkte.

Die Stabilisierung seiner innenpolitischen Lage verdankt das Land allerdings mehr noch der *allmählichen Konsolidierung der Wirtschaft.* Bei einer Inflationsrate von 3% und einer Arbeitslosenquote von (offiziell) 3–4% stieg das Bruttosozialprodukt 1983 um etwa 9% und lag damit wiederum leicht über den Erwartungen des laufenden 5-Jahres-Plans (Korea Herald 23. 12. 83). Zwar ist Korea immer noch im Ausland hoch verschuldet, doch hofft man, durch eine weitere Liberalisierung des Außenhandels der Exportindustrie zusätzliche Impulse zu geben und so die Grundlagen für einen baldigen Aufschwung zu schaffen. In welchem Maße die Wirtschaftspolitik zur Zeit Priorität genießt, zeigte sich bei der im Oktober 1983 notgedrungen vorgenommenen Kabinettsumbildung, als man vor allem Technokraten mit Wirtschaftserfahrung in die Regierung aufnahm.

Die mehr vermeintliche als wirkliche Bedrohung durch *Nordkorea* liefert dem Regime weiterhin die Rechtfertigung für eine weitgehende Reglementierung des öffentlichen Lebens. Die allseits präsente Polizei ist jedoch flexibler geworden und verzichtet gelegentlich sogar auf allzu spektakuläres Auftreten. In jüngster Zeit versuchte man zudem, durch mehrere umfangreiche *Amnestien für politische Gefangene* ein günstigeres innenpolitisches Klima zu schaffen sowie gleichzeitig das Ausland zu beruhigen. Dies kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die Situation in den letzten Jahren insgesamt nur wenig verändert hat. Nach Berichten aus koreanischen protestantischen Kreisen hatte die Zahl politischer Häftlinge in den beiden vergangenen Jahren sogar einen neuen Höchststand erreicht (epd, 8. 2. 84), und derzeit sind im-

mer noch fast 100 prominente Politiker ihrer politischen Rechte beraubt.
Die *Forderungen der Opposition* nach Rehabilitierung der gebannten Politiker, nach Pressefreiheit und nach einem neuen Wahlrecht, das die Wahl des Staatspräsidenten unmittelbar durch die Bevölkerung gestatten würde, bleiben vorerst unerfüllt. Der Opposition fehlt es an der nötigen Geschlossenheit, und so sind die verschiedentlich aufflakkernden Studentenunruhen eher Zeichen eines ohnmächtigen Protestes denn eine ernsthafte Bedrohung für die gegenwärtige Regierung. Der bedeutendste südkoreanische Regime-Gegner, der Katholik *Kim Dae Jung*, lebt zudem immer noch im Exil in den USA. Zwar bekundete er jüngst seine Absicht, nach Korea zurückzukehren, doch es ist fraglich, ob man ihn überhaupt einreisen ließe.

Eine gewisse Beunruhigung hat im übrigen in Seoul die neueste Offerte Nordkoreas zu *trilateralen Friedensgesprächen* zwischen beiden koreanischen Staaten und den USA ausgelöst, zumal hierzu aus Washington gedämpft positive Reaktionen zu vernehmen waren. Immerhin signalisierte Nordkorea damit erstmals seine Bereitschaft, Südkorea in direkte Verhandlungen einzubeziehen. Seoul nutzte zwar die Gelegenheit, nach dreieinhalb Jahren wieder unmittelbare Kontakte zu Nordkorea aufzunehmen (wenn auch auf unterer Ebene), doch die Antwort auf die nordkoreanischen Vorschläge fiel erwartungsgemäß ablehnend aus. Südkorea beharrt weiterhin auf rein bilateralen Gesprächen mit Pyöngyang, da es fürchtet, bei einer Einbeziehung der USA (und eventuell Chinas) könnte seine Verhandlungsposition geschwächt werden.

Zulauf zur Kirche

Korea gleicht trotz aller ethnischen Homogenität der Bevölkerung einem Schmelztiegel der Religionen. Unter den 40 Millionen Koreanern bekennen sich über 70% zu einer anerkannten Religionsgemeinschaft. Von diesen gehören etwa 40% dem Buddhismus an, 19% dem Konfuzianismus, fast 28% sind Protestanten und nur knapp über 5% Katholiken. Hinzu kommen Angehörige synkretistischer Religionen und Sekten (Stand 1981 – angesichts der sich rasch wandelnden Verhältnisse sind kaum exakte Zahlen zu ermitteln).

Die *katholische Kirche* ist mit ihren (1983) 1,6 Millionen Gläubigen eine relativ kleine Minderheit, doch liegt sie mit einem derzeitigen jährlichen Wachstum von 10% weit über dem Durchschnitt (höhere Zuwachsraten vermelden nur einige protestantische Kirchen, während z. B. der Bevölkerungsanteil der Buddhisten in den letzten Jahren erheblich gesunken ist).
In ihren 17 Diözesen mit 633 Pfarreien wirkten 1982 annähernd 1000 koreanische Priester und etwa 230 ausländische Missionare, dazu 220 Ordensbrüder und 3600 Ordensschwestern fast ausschließlich koreanischer Herkunft (UCA News 29. 6. 83 – nach offizieller Kirchenstatistik). In vier Großseminaren zählt man zudem mittlerweile fast 1000 Priesteramtskandidaten.

Die *Gründe für das rasche Wachstum der Kirche* – allein 1982 verzeichnete man 140 000 Neuchristen – sind vielfältiger Art. Die tiefe Religiosität breiter Bevölkerungsschichten, in denen seit alters ein monotheistischer Glaube an einen „über allen stehenden Herrn", „Hanenim", verwurzelt ist, reicht als Erklärung sicherlich nicht aus. Ein bedeutsamer Grund dürfte sein, daß viele Koreaner angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen gerade der letzten Jahrzehnte sehr verunsichert sind und nach einem geistigen Halt suchen. Dies betrifft insbesondere jene, die auf der Suche nach Arbeit in die Städte gezogen sind und jetzt der Geborgenheit in einer relativ festgefügten bäuerlichen Gesellschaft entbehren. Ihnen sagen dabei die Ideale der älteren, buddhistisch bzw. konfuzianisch geprägten paternalistischen Lebensordnung offenbar weniger zu als das Christentum, zumal dieses in Korea nicht mit dem Odium einer Religion von Kolonialherren behaftet ist. Außerdem bietet die Kirche inmitten des stark reglementierten öffentlichen Lebens einen nicht unerheblichen geistigen Freiraum.
Entsprechend groß ist der Andrang in den Kirchen. Die Messen in der Kathedrale von Seoul werden sonntags von 15 000 Gläubigen besucht, und selbst an Werktagen kommen durchschnittlich 600–700. Hierbei sind es vor allem junge Leute, Studenten wie Arbeiter, die den Weg zur Kirche finden. Allein in Seoul beträgt der Anteil der 20- bis 30jährigen unter den Neuchristen 75%. Taufbewerber werden in der Regel nach einem halben Jahr zur Taufe zugelassen, wobei man sich bemüht, ihnen in Glaubenskursen Gelegenheit zur Vertiefung des Glaubens zu geben.

Der gesellschaftliche Einsatz der Katholiken

Viele jüngere Menschen werden auch durch die modernen Formen der Glaubensverbreitung angesprochen. Eine neugegründete Bibelzeitschrift brachte es binnen kurzem auf eine Auflage von 10 000 Exemplaren. Eine wichtige Rolle spielt die moderne Musik, und zwar nicht nur im Gottesdienst. Die Kirche fördert auch Bemühungen, über die sogenannte populäre Musik christliche Ideale zu verbreiten, indem sie alljährlich einen Preis für den besten religiösen „Schlager" verleiht – gelegentlich belegen „Bibel-Songs" sogar Spitzenplätze in den Hitparaden. Man ist sich allerdings bewußt, daß dies nur Hilfsmittel sind und daß man einer eher oberflächlichen, auf äußeren Effekten beruhenden Glaubensannahme entgegenwirken muß.
Das schnelle Wachstum stellt die Kirche im übrigen vor erhebliche personelle wie finanzielle Probleme. Es mangelt vor allem an Priestern, wobei um so bedauerlicher ist, daß viele Bewerber für das Priesteramt bisher wegen fehlender Ausbildungsplätze zurückgewiesen werden mußten (1982 allein in Seoul fast jeder zweite). Außerdem fehlt das Geld für Kirchenbauten und soziale Einrichtungen. Neugegründete Pfarreien müssen oft längere Zeit ohne geeignete Versammlungsräume auskommen.
Die Kirche leistet trotz ihrer recht begrenzten Mittel im Bildungs- und Sozialwesen einen bedeutenden Beitrag

zur Entwicklung Koreas. Diese Arbeit wird auch öffentlich anerkannt – 1983 wurde die höchste koreanische Auszeichnung für Sozialarbeit einer Schwester der Kongregation vom Guten Hirten zugesprochen. Überhaupt sieht man in Verbindung mit der seelsorgerischen Tätigkeit die Hauptaufgabe darin, vor allem den unterprivilegierten Schichten zu helfen. Schließlich lebten 1977 76% der Koreaner in Armut, 29% sogar unter dem Existenzminimum, und die Kluft zwischen Arm und Reich scheint sich eher noch zu vergrößern.

Die gesellschaftliche Aktivität der Kirche betrifft nicht nur den Einsatz für sozial Benachteiligte z. B. die Sozialarbeit in den Slums oder Entwicklungshilfe verschiedenster Art, sie schließt ebenso das Eintreten für die Verwirklichung von Menschenrechten und für demokratische Verhältnisse im Lande ein. In einer Erklärung vom Dezember 1982 mahnte etwa die Bischofskonferenz die staatlichen wie privaten Arbeitgeber, ihren sozialen Verpflichtungen gegenüber den Arbeitern nachzukommen. Darüber hinaus forderte sie einen stärkeren rechtlichen Schutz für die arbeitende Bevölkerung einschließlich des Rechts auf gewerkschaftliche Organisation (Zusammenschlüsse sind nur auf Betriebs-Ebene erlaubt). Mit Nachdruck unterstützte sie die Arbeit der Christlichen Arbeiterjugend und der Katholischen Bauernliga, deren Tätigkeit von staatlichen Stellen zuweilen sogar als „subversiv" kritisiert wird – Fälle, in denen Katholiken ihr Eintreten für Kollegen mit Diskriminierung am Arbeitsplatz oder gar Entlassung bezahlen mußten, sind leider keine Seltenheit (vgl. Weltkirche 10/1982).

Der Einsatz der Kirche für die sozial Schwachen ist Teil des Wirkens der Kirche für eine insgesamt menschenwürdigere koreanische Gesellschaft, in der insbesondere auch die Menschenrechte beachtet werden. Häufig haben Vertreter der Kirche die exzessive Anwendung des *„Nationalen Sicherheitsgesetzes"* von 1972 scharf kritisiert und die Folterung politischer Gefangener gebrandmarkt. Einzelne Priester, die sich für politisch Andersdenkende aus humanitären Gründen einsetzten, wurden deswegen zu teilweise hohen Gefängnisstrafen verurteilt. Dabei bestand ihr „Verbrechen" nur darin, etwa nach der blutigen Niederschlagung des Aufstandes von Kwangju (vgl. HK, Februar 1981, S. 109f.) oder nach den anti-amerikanischen Ausschreitungen in Pusan im Mai 1982, Verfolgte vor staatlicher *Willkür* geschützt und versucht zu haben, zwischen ihnen und den Behörden zu vermitteln. Sie haben jedoch keineswegs – wie man ihnen staatlicherseits vorwarf – Aufständische einer ordnungsgemäßen strafrechtlichen Verfolgung entziehen wollen oder sich selbst an Unruhen beteiligt.
Einer der entschiedensten Verteidiger der Menschenrechte in Korea ist Kardinal *Stephen Kim,* der Erzbischof von Seoul. Kim hat sich auch immer wieder für *verfolgte Priester* eingesetzt, wenn diese aus christlich-humanitären Gründen gehandelt hatten. Zugleich ist er jedoch der Vertreter eines mittleren Kurses, der stets alle Seiten zur Mäßigung aufruft und jegliche Gewaltanwendung verurteilt: Der Regierung hat er zudem wiederholt vorgehalten, sie rede einem einseitigen Konsumstreben das Wort und erkaufe den materiellen Fortschritt mit der Verletzung menschlicher Grundrechte.

Auch in bezug auf die eigene Kirche hat Kardinal Kim immer wieder selbstkritisch gemahnt. So wandte er sich mehrfach gegen eine manchmal zu aufwendige kirchliche Bürokratie – statt die Menschen zu verwalten und hierbei vor allem auf Institutionen zu vertrauen, solle man das Miteinander stärker betonen und den Glauben in tätiger Nächstenliebe leben. Die Kirche sei in erster Linie Sachwalterin der Armen, und dem müsse auch ihr Lebensstil entsprechen (vgl. Weltkirche, 3/1983).
Seine und der Kirche insgesamt entschiedene, wenn auch keineswegs immer einheitliche Haltung in gesellschaftspolitischen Fragen haben die staatlich gelenkten Medien mehrfach mit Verleumdungskampagnen beantwortet, in denen Einrichtungen der Kirche als subversiv und kommunistisch inspiriert dargestellt wurden. Noch kürzlich versuchte der Minister für Kultur und Information, Druck auf die christlichen Kirchen auszuüben, indem er sie unmißverständlich aufforderte, eine „positivere" Rolle in der koreanischen Gesellschaft zu spielen (UCA News, 28. 12. 83).

Die protestantischen Gemeinschaften

Auch die zahlenmäßig viel stärkeren protestantischen Gemeinschaften konnten in den letzten Jahren einen immensen Anstieg ihrer Mitglieder verzeichnen. Der Drang der Menschen nach geistiger Erfüllung eröffnete dabei nicht zuletzt den charismatisch-pfingstlerischen Bewegungen ein reiches Betätigungsfeld, zumal dann, wenn in groß angelegten „Bibel-Kreuzzügen" neben der geistigen Sphäre gegenüber den praktisch und pragmatisch denkenden Koreanern auch das materielle Erfolgsstreben angesprochen wurde. Der Einfluß kommerzialisierter Sekten wie etwa der „Vereinigungskirche" *(Mun-Sekte)* dürfte sich dagegen mittlerweile eher in Grenzen halten (ihre eigenen Angaben – 700 000 Anhänger in Korea, weltweit 2 Millionen – sind wohl stark übertrieben). Der Protestantismus leidet erheblich unter den – nicht immer nur spirituellen – Rivalitäten der über 30 Denominationen. Von den 8,5 Millionen Protestanten gehören 57% neun *presbyterianischen Kirchen* an, 15% bekennen sich zu einer der drei methodistischen Kirchen, hinzu kommen Gläubige der Holiness-Church, der Baptisten und der Pfingstler. Dem Nationalen Kirchenrat Koreas gehörten bisher nur sechs Kirchen an, darunter zwei presbyterianische und eine methodistische. Allerdings sind weitere Einigungsbemühungen in Gang gekommen, die – so hofft man – angesichts des 100jährigen Bestehens der evangelischen Mission im Jahre 1984 zum Erfolg führen könnten.

Die Uneinigkeit der protestantischen Kirchen zeigt sich auch in ihrer *Haltung gegenüber der Regierung.* Der nationale Kirchenrat nimmt eine regime-kritische Stellung ein und hat oft genug die Verletzung der Menschenrechte in

Korea angeprangert. 1982 gründete er sogar ein Komitee für Fragen der Wiedervereinigung, dem die Regierung allerdings jegliche Gespräche mit Nordkorea untersagte. Mehrere protestantische Pastoren und Wissenschaftler, die sich öffentlich zu dem heiklen Thema des Verhältnisses beider koreanischer Staaten äußerten, wurden deshalb Ende 1983 verhaftet. Demgegenüber unterhalten die Führungsgremien mancher Freikirchen recht gute Beziehungen zur Regierung, ja werfen ihrerseits dem Nationalen Kirchenrat eine kommunistenfreundliche Haltung vor.

Die Spaltung des protestantischen Lagers bietet nicht gerade die besten Voraussetzungen für eine gedeihliche Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche im ökumenischen Geist. Dennoch gibt es Ansätze für eine größere Verständigung, und führende protestantische Vertreter haben die Hoffnung geäußert, der Besuch des Papstes möge auch zu einer Vertiefung der Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten beitragen. Die katholische Kirche hat wiederum betont, sie sehe die Visite keinesfalls als rein katholische Angelegenheit, sondern als einen Besuch im ökumenischen Sinne (UCA News 18. 1. 84).

Die Christen in Nordkorea

Seit der kommunistischen Machtübernahme sind die christlichen Gemeinden Nordkoreas zum Schweigen verurteilt. Niemand weiß, wie viele Gläubige die blutigen Verfolgungen nach 1949 überlebten. Nach offiziellen nordkoreanischen Angaben sollen noch 5000 zumeist ältere Christen im Lande leben, davon 80% Presbyterianer. Während unter den Protestanten noch etwa 15 Pastoren eingeschränkt tätig sind, leben die wenigen Katholiken soweit bekannt ohne jegliche geistliche Betreuung. Ihnen allen garantiert zwar die Verfassung des Landes offiziell Religionsfreiheit, doch wird die atheistische Propaganda nicht nur von Staats wegen betrieben, sondern de facto jede öffentliche religiöse Betätigung verboten. Gottesdienste sind nur noch privat mit bis zu 10 Teilnehmern möglich. Alle Kirchen sind geschlossen.
Die Koreanische Christenliga, in der alle Kirchen Nordkoreas zwangsvereinigt wurden, erfüllt eine reine Alibi-Funktion. Gelegentlich werden ihren Vertretern Auslandskontakte gestattet, indem sie „christliche Konferenzen" veranstalten darf, um mit südkoreanischen Kirchenvertretern über Fragen der Wiedervereinigung zu diskutieren. Sie sind nützliche Kontakte nicht nur für das Regime, sondern auch für die dortigen Christen, aber selbstverständlich können sie auch jederzeit von der nordkoreanischen Propaganda mißbraucht werden. Jeder Kontakt nordkoreanischer Christen mit dem Papst ist ausgeschlossen. Dennoch dürfte sein Besuch in Südkorea auch an den Katholiken Nordkoreas nicht ganz unbemerkt vorübergehen.

Mit *Papua-Neuguinea* und den *Salomonen* besucht Johannes Paul II. Entwicklungsländer, die im Konflikt zwischen einer traditionsgebundenen Stammesgesellschaft und der modernen technisierten Welt stehen. In Papua-Neuguinea bekennen sich 96% der 3 Millionen Einwohner zum Christentum, darunter sind 30% Katholiken. In 17 Diözesen werden sie von 500 Priestern, 840 Ordensbrüdern und 920 Ordensschwestern betreut. Der Klerus der noch recht jungen Kirche wird weitgehend von Ausländern bestimmt. 1980 standen nur drei einheimische Bischöfe an der Spitze einer Diözese, und der Anteil der Ordenspriester betrug annähernd 90% (Angaben nach Annuario Pontificio).

Hilfe in mehrfacher Beziehung

In einem Land, dessen Bevölkerung in Hunderte von Stammesgruppen mit über 600 Dialekten geteilt ist, steht die Kirche naturgemäß vor großen Problemen. Weit verstreut in oft schwer zugänglichen Regionen lebend, haben diese Gruppen erhebliche Schwierigkeiten, sich der allmählich wandelnden Gesellschaft anzupassen. Vielerorts haben sich unterschwellig schamanistische Elemente ehemaliger Stammesreligionen erhalten, und gelegentlich gibt es auch Probleme mit Stammesfehden (vgl. H. Fautsch, Christus kam auch zu den Papuas, Freiburg 1983).
Ein in mancher Hinsicht ähnliches Bild bieten die gleichfalls erst in den 70er Jahren in die Unabhängigkeit entlassenen *Salomonen*, deren 200 000 Einwohner zu 95% christlich sind. Unter ihnen gehören 35% der Anglikanischen Kirche an, 17% sind Baptisten, 11% Methodisten und 10% Adventisten. Die beinahe 40 000 Katholiken der Salomonen werden in zwei Diözesen von (1980) 37 Priestern, 58 Ordensbrüdern und 123 Ordensschwestern betreut.

Mit *Thailand* wird Johannes Paul II. zum Abschluß seiner Reise ein Land besuchen, dessen 200 000 Katholiken nur eine verschwindend kleine Minderheit inmitten einer weitgehend buddhistisch geprägten Umgebung bilden (vgl. HK Juni 1983, S. 278 ff). Angesichts der traditionell recht guten Beziehungen der katholischen Kirche Thailands zum Königshaus ist die Ankündigung des Papstbesuches in Bangkok mit großer Genugtuung aufgenommen worden. Er bietet eine gute Gelegenheit, das Verhältnis der Kirche zu den Buddhisten zu entspannen, nachdem es in der letzten Zeit doch mehrfach Verstimmungen gegeben hatte. Kleinere buddhistische Gruppen hatten die Kirche beschuldigt, mit ihren Inkulturationsbestrebungen die buddhistische Gemeinschaft zu „unterwandern". Wegen der Schärfe der Angriffe intervenierte verschiedentlich sogar die Regierung und versuchte, zwischen Katholiken und Buddhisten zu vermitteln. Zwar haben mittlerweile einige Extremisten Störaktionen gegen den Besuch des Papstes angekündigt, doch dürften diese ohne Wirkung bleiben, nachdem die Visite auch von buddhistischen Führern ausdrücklich als eine große Ehre für Thailand begrüßt worden ist (UCA News 15. 2. 84).

Die Reise des Papstes nach Ost- und Südostasien sowie in die pazifische Inselwelt wird gerade den dortigen Ortskirchen atmosphärisch Auftrieb verleihen. Sie kann, wenn

gut genutzt, zugleich eine Chance für die Verbesserung des Verhältnisses zu den anderen Religionen sein. Und sie kann auch, wenn nicht zu konfessionell ausgerichtet, ein Beitrag zu einem besseren Miteinander der christlichen Kirchen in einer religiös höchst buntscheckigen Landschaft werden. Nicht zuletzt gibt sie dem Papst Gelegenheit, erneut auf die Nöte von Menschen hinzuweisen, die durch vielfache politische und soziale Zwänge immer noch an ihrer freien Entwicklung gehindert sind.

Peter Drews

Dem Menschen Flügel machen

Zu Ingmar Bergmans „Fanny und Alexander"

„Meine Weisheit ist einfach, und es gibt genug Leute, die meine Weisheit verachten. Aber das ist mir scheißegal ... Wir Ekdahls sind nicht zur Welt gekommen, um sie zu durchschauen ... Wir leben in dem kleinen Leben, in der kleinen Welt. An die werden wir uns halten, und die werden wir pflegen und aus ihr das Beste machen." Ein Bekenntnis zur Nachsicht mit den Menschen, zur Milde, zur Güte, zur Zärtlichkeit, zur Freude über „gutes Essen, mildes Lächeln, blühende Obstbäume, Walzer" steht am Ende des jüngsten Filmes des schwedischen Film- und Theaterregisseurs *Ingmar Bergman* „Fanny und Alexander" (Zitate nach der Buchfassung: Carl Hanser Verlag, München 1983). Eine „Liebeserklärung an das Leben" hat Bergman selbst seinen Film genannt. Lebensgenuß, Phantasie, Sinnenfreude, und dies nicht selbstzerstörerisch, sondern im wenn auch weiten Rahmen bürgerlicher Konvention, Freudentränen beim Anblick zweier Neugeborener – darin konkretisiert Bergman seine Auffassung vom Leben. „Fanny und Alexander" ist Bergmans vierzigster Film. Zunächst hatte es geheißen, er sei auch sein letzter. Inzwischen jedoch war zu hören, Bergman werde zusammen mit *Federico Fellini* und einem japanischen Regisseur an einem internationalen Filmprojekt mitarbeiten. „Fanny und Alexander" liegt sowohl als sechsstündiges Werk für das Fernsehen sowie in einer auf drei Stunden gekürzten Fassung für das Kino vor. An der Herstellung zwischen September 1981 und März 1982 sollen rund 100 Schauspieler und 1000 Statisten beteiligt gewesen sein. Mit einem aus schwedischen, französischen und deutschen Quellen gespeisten Budget von 30 Millionen DM gehört dieser Film zu den aufwendigsten schwedischen Produktionen, die jemals realisiert wurden. Weihnachten 1982 hatte der Film in Stockholm Premiere, im Herbst 1983 in der Bundesrepublik. Trotz aller wohlmeinenden Kritik hielt sich bislang der Zuspruch des deutschsprachigen Kinopublikums offenbar eher in Grenzen.

Kontrastbild kalter Strenge

Gegenstand der Filmhandlung ist das Leben der schwedischen großbürgerlichen Familie *Ekdahl* zu Beginn dieses Jahrhunderts. Oskar Ekdahl hat von seinem Vater ein Provinztheater übernommen. Zusammen mit seiner Frau Emilie, einer begabten Schauspielerin, führt er die Bühne zu einem ansehnlichen Erfolg. Als er noch relativ jung stirbt, gibt Emilie ihre Mitarbeit am Theater auf, heiratet den Bischof des Ortes, Edvard Vergerus, einen Witwer, und zieht mit ihren beiden Kindern Fanny und Alexander ins Bischofshaus.

Zwischen den dreien und Bischof Vergerus und dessen Mutter und Schwester kommt es zu tiefgreifenden Auseinandersetzungen. Die beiden Kinder geben ihrer Mutter immer wieder zu verstehen, wie wenig gerne sie weiterhin im Bischofshaus leben möchten. Emilie verlangt letztendlich die Scheidung vom Bischof, die dieser ihr jedoch verweigert. Auf abenteuerliche Weise und unter Zuhilfenahme magischer Kräfte befreit ein Freund der Familie Ekdahl, der Jude Isak Jacobi, Fanny und Alexander aus dem Haus des Bischofs. Der Bischof selbst kommt, geschwächt durch ein ihm von seiner Frau verabreichtes Schlafmittel, in den Flammen seines versehentlich in Brand geratenen Hauses um. Emilie kehrt mit Fanny und Alexander zu den Ekdahls zurück, bringt ein Kind zur Welt und nimmt, zusammen mit ihrer Schwiegermutter, wieder die Arbeit am Theater auf.

Verträumt, verletzlich und barock

Die Familien Ekdahl und Vergerus – das sind die beiden Pole, zwischen denen sich der Spannungsbogen der Filmhandlung bewegt. Der Film erzählt den Gegensatz von *barocker Lebensfülle* bei den Ekdahls und lebensfeindlicher Strenge bei den Vergerus', von Phantasie- und Theaterwelt einerseits und einer Welt bestehend aus Disziplin und Wahrheitsfanatismus anderseits. Während das Weihnachtsfest bei den Ekdahls, in aller Breite und mit Freude am Detail geschildert, geradezu orgiastische Züge annimmt, gerät die Darstellung der Lebensweise im Hause Vergerus bis an den Rand der Karikatur zum *Kontrastbild kalter Strenge* und asketischer Ordnung. Und nichts, was den Gegensatz von wohlig-wohlhabender Liberalität der Ekdahls und ärmlich-engem Dogmatismus der Vergerus hätte abmildern können: Noch vor der Hochzeit bedingt sich der Bischof von Emilie aus, gar nichts, aber auch gar nichts aus dem vorherigen Leben à la Ekdahl mit hinüberzunehmen. Lediglich ein abgeschabter Teddy-Bär schafft den Übergang ins Bischofshaus. Was von Bischof Vergerus als eine Art Wiedergeburt unter gänzlich neuen Vorzeichen geplant ist, gerät zum Wechsel in eine menschlich unerträgliche Gefängnis-Situation.

Befreiung erfahren die Kinder erst, als sie von Isak Jacobi entführt werden. Sie tauchen ein in eine mystisch-jenseitige Welt des Antiquitätenladens. Marionetten, Puppen, eine Mumie, ein Labyrinth voller Trödel und Klimbim schicken Alexanders Phantasie erneut auf die Reise. Durch die Vermittlung des androgynen Ismael verschwimmt auch das Ende seines Stiefvaters in einem Zwischenraum von Magie und Wirklichkeit.

Protagonisten der zentralen Auseinandersetzung sind Alexander und Bischof Vergerus. Alexander lebt vom Beginn des Filmes an in einer Traumwelt, in der die Wirklichkeitsebenen ineinander übergehen. Bei seinem Streifzug durch die Wohnung der Großmutter winkt ihm wie selbstverständlich eine weiße Frauenfigur zu. Verträumt-abwesend, verletzlicher als seine Schwester Fanny, verfolgt Alexander das Treiben im Haus seiner Großmutter und seiner Eltern. Vieles läuft an ihm vorbei, so als sei er bloßer Zuschauer, als sei er von einer anderen Welt.

Für das, was Alexander an Phantastischem umtreibt, hat sein Gegenspieler Bischof Vergerus nur die Bezeichnung Lüge. Seine Bemühungen, Alexander mit Hilfe von Prügel einen Begriff von Wahrheit einzubleuen, versteht er als Ausdruck einer starken und strengen Liebe. Phantasie und alles, was damit zusammenhängt, möchte er arbeitsteilig denen überlassen, die dafür zuständig sind: Künstlern, Dichtern, Musikern. Dabei ist Vergerus alles andere als ein Buhmann. Bei aller schmallippigen Bestimmtheit und Schärfe, die er an den Tag legt, bleibt er freundlich mit einem Anflug von Kameradschaftlichkeit, sich verständnisvoll gebender Strenge. Kein tobender Bilderbuch-Stiefvater, sondern ein auf der Basis einer zynischen Pädagogik und eines unangreifbaren Wahrheitsbegriffs reflektierender Übervater.

Brutaler Drang zur Wahrheit

Ohne daß dies ein ausgesprochen autobiographischer Film wäre, sind seine *autobiographischen Elemente* dennoch mit Händen zu greifen. Der Film stellt zu einem Gutteil die *Auseinandersetzung mit einem bestimmten Gottesbild,* einer bestimmten protestantischen Auffassung von Religion dar. Bergman entstammt einer protestantischen Pastorenfamilie. Die Theaterszenen erinnern daran, daß Bergman selbst in den vierziger Jahren Leiter eines Provinztheaters war. Jedenfalls sind mögliche autobiographische Elemente nicht einfachhin mit einer Filmfigur zu identifizieren. Wie überhaupt am Ende nicht eine Seite oder eine Person als der Sieger dasteht. Bischof Vergerus ist zwar physisch vernichtet. Der *Tod* ist jedoch insgesamt auf seltsame Weise relativiert. Er stellt lediglich einen *Rollenwechsel* dar: Alexanders Vater wie auch Vergerus sind auch über den Tod hinaus präsent, zwei sich widerstreitende Prinzipien verkörpernd: Alexanders Vater strahlend weiß, wehmütig, um seine Frau und seine Kinder besorgt; Alexanders Stiefvater in seinem schwarzen Pastorentalar, Alexander brutal zu Fall bringend, ein Rächer.

Rollenwechsel beschreibt auch einen wesentlichen Unterschied zwischen den Lebensauffassungen der Ekdahls und Vergerus'. Krippenspiel im Theater, Weihnachtsfeier der Theaterleute und Familienfeier, Spiel und Wirklichkeit, berufliches und privates Leben gehen bei den Ekdahls ineinander über. Man wechselt lediglich von Zeit zu Zeit die Rollen. Helena Ekdahl ist einmal die würdige, mit verständnisvoller Bestimmtheit die Familie regierende Großmutter, ein andermal die träumende Freundin und Liebhaberin des Juden Isak Jacobi. Am Tage seines Todes probt Vater Oskar Ekdahl in seinem Theater den „Hamlet". In der Rolle des Geistes gibt er bekannt, daß der Mörder des Königs von Dänemark der neue König und Ehemann der Mutter Hamlets sei. Wenige Zeit später fordert Emilie ihren Sohn Alexander auf, er solle nur nicht versuchen, den Hamlet zu spielen. Alexander empfindet die Ehe seiner Mutter mit Bischof Vergerus als ein ehebrecherisches Verhältnis, zumal sein Vater für ihn zwar tot, aber nicht abwesend ist. Gustav Adolf Ekdahl, Bruder des Theaterdirektors und Restaurantbesitzer, findet nichts dabei, als Ehemann und Vater eine regelmäßige Beziehung zu dem Kindermädchen Maj zu unterhalten.

Demgegenüber leidet Vergerus darunter, keinen Maskenwechsel vornehmen zu können wie seine Frau Emilie. Er ist an nichts als der Wirklichkeit interessiert, unerbittlich, konsequent bis hin zur Zerstörung anderer, von einem brutalen Drang zur Wahrheit getrieben. Gottes Wille, was immer dies im Einzelfall auch sein mag, hat zu geschehen ... Dem setzt Bergman in der Taufrede von Gustav Adolf Ekdahl die Feststellung entgegen: „Beraube einen Menschen seiner Ausflüchte, und er wird wahnsinnig und fängt an, um sich zu schlagen."

Mystisch-poetische Religiosität gegen rationalistische Überfremdung

Nicht als stelle dieser Film lediglich die erzählerische Illustration eines theoretischen Problems dar; nicht als bedürfe der Film noch einer abstrahierenden Meta-Erläuterung, um verstanden werden zu können (gute Filme dürften daran zu erkennen sein, daß das Persönlich-Konkrete und das Theoretisch-Universale wie selbstverständlich ineinander verwoben sind, und jeder Zuschauer sich auf der Ebene einlassen kann, die ihm entspricht): die zwei Welten der Ekdahls und der Vergerus' lassen sich lesen als Verkörperungen zweier sich widerstreitender Prinzipien. Vielfach wurde darauf hingewiesen, daß es in „Fanny und Alexander" um das spannungsreiche Verhältnis von Religion und Kunst gehe. Sosehr sich diese Feststellung angesichts des Gegeneinanders von Theater- und Bischofsfamilie nahelegt, dürfte sie doch recht oberflächlich sein. Man macht es sich zu einfach, wenn man den Ekdahls die Kunst, den Vergerus' die Religion zuordnet. Bei den Ekdahls (einschließlich des gläubigen Juden Isak Jacobi) spielt Religion durchaus eine Rolle, wenn auch in einer konventionellen, traditionellen, standardisierten und mechanisch vollzogenen (bei den Gebeten) Form. Auch lebt die Bischofsfamilie durchaus nicht ohne Kunst, und sei es nur, daß Vergerus Querflöte spielt.

Was die beiden Familien unterscheidet, ist nicht so sehr der Gegensatz Religion – Kunst, als vielmehr die Opposition von Mythos und Logos. Es stehen sich zwei Typen von Religiosität gegenüber, hier eine *mystisch-poetische,* dort eine *dogmatisch erstarrte, rationalistisch überfremdete* Religiosität. Bei den Ekdahls ist man religiös, ohne nach einer abstrakten Wahrheit zu fragen. Ihr Leben ist voller Geheimnisse, voller Geschichten, ihr Wirklichkeitsbegriff so weit, daß Religion allemal Platz darin findet. Im Hause Vergerus ist der Mythos dagegen zum Zuchtmittel verkommen. Bei den Ekdahls bilden Theaterstücke, biblische Erzählungen, Bilder, Träume, Phantasien verschiedenartige, sich aber nicht ausschließende Ausdrucksformen von Wirklichkeit. Im Bischofshaus mißtraut man dagegen der Phantasie, bemüht sich, sie auf das Unvermeidliche einzugrenzen. „Fanny und Alexander" stellt ein Plädoyer dar für einen lebens- und geheimnisbejahenden Mythos und gegen einen letztlich menschenfeindlichen, zum System erstarrten Logos.

An die Stelle des Mythos kann auch ein letztlich lebensfeindliches Tugendverständnis treten, eine rigoristische Askese, die Leben verhindert, anstatt zu ermöglichen. Das ist im Hause des protestantischen Bischofs der Fall. Religion ist zu einem System verkümmert, das gnadenlos Normen hervorbringt und Normabweichungen registriert. Bergman setzt sich mit einer Religiosität auseinander, die dem Menschen mehr die Flügel stutzt, als daß sie ihm Flügel wachsen läßt. Er erzählt, wie ein von Moral und Erkenntnis besessener Glaube in Zerstörung endet.

Ein katholischer Betrachter würde es sich zu leicht machen, wollte er das Problem als spezifisch protestantisch abtun und sich und seine Konfession damit reinwaschen. Auch wenn die Berührungsangst dem Mythischen gegenüber im Protestantismus größer war, so ist das Mißtrauen der Phantasie gegenüber weiß Gott keine ausschließlich protestantische Angelegenheit. Mit nur wenigen Änderungen ließe sich diese Frage in eine katholische Erfahrungswelt übersetzen. Jedes religiöse Denken kann bis zur Unkenntlichkeit pervertiert werden. Es kann Leben erleichtern, es kann es aber auch verhindern, vor allem dann, wenn sein vorrangiges Interesse dahin gelenkt wird, zu unterscheiden zwischen dem, was richtig und falsch, was gut und böse ist, anstatt danach zu fragen, was den Menschen wichtig ist. Die Angst vor möglichen Irrtümern kann in Phantasielosigkeit einmünden.

Alle sollen „dem lebendigen Gott dienen"

„Fanny und Alexander" zeigt, daß Theater, Phantasie, Kunst Religion im weitesten Sinn keineswegs ausschließen müssen. Daß es sich hier vielmehr um durchaus verwandte Umgehensweisen mit der Wirklichkeit handelt. Oder mit den Worten des alten Regisseurs und Schauspielers Filip Landhal, eine Stelle, die in der Kinofassung nicht enthalten ist: Er entwirft die Vision einer „einzigen Priesterschaft" aller „Schauspieler und Bischöfe und Musiker und Pastoren und Maler und Hilfspfarrer". Sie alle hätten zur Aufgabe, „dem lebendigen Gott zu dienen, und zwar jeder an seinem Platz, in seiner Kirche".
Großmutter Helena liest zum Schluß des Films einen Satz aus Strindbergs „Traumspiel", von Bergman wohl als Leitlinie seines künstlerischen Schaffens verstanden: „– alles kann geschehen, alles ist möglich und wahrscheinlich. Zeit und Raum existieren nicht. Auf einem unbedeutenden Grund der Wirklichkeit spinnt die Einbildung weiter und webt neue Muster". Auch wenn es nicht das gleiche ist, ist es eigentlich wirklich so unvergleichbar, wenn der religiöse Mensch bekennt: „Für Gott ist alles möglich" (Mk 10, 27)? *Klaus Nientiedt*

„Kontrastgesellschaft"

Eine Antwort an David Seeber

Zum Leitartikel im Februarheft der Herder-Korrespondenz („Kontrastgesellschaft") haben uns die Brüder Lohfink (Gerhard, Neutestamentler in Tübingen, und Norbert SJ, Alttestamentler in Frankfurt-St. Georgen und an der Gregoriana in Rom) eine Replik geschickt. Wir veröffentlichen sie, weil wir der Meinung sind, daß sie wie der Leitartikel selbst der Klärung von Positionen dient.

> Quelle, du störst
> Was hast du zu suchen mitten in der Stadt
> Die Wasserversorgung ist bereits komplett
> mit vielen amtlichen Hähnen
> Hedvig Fornander

Als Mose vom brennenden Dornbusch kam und den Israeliten in Ägypten sagte, was ihm sein Gott gesagt hatte, scheint diesen das alles höchst peinlich gewesen zu sein. Sie hatten zwar in ihrer Not zu Gott geschrien. Aber mußte es denn deshalb gleich zum Wohnungswechsel, ja zur Emigration kommen? Auch Jesus von Nazaret kündete eigentlich nur das an, auf das damals alle warteten. Aber dann war er doch für viele der am wenigsten Erwartete, und eines Tages hing er am Kreuz. Vielleicht geht es immer wieder ähnlich, wenn Gott später in der Geschichte seine Kirche wie eine Quelle neu aufsprudeln läßt – in unserer Welt-Stadt, die doch längst über eine ausgebaute Wasserversorgung verfügt. Es ist nicht ausschließbar, daß auch dann ein heidnischer Hauptmann sich an die Brust schlägt und ein Räuber ins Paradies gerät, während die Sozialingenieure der Kirche darüber nachdenken, wie man die nicht vorgesehenen Wasserbäche vom Asphalt der Straßen wegbringen kann.
Das Wort, mit dem *David Seeber* nicht zurechtkommt,

heißt „Kontrastgesellschaft“ – zumindest, wenn es die Kirche definieren soll (Leitartikel der HK, Februar 1984, 49–51). Gerade dieses Wort schien uns geeignet, die neue Dimension der Kirchenerfahrung, die uns völlig unerwartet in der „Integrierten Gemeinde“ begegnet war und die wir, mit dadurch erst geöffneten Augen, dann in den Heiligen Schriften selbst ebenso wie in der kirchlichen Tradition wiedergefunden hatten, zu bezeichnen. Wir hängen nicht am Wort, und es mag für manche mißverständlich, ja angsterregend sein. Auch scheint es nun schon zur Handelsware zu werden. Man nenne uns ein besseres. Aber die Sache, die es bezeichnen soll, diese Sache darf nicht verlorengehen dabei.

In eine bestimmte Ecke geschoben?

Diese Sache wird – und das möchten wir zunächst einmal dankbar sagen – von David Seeber viel ernster genommen als von anderen kritischen Reaktionen auf unsere letzten Bücher (die enthusiastischen stehen hier nicht zur Debatte). Er beschreibt die Not der Christen in unserer Gesellschaft (ist es nicht sogar die Not aller in unserer Gesellschaft?) und das Unbehagen so vieler Christen an den Halbheiten und Kompromissen mit ihrer Umwelt, in die sie, nicht nur als einzelne, sondern mitsamt der Kirche selbst, geraten sind. Er bejaht die Zumutung der Bibel an den Christen, Kontrast zu sein. Er unterstreicht das Zeichenhafte konkreter Gemeinschaften für die Zukunft der Kirche in der Weltgesellschaft. Nur wenn aus dem Kontrast eine „Kontrast*gesellschaft*“ werden soll, beginnt die Theologenschelte (denn mit der „Gesellschaft“ haben die Theologen ihm zufolge ja „traditionell Schwierigkeiten“). Und hier wird er dann selbst zum Gesellschaftstechnologen. Nach *Peter Berger* und *Thomas Luckmann* (Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit) gibt es drei verschiedene Techniken, mit denen eine herrschende Wirklichkeitsbestimmung aufkommende konkurrierende Sinnwelten zu liquidieren pflegt: Die Zerstörung, die Integration und die Absonderung. Da der Scheiterhaufen für zivilisierte Menschen nicht in Frage kommt, greift David Seeber auf die beiden anderen Möglichkeiten zurück. Sie lassen sich nämlich kombinieren.
Indem man die Menschen, zwischen denen die neue und doch so alte Kirchenerfahrung aufgebrochen ist, samt den von ihnen lernenden Theologen in eine „bestimmte Ecke“ schiebt und bei emphatischer Betonung ihrer Notwendigkeit dann doch sofort zum Ausdruck bringt, daß es sich um „nicht einfach auf jeden übertragbare Gemeinschaften“ *neben* den „volkskirchlichen Einrichtungen“ handelt, besonders „radikal und einseitig“, ist die Sache schon einmal *segregiert* und damit ungefährlich. Diese Technik ist schon mehrfach in der Kirchengeschichte bei Bewegungen praktiziert worden, aus denen dann zum „Stand der Vollkommenheit“ gehörende „Orden“ wurden. Wenn man dann noch Verständnis dafür bekundet, daß solche Gruppen natürlich anfangs eines gewissen „exegetischen Aufwands“ bedürfen, ja selbst eines Wortes wie „Kontrastgesellschaft“, um „ihren Weg zu finden“, daß sie das alles aber später vergessen dürfen, wenn sie sich „gemeinsam“ mit der Volkskirche den wahren Aufgaben der Kirche zuwenden, ist das Neue sogar *integrierend anverwandelt.* Zumindest theoretisch.

Lebensordnung oder Gesellschaft?

Wie sieht dabei David Seeber die Sache selbst, um die es geht? Die Kirche ist für ihn Glaubensgemeinschaft. Als solche kann sie eine christliche Lebensordnung – was immer er darunter versteht – hervorbringen. In der allgemeinen Gesellschaft kann sie „Ferment“ sein. Doch sie kann für diese nie zu einer Kontrastgesellschaft werden. Genauer: Die Kirche soll die Gesellschaft „als menschlichen Lebenszusammenhang verwandeln“. Aber verwandelt werden sollen die in der Gesellschaft „wirksamen Haltungen, Gesinnungen, Lebensentwürfe und nicht (jedenfalls nicht in erster Linie und in gleicher Weise) die gesellschaftlichen Eigengesetzlichkeiten (Herrschafts- und Organisationsformen) folgenden Strukturen“.

Wir vermuten, daß bereits ein Teil der *Soziologen* mit einer solchen Unterscheidung seine Probleme haben wird. Aber wenden wir uns dem *Evangelium* zu! Haltungen, Gesinnungen, Lebensentwürfe, ja sogar Lebensordnungen darf es noch verwandeln. Doch dort, wo die Herrschafts- und Organisationsformen beginnen, muß es verstummen oder zumindest wohltemperiert werden (vgl. das verlegene „nicht in erster Linie“). Eine derart einschneidende Aussparung von Wirklichkeit ist mit dem christlichen Begriff der Erlösung, die alle Wirklichkeit der Welt erfassen muß, schlechthin nicht zu vereinbaren.

Jesus wehrt sich mit Nachdruck dagegen, daß in seinem Jüngerkreis die in der Welt üblichen Herrschaftsformen praktiziert werden (Mk 10,41–45). Es geht dabei keineswegs nur um die Zurückweisung von Herrschafts*mißbrauch,* sondern viel grundlegender um den Verzicht auf Herrschaft überhaupt. Keinem Staat könnte man diesen Verzicht zumuten. Denn er schließt die mögliche Selbstaufgabe mit ein (Mk 10,45!). Aber so ist Kirche gedacht. So hat sie (im Tod Jesu) angefangen. Wo Welt im Sinn des Evangeliums verwandelt wird, ist die Verwandlung der in der „Welt“ üblichen Herrschafts- und Machtstrukturen unvermeidbar. Damit erstreckt sich die in Jesus begonnene neue Schöpfung (2 Kor 5,17) bis in jene tiefen Wurzeln, aus denen sich Gesellschaft ständig entwirft. Da die Gesellschaften unserer Welt die ihnen eigenen Strukturen der Gewalt (im günstigsten Fall ist es durch das Recht kanalisierte Gewalt) nicht aufgeben, ja im Hinblick auf die Freiheit derjenigen, die das Evangelium nicht annehmen wollen, nicht einmal aufgeben dürfen, muß die Kirche notwendig *Kontrast*gesellschaft sein. Wenn ihr damit gesellschaftliches Sein zugesprochen wird, so heißt das freilich zunächst noch nicht, daß sie *extensiv* sämtliche Aufgaben der Gesellschaft wahrzunehmen hätte und schon gar nicht, daß sie auf generellen Kontaktabbruch zusteuern müsse. Vielmehr geht die Erlösung *intensiv* bei denen, die von ihr ergriffen werden, bis in die Wurzeln

des Menschseins – und das ist untrennbar auch gesellschaftliches Sein.
Wo sich dies in christlicher Gemeinde als konkreter Kirche (jenseits aller Unterscheidungen von „Volkskirche" und „Sondergruppen") ereignet, wird sich dann allerdings sehr schnell zeigen, daß immer mehr Bereiche der Welt ergriffen und neu geformt werden: Familie, Wohnung, Handwerk, Kunst, Freizeit, Fest, Kommunikation, Wirtschaft. Unser hartnäckiges Festhalten daran, daß die Kirche „Gesellschaft" sein muß, hängt eben auch damit zusammen, daß wir um keinen Preis bereit sind, die Kirche von einer individualistischen bürgerlichen Gesellschaft, die sich inzwischen in ein höchst sublimes Zusammenspiel vieler Subsysteme entwickelt hat, in die Abteilung für Religiöses und Transzendentes abdrängen zu lassen. Das will zwar auch David Seeber nicht. Aber für ihn und viele andere liegt ein Entkommen aus dieser tödlichen Gefahr bereits darin, daß die Kirche auf irgendeine Weise in die Gesellschaft hinein wirkt. In der Bibel steht es anders. Sie redet sehr wenig vom aktiven Hineinwirken Israels oder der Kirche in die altorientalische oder hellenistisch-römische Gesellschaft, hingegen ständig davon, daß das Gottesvolk durch seine *eigene* soziale Existenz zum Zeichen für die Völker wird (in der Sprache der heutigen Theologie: zum *sacramentum mundi*).

Welt im Sinne des Evangeliums verwandeln

Wissenssoziologisch muß man sich ja auch fragen, ob sich gesellschaftlich sinnhafte Wirklichkeitsbestimmungen überhaupt anders halten können, als indem sie sich durch gesellschaftliche Verwandlungsprozesse objektivieren. Um noch einmal auf Berger und Luckmann zurückzugreifen: „Kontrastbestimmungen von Wirklichkeit brauchen Kontrast-Gesellschaften" (Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1982, 136). Daß der Glaube die Wirklichkeit im Kontrast zu allen übrigen Welt- und Geschichtsentwürfen auslegt, sagt die Bibel auf jeder Seite. Die gesellschaftliche Konsequenz dieses „Wissens" ist den Verfassern der biblischen Schriften ebenfalls evident: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das (Gottes) besonderes Eigentum wurde, damit ihr die Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat" (1 Petr 2,9). David Seeber müßte, wenn er konsequent wäre, auch diesem Text vorwerfen, was er uns vorwirft: „Erwählungspathos" und ein „penetrant sakrales Vokabular". Wenn wir die Wörter der Bibel gebrauchen, sind wir penetrant sakral, wenn wir sie in moderne Begrifflichkeit übersetzen wollen, zeigen sich die „traditionellen Schwierigkeiten" der Theologen mit der Soziologie. Welche Sprache sollen wir reden? Die des Mittelalters? Die „göttliche Gesellschaft" ist ein Terminus des Thomas von Aquin für die Kirche („communicatio divina": in libr. sent. III, dist. 29,6). 1 Petr 2,9f nennt die Kirche zwar nicht wie das 2. Vatikanische Konzil (Lumen gentium 8,1) oder wie der neue Codex Iuris Canonici (c. 204 § 2) eine „Gesellschaft", sondern ein „Volk". Man sollte sich aber fragen, ob das nicht die korrekte Entsprechung zu unserem Wort „Gesellschaft" in der Sprache der neutestamentlichen Autoren wäre. Und man sollte es sich überlegen, ob man aus dem Begriff des Gottesvolkes alles Gesellschaftliche so lange herausfiltern darf, bis nur noch „Gemeinschaft" oder „Lebensordnung" übrigbleiben (und was meinen diese Wörter dann?).

Neben dieser Grunddifferenz zwischen David Seeber und uns, über die ein weitergehendes Gespräch unbedingt notwendig wäre, gibt es eine Reihe von Mißverständnissen, die auf oberflächlicher Lektüre oder zu wenig Kontakt mit dem, wovon die Rede war, beruhen dürften. Wo haben wir jemals gesagt, daß „Verweigerung um der Verweigerung willen" Aufgabe der Kirche wäre? Und wie weit weg von der Bibel ist doch die Annahme, Christentum könne wieder radikal und ganzheitlich gelebt werden durch „Sammlung unter Gleichgesinnten"! Denn daß es zur gleichen Gesinnung, das heißt zur christlichen Einmütigkeit kommt, ist ja überhaupt erst die Frucht radikaler Umkehr und ganzheitlicher Nachfolge.

Noch schlimmer ist ein anderes Mißverständnis: Kirche als Kontrastgesellschaft, konsequent zu Ende gedacht, müsse den universalen Heilswillen Gottes „fast notwendig zugunsten eines Christentums von Erwählten" aufgeben, wobei dann die Welt als „massa damnata" erscheine. Allein schon die Formulierung zeigt, wie fremd heute weithin der biblische Begriff der Erwählung geworden ist. Erwählung meint in der Bibel niemals die Verdammung jener, die Gott nicht auswählte, sondern Berufung für die anderen und um der anderen willen. Kirche als Kontrastgesellschaft ist gerade keine „Selbstverwirklichung" – auch dies ein bedauerliches Nicht-Verstehen unserer Aussagen –, sondern dialektischer Kontrast um des Heiles der Welt willen.

Wer bestimmt, was Kirche ist?

Zum Schluß noch folgendes: In dem Leitartikel von David Seeber klingt mehrfach Skepsis bezüglich unserer exegetisch-wissenschaftlichen Seriosität durch. Nun hat jeder das Recht, ideologische Aktivitäten aufzudecken. Wir wünschen uns nichts mehr als eine Auseinandersetzung zur Sache Kontrastgesellschaft in der Bibel, und zwar nach allen Regeln des exegetischen Handwerks. Unsere Bücher liegen vor, vielleicht folgen noch andere. Es wäre schön, wenn auf jener Ebene, auf der sie argumentieren, weitergesprochen werden könnte – von der Bibel her also. Das hat David Seeber, da er kein Exeget ist, nicht getan, und das ist in Ordnung. Aber wenn er sich auf diesem Feld nicht kompetent fühlt, sollte er uns auch nicht unterstellen, wir würden „zum Gebrauch unseres Gemeindeverständnisses entsprechende Exegesen liefern". Selbstverständlich gibt es einen hermeneutischen Zirkel zwischen konkreter Gemeindeerfahrung, kirchlicher Tradition und dem Verstehen biblischer Texte. Trotzdem müssen wir

darauf insistieren, daß wir die Aussagen der Bibel zu erheben versuchen und unsere Folgerungen belegen. Faktisch ist es bei uns teilweise sogar so gewesen, daß wir angesichts der unsere bisherigen Vorstellungen in Frage stellenden Realitäten, denen wir bei der „Integrierten Gemeinde" begegneten, zur Bibel geflüchtet sind, dort dann allerdings von den Texten her gezwungen wurden, unsere früheren Ansichten zu revidieren. Für unser subjektives Erleben war dies oft die schwere Mühe intellektueller Redlichkeit. Nach David Seeber erscheinen wir fast als Theoriefabrikanten auf Bestellung. Aber wenn Ergebnisse exegetischer Arbeit dem heutigen Durchschnittsverständnis von Kirche gegen den Strich gehen, wenn sie ärgerlich und provozierend sind, so könnte das ja immerhin damit zusammenhängen, daß sie lang unterdrückte oder verdrängte oder doch zumindest verharmloste Aussagen der Schrift ans Tageslicht bringen. Muß man dann von neuem verdrängen? Oder sollten wir nicht besser unser Verständnis von Kirche der Schrift anpassen? Von hier aus gesehen ist uns der Satz, daß unsere Position, „ob biblisch oder geschichtlich (aus bestimmten Traditionen) begründet, nur ein *grundlegendes Mißverständnis von Kirche* sein" kann, schlicht unbegreiflich. Wer bestimmt, was Kirche ist? Die Bibel – oder das heutige Durchschnittsverständnis?

Gerhard Lohfink
Norbert Lohfink

Kurzinformationen

Bei der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. bis 15. März in Altötting wurde der erste Teil eines Erwachsenenkatechismus beraten und gebilligt. Es handelt sich um eine Darlegung der katholischen Glaubenslehre, die hauptsächlich vom Tübinger Dogmatiker *Walter Kasper* erarbeitet wurde. Nach der vom neuen CIC (c. 775,2) vorgeschriebenen Approbation durch Rom soll der Text veröffentlicht werden. Geplant ist ein zweiter Teil, der sich mit der Sittenlehre befassen soll. Die Bischöfe beschäftigten sich in Altötting auch mit der Resonanz auf das Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden", erörterten Grundfragen einer kirchlichen Medienpolitik und berieten über die Anpassung der Statuten der Bischofskonferenz an das neue Kirchenrecht. Mit einiger Spannung war nach den Auseinandersetzungen um das „Songbuch 2" (vgl. HK, Februar 1984, S. 52) das Ergebnis der bischöflichen Beratungen über die KJG erwartet worden: Dem Pressebericht von Kardinal Höffner zufolge setzen die Bischöfe zunächst auf *weitere Klärungen* vor allem in den Diözesanverbänden der KJG. Gleichzeitig wurde in Altötting festgehalten, eine einseitige kirchenkritische Ausrichtung der KJG widerspreche ihrem Auftrag, den Mitgliedern die Lehre und den Glaubensvollzug der Kirche zu erschließen. Die pädagogische Arbeit müsse am katholischen Glauben orientiert sein und den primären Erziehungsauftrag der Eltern respektieren. Die von der Bundesleitung der KJG zugesagte Korrektur der Zeitschrift „forum" habe sofort zu erfolgen. In Äußerungen zu politischen Fragen sei die KJG an die katholische Soziallehre gebunden. Unter den gesellschaftspolitischen Fragen nahmen bei der Vollversammlung die Themen *Arbeitslosigkeit* und *Familienpolitik* den größten Raum ein. Dabei wurde die Bundesregierung deutlich kritisiert: Eine „familienpolitische Komponente" (bei der Steuertarifreform) und Hilfen zwischen 5 und 7 Milliarden für die Familien seien zuwenig. Die Bischöfe begrüßten die politischen Initiativen gegen die Finanzierung von Abtreibungen durch Krankenkassenleistungen und die Gründung einer Stiftung „Mutter und Kind" durch die Bundesregierung.

Nach der jetzt vorgelegten Statistik der EKD für das Jahr 1982 zählten die evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik Ende 1982 rund 25,7 Millionen Kirchenmitglieder. Das sind etwa 200 000 weniger als im Jahr zuvor. Die Zahl der Kirchenaustritte war 1982 mit 113 375 Personen geringfügig niedriger als im Vorjahr, 33 885 Personen wurden in die Gliedkirchen der EKD auf- bzw. wiederaufgenommen. Auf hundert Geburten von Kindern evangelischer Eltern und von Kindern mit einem evangelischen Elternteil kamen im Berichtsjahr 76 evangelische *Taufen* (einschließlich der Spättaufen von Kindern bis zum dreizehnten Lebensjahr). Von den Kindern aus Ehen mit einem evangelischen und einem katholischen Partner wurden 1982 knapp über die Hälfte evangelisch getauft. Konfirmiert wurden wie in den vorausgegangenen Jahren nahezu alle 14- bzw. 15jährigen evangelischen Jugendlichen. Von 100 Paaren mit einem oder zwei evangelischen Partnern ließen sich 45 in einer evangelischen Kirche trauen; insgesamt betrug die Zahl der von einem evangelischen Pfarrer getrauten Paare 91 692. Von rein evangelischen Paaren wurden 68% nach der standesamtlichen Eheschließung kirchlich getraut (die Zahlen aus den einzelnen Landeskirchen bewegen sich zwischen 81% in Schaumburg-Lippe bzw. 78% in Württemberg und 34% in Berlin). Wie in den Jahren zuvor wurden auch 1982 etwa ein Drittel der evangelisch-katholischen Paare evangelisch getraut (in der badischen Landeskirche 47%). Keine Veränderungen gegenüber den Vorjahren ergeben sich auch beim sonntäglichen *Gottesdienstbesuch:* Im Durchschnitt der vier Zählsonntage besuchten 1982 rund 6% der Kirchenmitglieder den Gottesdienst (an der Spitze liegt Württemberg mit 9%, Berlin und Bremen kommen auf 2% bzw. 3%). Etwa 27% der evangelischen Christen besuchten Gottesdienste am Heiligen Abend. Auch 1982 stieg die *Abendmahlsteilnahme* an; es wurden insgesamt 208 241 Abendmahlsfeiern in Gemeindegottesdiensten gehalten, davon 70% innerhalb des Gottesdienstes (1963 betrug dieser Anteil erst knapp über 30%).

Vom 12. bis 17. Juni 1984 wird Johannes Paul II. der Schweiz einen Besuch abstatten. Die sechs Tage dauernde Reise wird den Papst nach Lugano, Genf (Ökumenischer Rat der Kirchen und Orthodoxes Zentrum), Fribourg, Bern, Flüeli-Ranft, Luzern und Sitten führen. Aus Anlaß des bevorstehenden Papstbesuches gaben die Schweizer Bischöfe ein *Hirtenwort* heraus. Der Brief stellt vor allem eine Antwort auf die vielfach – gerade auch von Katholiken – geäußerten Bedenken und Reserven dem Papstbesuch gegenüber dar. In einem ersten Teil erläutern die Bischöfe, welche Bedeutung dem Papsttum nach katholischem Verständnis zukomme. Der Papst sei keine „Art Monarch über eine zentral regierte Kirche", auch kein „Überbischof". Die Vorrangstellung des Bischofs von Rom erkläre sich durch das „Fundament der Apostel". Rom

sei die „Kirche der Apostel Petrus und Paulus". „Bezugspunkt und das Einheitszentrum aller Kirche" sei Rom, weil in ihr in besonderer Weise „die apostolische Überlieferung" bewahrt sei. In einem zweiten Teil sprechen die Bischöfe die *Bedeutung der Papstreise* an. Wenn der Papst eine Ortskirche besuche, dann bringe er „die Weite der Weltkirche" mit. Sein Besuch der Kirche der Schweiz stelle eine Einladung dar, „Geist und Herz weit zu öffnen für die Anliegen der Weltkirche, als deren Sprecher der Papst zu uns kommt". Indem man ihn empfange, erneuere man seine Verbundenheit mit den vielen Ortskirchen. Dies sei für die Kirche in der Schweiz besonders wichtig, da sie sich als kleine Kirche immer wieder in der Gefahr befinde, die eigenen „Sorgen und Anliegen in den Mittelpunkt zu stellen". Zum Stichwort „Glaubensspaltung" weisen die Bischöfe darauf hin, daß der Papst sich dieser Last der Vergangenheit bewußt sei. Angesichts der sich in der Kirche ausbreitenden „Mutlosigkeit und Resignation" unterstreichen die Bischöfe, daß der Papst dazu einladen wolle, den Glauben zu erneuern. Auffallend deutlich gehen die Bischöfe auf Befürchtungen ein, die innerkirchlich auch im Zusammenhang mit dem Papstbesuch geäußert werden: „Wir wissen, daß manche unter Euch befürchten, die Kirche könne wieder enger werden, der Aufbruch des Konzils würde gebremst oder gar gestoppt werden. In dieser Hinsicht wird von einigen mit Kritik am Papst nicht gespart. Wir möchten daher gerade die Besorgten unter Euch einladen, nicht bei Ängsten und Befürchtungen stehenzubleiben." Der Papst komme, um Ermutigung zu bringen.

Die Möglichkeit einer kirchlichen Trauung für Geschiedene ist in der Kirche von England nach wie vor umstritten. Das zeigte sich auf der letzten Tagung der Generalsynode Ende Februar. Die Frage mußte von der Synode erneut beraten werden, nachdem eine im Juli 1983 verabschiedete Prozedur für die Zulassung Geschiedener zur kirchlichen Trauung auf breiten Widerstand gestoßen war. Die große Mehrheit der Diözesansynoden hatte sich *gegen* die Regelung ausgesprochen, der man vor allem ihre mangelnde Praktikabilität vorwarf. Schließlich beschlossen die Bischöfe am 31. Januar, die Regelung wieder fallenzulassen. Nach einer heftigen Debatte, bei der wiederum grundsätzliche Gegner und Befürworter einer kirchlichen Trauung Geschiedener zu Wort kamen, verabschiedete die Generalsynode jetzt *Leitlinien für eine neue Regelung,* auf deren Grundlage die Bischöfe bis zur nächsten Sitzung im Juli detaillierte Vorschläge ausarbeiten sollen. Demnach soll die Entscheidung über die Zulassung Geschiedener zur kirchlichen Trauung beim Bischof liegen, der sich mit dem Gemeindepfarrer beraten soll. In bestimmten Fällen kann der Bischof ein spezielles diözesanes Beratungsorgan heranziehen, an das sich auch die betroffenen Eheleute und der Ortspfarrer wenden können. Die zu erarbeitenden Regelungen sollen stärker pastoral orientiert sein und Richtlinien enthalten, an denen sich Pfarrer, Bischöfe und Beratungsorgane bei der Entscheidung über den Einzelfall orientieren können. Bei der Abstimmung ergaben sich bei Klerus und Laien etwa je ein Drittel Gegenstimmen; sieben von 42 Bischöfen stimmten ebenfalls gegen die Vorlage. In der Debatte hatte Erzbischof *Robert Runcie* ausgeführt, es sei von Bibel, Theologie und christlicher Tradition her nicht unzulässig, die anspruchsvolle Lehre über die Ehe als lebenslange Gemeinschaft mit vertrauensvoller Großmut denen gegenüber zu verbinden, deren Ehe völlig zerbrochen sei. Ähnlich hatte sich Runcie schon 1981 geäußert, als in der Generalsynode der Grundsatzbeschluß gefaßt wurde, unter bestimmten Bedingungen die kirchliche Wiederverheiratung Geschiedener zuzulassen (vgl. HK, August 1981, S. 427).

Die Weigerung des chilenischen Präsidenten, General Augusto Pinochet, vier in die Apostolische Nuntiatur von Santiago geflüchtete Linksrevolutionäre ausreisen zu lassen, hat zu einem Tiefpunkt in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Chile geführt. Inzwischen scheint sich ein Einlenken der Regierung abzuzeichnen. Eine von der Regierung eingesetze Sonderkommission prüft, wie General Pinochet Mitte März bekanntgab, „die juristischen, politischen und diplomatischen Aspekte gründlich". Er werde die Bitte Papst Johannes Pauls II., ihnen das Verlassen des Landes zu gewähren, in seine Überlegungen einbeziehen. Die vier am 16. Januar bewaffnet in die Nuntiatur eingedrungenen Chilenen sind Mitglieder der verbotenen Untergrundorganisation MIR (Movimiento Izquierdista Revolucionario) und werden beschuldigt, an der Ermordung des Militärgouverneurs von Santiago, General *Carlos Urzua,* im August vergangenen Jahres beteiligt gewesen zu sein. Mitte Februar schickte der Papst einen Sonderbotschafter, *Claudio Gelli,* nach Chile, dem gegenüber Pinochet offenbar eine harte Linie vertrat. Der Apostolische Nuntius in Chile, Erzbischof *Angelo Sodano,* bezichtigte daraufhin die Regierung „mangelnder Hochachtung vor Johannes Paul II." Ein Sprecher der Nuntiatur erklärte, Chile besitze „keinerlei Verfügungsgewalt über die vier Oppositionellen mehr". Die Regierung Ekuadors hatte sich bereits Anfang Februar bereit erklärt, die Flüchtlinge vorübergehend aufzunehmen.
Öffentliche Kritik an der katholischen Kirche des Landes äußerte General Pinochet auch, als sich bei einer regierungsfeindlichen Demonstration in der südchilenischen Stadt Punta Arenas aus Anlaß einer Militärparade, bei der Pinochet anwesend war, die von Sicherheitskräften verfolgten Demonstranten in eine Kirche flüchteten und dort Schutz fanden. Die Kirche wies den Vorwurf, die Demonstration organisiert zu haben, zurück. Erzbischof *Juan Francisco Fresno* von Santiago bedauerte den Ausbruch der Gewalttätigkeiten, die aber eine Folge des Eingreifens der Polizei gewesen seien. Anfang März warfen Unbekannte eine Brandbombe auf das Haus des Erzbischofs. Die Wände wurden mit Aufschriften wie „Schluß mit dem Marxismus in der Kirche" besprüht.

Die Bischöfe Venezuelas haben eine Botschaft an die Bevölkerung des Landes gerichtet. Die Botschaft mit dem Titel „Die Ungerechtigkeiten müssen überwunden werden" entstand als Ergebnis einer Vollversammlung, auf der sich die Bischöfe mit der Situation des Landes beschäftigen, in dem am 2. Februar der neue Staatspräsident *Jaime Lusinchi* sein Amt angetreten hat. Im Rückblick auf den Präsidentschaftswahlkampf heben die Bischöfe die Zeichen für die Wertschätzung des demokratischen Systems hervor, die sich dabei gezeigt hätten, beklagen aber gleichzeitig die Länge des Wahlkampfs und die damit verbundene Verschwendung von Geldern. Die politischen Parteien werden dazu aufgefordert, ihre Wahlkampfmethoden zu überprüfen, um das Land von einem Klima permanenter Unruhe und Aggressivität zu befreien. Es brauche in Venezuela eine *moralische Erneuerung.* Das Land verfüge über genügend Ressourcen, um ein dynamisches Gleichgewicht zu erreichen, das die Überwindung sozialer Ungerechtigkeit ermögliche. Bei der Krise des Landes handle es sich letztlich aber um eine moralische Krise. In den siebziger Jahren seien die Korruption in der Verwaltung und die Kriminalität gewaltig angestiegen. Dem müsse eine moralische Abwehrfront entgegengesetzt werden. Es brauche, so die Botschaft der Bischöfe, den Respekt vor dem Wert jeder menschlichen Person, die Achtung gegenüber dem Leben und der persönlichen Integrität. Die politisch und wirtschaftlich Verantwortlichen wie die Gewerkschaften sollten dem Land ein deutliches Beispiel einer

ehrlichen Verwaltung und einer dem Gemeinwohl verpflichteten uneigennützigen Arbeit geben. Die durch die schwierige wirtschaftliche Lage unvermeidlich gewordenen Opfer dürften nicht allein den Armen aufgebürdet werden. Die Bischöfe kündigen eine landesweite *Kampagne zur Evangelisierung* an, die durch Bekehrung und innere Erneuerung zur Bewältigung der Krise beitragen soll.

Die Verhandlungen zwischen der französischen Regierung und den Privatschulen sind beendet. Erziehungsminister *Alain Savary* gab am 16. März seine Vorschläge zur Reform des Schulwesens bekannt. Im April soll der entsprechende Gesetzentwurf dem Ministerrat vorgelegt werden, so daß ihn die Nationalversammlung noch in ihrer Frühjahrssession beraten wird. Veränderungen wird es danach vor allem in den bereits in der Diskussion wiederholt genannten Punkten geben, und zwar in bezug auf die *Einrichtung und Auflösung von Schulklassen,* bei der *Finanzierung* durch den Staat und die Gebietskörperschaften, der *Dezentralisierung* des Schulwesens sowie den *Status der Lehrer.* Den von Savary gemachten Vorschlägen ist deutlich ihr Kompromiß-Charakter anzumerken. In einer Erklärung betonte Savary, daß er die Vorschläge „im vollen Respekt vor der Unterrichtsfreiheit mache, vor der Freiheit der Wahl der Eltern". Niemand könne darin jedoch alles finden, was er erwartet habe, aber jeder solle begreifen, daß die Vorschläge von Vernunft bestimmt seien. Von seiten des katholischen Schulwesens hieß es, daß vor allem in bezug auf den Status der Lehrer Uneinigkeit bestehe. Von Befürwortern eines ‚vereinigten' Schulwesens war schon vor Bekanntwerden der Vorschläge angekündigt worden, man werde jede Maßnahme bekämpfen, die auf einen Erhalt des dualen Schulsystems hinauslaufe. Zu einer eindrucksvollen Demonstration gegen die Pläne der Regierung war es am 4. März in Versailles gekommen. 800 000 Menschen versammelten sich zu einer Großkundgebung, die den Höhepunkt einer Reihe von Demonstrationen in verschiedenen Teilen Frankreichs bildete (vgl. HK, März 1984, S. 106–107). Es handelte sich um die größte öffentliche Kundgebung seit dem Mai 1968.

Bücher

CLAUDE GEFFRÉ (Hrsg.). **Théologie et choc des cultures.** Colloque de l'Institut catholique de Paris. Les Éditions du Cerf, Paris 1984. 192 S. FF 55.-.

Dieser neue Band in der verdienstvollen Reihe „Cogitatio Fidei" enthält die Referate und Diskussionsprotokolle eines theologischen Kolloquiums, das Anfang 1982 im Pariser „Institut catholique" stattfand. Man hatte sich einem Thema gestellt, das für die Zukunft von Theologie und Kirche von großer Bedeutung ist: dem Strukturwandel der Theologie angesichts der gegenwärtigen kulturellen, religiösen und sozialen Herausforderungen. Das Interessante an der Art und Weise, in der dieses immense Thema in Paris angegangen wurde, ist darin zu sehen, daß hier die verschiedenen großen Problemfelder miteinander behandelt werden: In dem Band geht es gleichermaßen um die Konfrontation von Christentum und Theologie mit den außereuropäischen Kulturen wie um die Herausforderung durch die wissenschaftlich-technische Weltzivilisation, der sich kein Teil der Erde entziehen kann. Schließlich wird auch die Frage nach dem Universalitätsanspruch der christlichen Offenbarung angesichts dieses mehrfachen „Schocks" gestellt.
So plädiert etwa der afrikanische Theologe *Jean-Marc Ela* vehement für eine afrikanische Theologie, die sich nicht auf die Inkulturation im Sinne einer Neuinterpretation des Christentums auf dem Hintergrund traditioneller Kultur und Religion beschränkt, sondern gleichzeitig als wirkliche Theologie des Volkes in den sozialen Konflikten Partei ergreift. Interesse verdienen auch die Ausführungen von *Pierre Eyt* zum Verhältnis von „Universel rationnel" und „Universel catholique". Eyt führt aus, daß man das Universale am Christentum nicht a priori postulieren könne, da es auf eine Vielzahl von Eigenarten, Differenzen und Diskontinuitäten gegründet sei. Da es in der einmaligen und besonderen Geschichte Jesu von Nazareth verankert sei, könne das Christentum nicht als unbestimmte offene, leere und neutrale Universalität gedeutet werden. In seinen Schlußbemerkungen weist *Claude Geffré* mit Recht darauf hin, daß die Antwort auf die Herausforderung durch die verschiedenen Kulturen wie durch die Moderne nicht die Erarbeitung einer monolithischen und einheitlichen Theologie sein könne. *U. R.*

ELISABETH GÖSSMANN, **Die streitbaren Schwestern.** Was will die feministische Theologie? Herderbücherei Band 879, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981. 6,90 DM.

An Entwürfen einer feministischen Theologie – gerade auch im katholischen Raum – herrscht kein Überfluß. Der Bedarf scheint das Angebot allemal zu übersteigen. Vor allem wenn man mehr erwartet als Bekenntnis und Erfahrungsbericht, so wichtig auch solche Literatur vor allem zu Anfang dieses jungen Theologieablegers war, ist das Angebot nicht übermäßig groß. Die Autorin gibt einen informativen Überblick über die verschiedenen Bereiche der – wie sie feministische Theologie übersetzt – theologischen Frauenforschung. Sie zeigt den Zusammenhang feministischer Theologie mit den verschiedenen klassischen theologischen Teildisziplinen auf (1. Kap.) sowie die vielfältige Berührung dieses Themas mit Forschungen in der Religionsgeschichte und Kulturanthropologie (2. Kap.). Sie referiert den Weg einer feministisch-theologischen Exegese und Bibelforschung (3. Kap.) und Ergebnisse der historischen Frauenforschung im theologischen Bereich in bezug auf Kirchenväter (4. Kap.), Scholastik (5. Kap.) und frühe Neuzeit (6. Kap.). In einem abschließenden Abschnitt skizziert sie aktuelle Fragen der feministischen Theologie wie Mariologie, Ämtertheologie, Stellung der Frau in Ehe, Familie und Beruf sowie die Haltung der feministischen Theologie angesichts der Friedens- und Ökologiediskussion. Feministische Theologie wird hier im Kontext der allgemeinen theologischen Fragestellungen vorgestellt. Dadurch vermeidet die Autorin die nicht immer von der Hand zu weisende Gefahr der Gettoisierung der Frauenforschung. Feministische Theologie, wie sie sich hier präsentiert, versteht sich nicht als Selbstzweck, sondern soll sich eines Tages „trotz ihrer vielleicht noch lange notwendigen gesellschaftskritischen Aufgabe ... selbst überflüssig machen". Sie sei keine „eigene theologische Disziplin neben anderen", sondern gehöre in alle bestehenden hinein. Der unpolemische Ton, das kritische Verhältnis zu Positionen und Erscheinungen in Feminismus und Frauenforschung sollte auch Gegnern dieser Art theologischer Forschung deutlich machen, daß Fragen wie diese durchaus nicht nur exotische Themen von Außenseitern darstellen. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

FRANKEMÖLLE, HUBERT. **Juden und Christen nach Paulus.** Israel als Volk Gottes und das Selbstverständnis der christlichen Kirche. In: Theologie und Glaube Jhg. 74 Heft 1 (1984) S. 59–80.

Das jüdisch-christliche Gespräch muß immer wieder auf Paulus zurückgreifen, nicht zuletzt auf seine Überlegungen zur Rolle Israels in der Heilsgeschichte in Röm 9–11. Frankemölle weist darauf hin, daß Paulus jüdische Theologumena zwar vom eigenen Christusglauben her reflektiere, daß für ihn ein Gespräch zwischen Judentum und Christentum als zwei verschiedenen Religionen nicht denkbar gewesen wäre. Er macht auf die Entwicklung aufmerksam, die bei Paulus stattgefunden hat: Während der Apostel in 1 Thess und Gal gegen das zeitgenössische Judentum polemisiert, wird für ihn im Römerbrief aufgrund der Erfahrung, daß sich die Mehrzahl der Juden dem Evangelium verweigert, die Frage nach dem Heil für Israel neu bedrängend. Er beantwortet sie mit dem Hinweis auf das Geheimnis der künftigen Erlösung Israels. Im Blick auf Paulus könne es im gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialog keine Revision des christologischen Inhalts des Evangeliums geben. Vielmehr sei im Sinn des Paulus vom genuin christlichen Glauben kein Jota wegzustreichen.

JÜNGLING, HANS-WINFRIED. **„Auge für Auge, Zahn für Zahn".** In: Theologie und Philosophie Jhg. 59 Heft 1 (1984) S. 1–38.

Der Beitrag fragt unter Berücksichtigung von Vergleichsmaterial aus dem mesopotamischen Bereich nach Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformeln, die den Christen vor allen aus den Antithesen der Bergpredigt geläufig sind. Die genaue literarkritische Untersuchung der drei einschlägigen alttestamentlichen Stellen (Ex 21,23b–25, Lev 24,18–20 und Dtn 19,21) führt zu dem Ergebnis, daß sich nur für Lev 24,19–20 ein eindeutiger Befund ausmachen läßt: Die elliptische Fügung „Bruch für Bruch, Auge für Auge, Zahn für Zahn" sage an dieser Stelle Talion aus. Da aber im AT Gesetze wie die Vorschriften des Kodex Hammurapi fehlten, die Talion in einem vollständigen Satz als Sanktion bestimmten, sei Vorsicht geboten, bei den alttestamentlichen Formulierungen „Auge für Auge" ... sofort an Talion, also an die Wiedervergeltung eines empfangenen Schadens am Körper des anderen, zu denken. Jüngling kommt zu dem Schluß, Talion sei in Israel lange Zeit nicht üblich gewesen, bis sie zu einem späten Zeitpunkt in der Geschichte durch das Heiligkeitsgesetz urgiert worden sei. Im übrigen sei auch keine bündige Antwort auf die Frage möglich, ob Talion in der zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Zeit praktiziert worden sei.

Kultur und Gesellschaft

HERVIEU-LEGER, DANIELE. **Les sociologues et le christianisme.** In: Projet (März 1984) S. 331–347.

Religion und Moderne – das Verhältnis dieser beiden Größen verfolgt die Autorin vor dem Hintergrund religionssoziologischer Forschung bis zum jüngsten Wiedererwachen von Religiosität. Das „Ende der Religion"; Rückgang des Gottesdienstbesuches als Indikator einer sich verringernden Religiosität; Säkularisationsdebatte; nicht-institutionalisierte Religion; Liturgiereform und Volksreligiosität; Politik und Psychoanalyse als strukturelle Ersatzformen von Religion; wirtschaftliche Krise und ihre Auswirkungen auf die Religion – das sind Stationen der Entwicklung von Religion, in denen die Autorin Religion und Religionssoziologie miteinander konfrontiert. Zur neuesten Entwicklung meint sie: Der Erfolg der Sekten, das Entstehen von gefühlsbetonten Strömungen eines charismatischen Typs in den Kirchen selbst, die Bedeutung fundamentalistischer Strömungen, das alles rücke die Analyse des religiösen Bereiches wieder in das Zentrum soziologischer Forschung. Die Religion höre nicht auf, ein Reservoir an Sinn darzustellen.

LEONHARDT, HOLM A. **Legitimation und Zukunft des Europäischen Parlaments.** In: Universitas Jhg. 39 Heft 3 (März 1984) S. 247–256.

Im Vorfeld der im Juni dieses Jahres stattfindenden Wahlen zum Europäischen Parlament kommt wieder neu die Frage nach dessen Kompetenz und Zukunft auf. Der Autor zieht eine Bilanz der ersten Legislaturperiode eines direkt gewählten Europäischen Parlaments. Dessen Erfolglosigkeit begründet er mit seinem bitteren Mangel an realpolitischem Gewicht". Wo nur diskutiert und gefordert, wo nur wenig inhaltlich gestaltet werden könne, „da gerät Politik in den Ruch von Sandkastenaktivismus und Unverantwortlichkeit". Aus einer Machtlosigkeit heraus zu Machtgewinn kommen – darin sieht der Autor die Problematik, der sich das EG-Parlament zu stellen habe. Stellung und Rechte des Europäischen Parlaments werden in Zukunft eher stagnieren und zugleich umstritten bleiben: Für ein föderalistisches EG-Bild sei das Parlament zu schwach, für ein konföderales bereits zu stark. Durch Frankreich und Großbritannien dominiere die konföderalistisch orientierte Staatengruppe klar.

Kirche und Ökumene

CALVES, JEAN-YVES. **La liberté réligieuse dépend de chacun de nous.** In: Etudes (März 1984) S. 391–403.

Beim Stichwort „Religionsfreiheit" ist man gewohnt, an die kommunistisch regierten Staaten des Ostblocks, die Länder der Dritten Welt zu denken. Daß Religionsfreiheit jedoch weit über den Bereich dieser Länder hinaus eine durchaus umstrittene und nicht einfachhin verwirklichte Größe darstellt, darauf macht dieser Beitrag aufmerksam. Im Zusammenhang mit dem Streit um die katholischen Privatschulen in Frankreich hat eine Diskussion eingesetzt über die Beziehungen von Staat und Kirche im konfessionell neutralen Staat. Wie weit kann ein Staat bei der Förderung konfessioneller Initiativen gehen, ohne seine Neutralität den Religionsgemeinschaften gegenüber zu verletzen? Wie weit muß er gehen, will er nicht echten Pluralismus verhindern? Der Autor stellt fest: „Es gibt eine Neutralität, die sich nicht mehr wirklich neutral verhält." Angesichts eines insgesamt expandierenden öffentlichen Sektors, angesichts einer staatlichen Macht, die mehr und mehr in verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen interveniere, könne es nicht darum gehen, die Religion aus alledem herauszuhalten.

ROOS, LOTHAR. **Theologie und Ethik der Arbeit.** In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio", Jhg. 13 Heft 2 (März 1984) S. 97–115.

In seinen Überlegungen stützt sich Roos vor allem auf die Enzyklika „Laborem exercens" Johannes Pauls II., die entgegen einigen voreiligen Urteilen eine „höchst interessante Langzeitwirkung" erziele. Als Grundaussagen einer theologischen Ethik der Arbeit nennt er die Ambivalenz der Arbeit als „bonum arduum", die Einbindung der Arbeit in die Gottebenbildlichkeit des Menschen und die Aufmerksamkeit für die Gefahr der Sünde des Menschen im Vollzug seiner Arbeit. Zustimmend führt er die Überlegungen des Papstes zu einer „Spiritualität der Arbeit" an. Die Brücke von einer theologischen Ethik der Arbeit zu sozialethisch verantworteten Konsequenzen im Bereich der Gesinnungen und Strukturen verlange eine genaue Analyse der Gegenwartssituation. Als Grundpfeiler einer Verbindung zwischen Theologie und Ethik der Arbeit führt Roos die Überbietung von Gerechtigkeit durch Liebe und den integralen Humanismus als Frucht des Evangeliums an. Konkrete ethische Konsequenzen daraus seien ein anderer Maßstab des Fortschritts, die Annahme, daß Liebe Konflikte eingrenzen und überwinden könne, und der Zusammenhang von Personalität und Partizipation im Arbeitsleben.

Notizen

Bei einem *Besuch in Bari* Ende Februar wandte sich *Johannes Paul II.* an die Katholiken in der benachbarten Volksrepublik *Albanien:* Er denke von Bari aus an die Brüder und Schwestern in Albanien, die ihren Glauben nicht öffentlich bekunden dürften und damit eines grundlegenden Menschenrechts entbehren müßten. Unmittelbar danach wies die albanische Parteizeitung „Zeri i popullit" in einem Kommentar die Forderung des Papstes nach Religionsfreiheit scharf zurück. Die Papstansprache gehöre in eine anti-albanische Kampagne, die vom Dreieck Belgrad-Athen-Vatikanstadt mit Unterstützung des CIA gesteuert werde.

Der *500. Todestag des hl. Kasimir,* des Patrons von Litauen, wurde am 4. März in Rom, in Krakau und in Wilna festlich begangen, in Rom in Form eines päpstlichen Gottesdienstes, bei dem Johannes Paul II. in seiner Predigt der litauischen Katholiken gedachte. Daran teilnehmen konnten aber nur mehrere Gruppen von Litauern im Exil, aus Litauen selbst kamen, weil die sowjetischen Behörden ihnen die Ausreise verweigerten, weder Bischöfe noch einfache Gläubige.

Nach knapp achtjährigem Aufenthalt in Deutschland tritt der Päpstliche Nuntius in Bonn, Erzbischof *Guido Del Mestri* in den Ruhestand. Del Mestri kündigte seinen Rücktritt aus Anlaß der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz selbst an. Er teilte zugleich mit, daß der Papst sein Gesuch angenommen, er aber noch bis zur Ernennung eines Nachfolgers im Amt bleibe. Erzbischof Del Mestri ist 73. In seine Amtszeit fielen der Besuch des Papstes 1980 und zahlreiche Bischofsernennungen.

Mitte März gab der Präsident des Päpstlichen Rates „Cor Unum", Kardinal *Bernardin Gantin,* die Gründung einer *„Stiftung Johannes Paul II. für die Sahel-Zone"* bekannt. Den Grundstock der Stiftung bilden die Spendengelder, die von den deutschen Katholiken anläßlich des Papstbesuchs im November 1980 zur Verfügung gestellt wurden. Erst ein Drittel der damals gespendeten 30 Millionen DM wurde inzwischen für Entwicklungsprojekte in der Sahelzone investiert. Als typisches Merkmal der neuen Stiftung nannte Gantin die Verantwortlichkeit der Ortskirchen für Auswahl und Ausführung der Programme. Gerade wegen der Abstimmung mit den Kirchen in Afrika seien viele Vorüberlegungen und Vorgespräche notwendig gewesen, die die Gründung der Stiftung verzögert hätten. Die Stiftung beabsichtige nicht isoliert, sondern in Zusammenarbeit mit internationalen und einheimischen Hilfsorganisationen in der Sahel-Zone zu wirken.

Zum neuen Präsidenten der Katholischen Universität Eichstätt wurde der Münchner Politologe *Nikolaus Lobkowicz* gewählt. Die Wahl war nach dem Rücktritt von Prof. *Rudolf Mosis* vom Amt des Präsidenten notwendig geworden; Mosis hatte als Grund für seine Demission Schwierigkeiten mit den kirchlichen Aufsichtsgremien angegeben (vgl. HK, November 1983, S. 536). In einem Interview der KNA nannte der neue Präsident als Aufgabe der katholischen Universität, die Kirche im Bereich von Wissenschaft und Bildung präsent zu machen. Demgegenüber sei die Autonomie höchstens ein Mittel. Eichstätt müsse zweierlei bieten, um attraktiver zu werden: Studiengänge, die aufgrund ihrer Einmaligkeit für Absolventen zukunftsträchtig seien, und eine Bildungsvermittlung, die die Universität für Abiturienten anziehend mache, die etwas für ihr „intelligentes Katholischsein" tun wollten.

Die Leitung der *bremischen Landeskirche* hat den Beschluß gefaßt, daß Theologiestudenten künftig erst *nach Ableistung des Wehr- oder Ersatzdienstes* in die Studentenliste der Bremischen Evangelischen Kirche aufgenommen werden. Weibliche Bewerber haben in Zukunft ein Diakonisches oder Soziales Jahr nachzuweisen. Die bremische Kirche ist bisher die einzige evangelische Landeskirche in der Bundesrepublik, die diese Forderung an ihre Studenten richtet. Nach Angaben des Sprechers der Landeskirche sei für den Beschluß nicht zuletzt die Auffassung wesentlich gewesen, daß angehende Theologen zwischen Schule und Studium in einem anderen Umfeld den Umgang mit den Menschen lernen sollten. Der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Eduard Lohse,* hat die Entscheidung der bremischen Kirche kritisiert.

Ihm in einem Gespräch mit der brasilianischen Zeitung „O Estado de São Paulo" unterstellte *kritische Interview-Äußerungen über Solidarność* und *Lech Walesa* wurden vom polnischen Primas, Kardinal *Józef Glemp,* entschieden dementiert. Nach Rückkehr von einer längeren Reise durch Brasilien und Argentinien erklärte der Kardinal in Rom, er habe „kein Interview über Solidarność gegeben". In einem Interview mit der „Zeit" kommentierte er den Vorgang allerdings verhaltener: „In der Überschrift einer Zeitung hieß es: ‚Glemp kritisiert Walesa', und im Text dann: ‚Glemp rühmt Walesa'. Meine Haltung zur Solidarność hat sich nicht geändert."

Kurz vor Beginn der zweiten libanesischen Versöhnungskonferenz in Lausanne weilte eine *päpstliche Delegation* unter Leitung von Erzbischof *Mario Brini* zu Gesprächen über den Libanon in Beirut und Damaskus. Sie überbrachte persönliche Botschaften des Papstes an die Staatspräsidenten *Gemayel* und *Assad.* Der Papst sprach darin die Hoffnung aus, den Libanon wieder möglichst bald frei und souverän zu sehen. Brini zeigte sich nach der Unterredung mit Assad verhalten zuversichtlich. Die Papstbotschaft sei vom Präsidenten mit Zustimmung aufgenommen worden.

Die amerikanische Ordensschwester *Arlene Violet* verließ ihren Orden, um für das Amt des Generalstaatsanwalts im Bundesstaat Rhode Island kandidieren zu können. Der zuständige Bischof von Providence, *Louis E. Gelineau,* hatte ihr zuvor die Erlaubnis für die Kandidatur verweigert und sich dabei auf die päpstlichen Richtlinien berufen, nach denen Priester und Ordensleute keine öffentlichen Ämter bekleiden dürfen.

Der Sekretär der Bischofskonferenz des südlichen Afrika, der Schwarzafrikaner *Smangaliso Mkhatshwa,* der Ende Oktober vorigen Jahres nach einem Gottesdienst verhaftet und unter Anklage gestellt wurde, ist von einem Gericht in Zwelitia (Ciskei) *freigesprochen* worden. Die Staatsanwaltschaft hatte Anklage wegen „Anstiftung zu Aufruhr" und „Terrorismus" erhoben. Während der Verhandlung nahm der Fahrer des Geistlichen eine diesen belastende Aussage mit der Erklärung zurück, er sei zu der Aussage durch Folter gezwungen worden. Die Anklage, die sich in Wirklichkeit auf Antiapartheidäußerungen Mkhatshwas bezog, der als strikter Apartheidgegner bekannt ist, wurde vom Richter mit der Begründung zurückgewiesen, die Ciskei kenne als unabhängiges Homeland keine Apartheid. Die Kritik könne sich nur auf Südafrika bezogen haben. Solche Kritik sei in der Ciskei nicht strafbar.

Der *Chinesische Christenrat* (Volksrepublik China) hat nach einer Meldung der Lutherischen Welt-Information einen fünfzigseitigen *Katechismus* herausgegeben. Seit seinem Erscheinen im September 1983 wurden bereits 200 000 Exemplare des Katechismus verkauft. Der Katechismus handelt in sieben Kapiteln von der Bibel, Gott, Jesus Christus, dem Heiligen Geist, dem Heil, der Kirche und vom christlichen Leben. Im Anhang sind Grundtexte des christlichen Glaubens wie das Vaterunser, die zehn Gebote und die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse abgedruckt. Im Abschnitt über das Verhältnis der Kirche in China zu den Kirchen in den anderen Ländern heißt es, alle Kirchen der Welt gehörten dem Leib Christi an, alle seien autonom und in ihren Beziehungen gebe es keine Herren und keine Knechte.

Beilagenhinweis: *Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Universitätsverlags Anton Pustet, Salzburg, bei.*

Herder Korrespondenz

Heft 5
38. Jahrgang
Mai 1984

Man hat heute manchmal den Eindruck, daß Menschen sehr oft unglücklich werden, weil sie um jeden Preis glücklich werden wollen.

Karl Rahner

Selbstverwirklichung

Wörter sind keine sehr selbständigen Gebilde. Sie müssen es sich gefallen lassen, nicht nach eigenem Recht, sondern nach Belieben und je nach Geschick und Absicht, richtig oder falsch, ehrlich oder unehrlich gebraucht oder auch schlicht mißbraucht zu werden. Ein Vorteil für sie: das macht sie zu dynamischen Größen. Als solche haben sie ihre *Konjunkturen* und machen ihre *Karrieren.* Nicht alle und nicht jedwedes und nicht zu jeder Zeit, aber immer wieder einige.

Wörter mit Karrieren

Oft sind es Neuschöpfungen, noch häufiger werden selbstverständlich verwendete Ausdrücke nicht mehr selbstverständlich gebraucht, sondern erhalten eine fülligere, auf jeden Fall intensivere Bedeutung. „Echt", das in fast keinem Satz – soweit es überhaupt Sätze sind – der gegenwärtig Siebzehnjährigen fehlt, aber auch noch bei Älteren vorkommt, hat, man merkt es schon an Klang und Betonung, eine Bedeutungsintensivität, aber auch eine Variationsbreite von Bedeutungen erhalten, die es früher einmal nicht hatte. Es heißt nicht einfach: das Bild ist echt, oder: hier handelt es sich um ein unechtes Problem, sondern man fragt: „echt?" oder antwortet: „echt gut". Man spricht es so aus, als ob man sich erst vergewissern wollte/müßte, es mit etwas Wirklichem zu tun zu haben und nicht einem Phantom nachzulaufen. Vielleicht meldet sich in ihm ein jugendliches Gespür dafür, daß unser Dasein mit Shows und Stars und Tingeltangel und Täuschungen angefüllt ist, also an der Unechtheit der Verhältnisse besonders leidet.

Doch während in diesem Falle die Konjunktur dauerhaft, die Karriere aber bescheiden ist – es fließt so nebenbei in das Reden ein, und niemand macht sich Gedanken darüber –, ist es in anderen Fällen anders: die Karriere ist markanter, das Ergebnis gewissermaßen *kulturprägend.*
Der „Dialog" ist so ein Wort. Lange genügte uns das „Gespräch" und wenn es unbedingt feierlicher, aber gesprächsärmer, weil protokollarischer zugehen mußte, der „Gedankenaustausch". Seitdem der Pluralismus der Gesinnungen und Anschauungen markanter geworden ist, und nicht nur Interessengegensätze, sondern Weltanschauungen und Religionen sich in den gleichen Räumen stoßen, ist der „Dialog", wie gedanken- und gesprächsarm auch immer, nicht mehr totzukriegen. Zeitbetrachter haben es besonders schwer, ihm zu entgehen, man muß schon verdammt aufpassen, daß er einem nicht in jedem zweiten Satz in die Feder rutscht; soll es inzwischen doch schon Eheleute geben, die nicht mehr miteinander sprechen, sondern „dialogisieren", obwohl selbst für die Wiederannäherung der Kirchen und für die Ost-West-Entspannung das simpelste Gespräch förderlicher wäre und Dialoge oft nur die organisierte Unmöglichkeit sind, tatsächlich miteinander zu reden.

Fast eine Art Hoffnungsträger

Die „Selbstverwirklichung" gehört auch zu dieser Kategorie von Wörtern. Sie ist sogar extrem beispielhaft. Nicht nur, weil das Wort mit besonderer Überzeugung ausgesprochen wird und deshalb auch immens konfliktträchtig ist, sondern weil sich in ihm nicht nur Jargon, sondern Hoffnung und noch mehr: schlicht das *menschliche Selbst* artikuliert. Verstand und Herz, Triebe und Interessen, Theologen würden sagen Konkupiszenz, Wille und Vorstellung, Glück und Enttäuschung, all das hat damit zu tun, ist in Reflexion und Vollzug der Selbstverwirklichung hineinvermischt. Während der Dialog, wie die nicht minder laufbahnerfolgreiche „Kommunikation" dem zwischenmenschlichen, exakter dem gesellschaftlichen Bereich zugehört, wo notfalls Konventionen helfen, geht es bei der Selbstverwirklichung ums Personale, pardon ums Persönliche, im Grenzfall sogar um Sein oder Nichtsein. Kein Wunder also, daß ihr an Bedeutungsschwere, aber auch an Doppelzüngigkeiten, an Unter- und Obertönen, an offenkundigen Ambivalenzen und hinterhältigen Mehrdeutigkeiten, jedenfalls gegenwärtig, *kein anderes Wort* gleichkommt. Es geht ja – programmatisch – um *Existenz:* eben um Selbstverwirklichung und insofern fast um eine Art Hoffnungsträger.

Zunächst aber: die Karriere stimmt. Das Wort hat zwar erst auf dem *Umweg über die Psychologie* die Alltagssprache erobert. (Dort wird es, auch als Synonym für Selbstaktualisierung verwendet, als Ausdruck therapeutischen Bemühens verstanden, durch Umwelt und Eigenleben Entfremdetes oder Regrediertes wieder zu sich selbst zu bringen und die Kräfte der Selbstentfaltung zu stärken.)

Inzwischen aber hat es in allen Sozialschichten Heimrecht und auf alle Lebens- und Handlungsbereiche abgefärbt. Auf Ehe und Familie ohnehin: partnerschaftlich entspannt hier, konfliktiv dort, bei Durchschnittsmenschen wohl meist aus beiden vermischt; auf die Pädagogik selbstverständlich auch; nicht neutrale „Sozialisation" oder eine überproblematisierte soziale Integration, sondern Hilfe zur Selbstverwirklichung soll Ziel der Erziehung sein; auf die Arbeitswelt wenigstens über den Arbeitsstil (mehr Flexibilität, auch im Wechsel von Urlaubs- und Arbeitszeit, soll der Selbstverwirklichung – in Form von Freiheitsgewinn – dienlicher sein) und zunächst auch über eine nur scheinbar ganz unzeitgemäße Aufwertung der Berufsarbeit. Die *Politik* kann daran nicht mehr vorbeigehen; die jüngsten Parteiprogramme und deshalb besonders das der Christdemokraten hatten dies zu berücksichtigen. Die Grünen sind, da jung und fraulich, von vorneherein als Selbstverwirklichungspartei angetreten. Die *Kirche* hat längst – wenigstens in ihrer Frauenarbeit – angefangen, darüber nachzudenken. Und soweit sie es bisher nicht getan hat, wird sie es demnächst auf dem 88. Katholikentag in München durch ein Referat aus prominentem Munde („Was heißt Selbstverwirklichung christlich?") nachholen.

Gründe, die durch und durch begreiflich sind

Die Herkunft des Wortes ist nicht sehr klar. Einem wortgeschichtlich Unversierten fällt es jedenfalls schwer, sich darüber Klarheit zu verschaffen. Sicher gab es schon in der deutschen Mystik ähnliche Sprachprägungen. Nach dem Großen Sprachduden handelt es sich, obwohl so deutsch nach Form und Gehalt wie ein Wort nur sein kann, um ein recht junges Lehnwort aus dem Englischen. Die Wurzel „Selbst" soll allerdings schon im 18. Jahrhundert über pietistische Kreise Eingang ins Deutsche gefunden haben: mit büßerischen Akzenten (einer damals neuen christlichen Innerlichkeit und mit deutlichen Elementen der Selbstzerknirschung versehen): Ein Aspekt, der in der gegenwärtigen Karriereplanung des Wortes wohl nicht vorgesehen ist.

Der Gründe aber, warum es in diesen Tagen zu solcher Konjunktur und zu so steiler Karriere – sprachlich gleichsam aus dem Nichts heraus – gekommen ist, gibt es genug.
Die „anonymen Mächte" sind einer davon, wenn man darunter den hohen Grad an Anonymität als Folge und Nebenprodukt einer hochorganisierten Gesellschaft versteht. Die leichter gewordene „Manipulierbarkeit" des einzelnen ist ein damit zusammenhängender und nicht minder gewichtiger. Die Reaktion darauf hat sich spätestens im Existenzialismus und verwandten Philosophien angekündigt und möglicherweise ist, was gegenwärtig als Selbstverwirklichung erstrebenswert gefunden wird, nichts anderes als solcher in die *Mühen und Spannungen des Alltags übersetzter Existenzialismus* – das sprachliche Kleingeld einer großen, moderner Subjektivität verpflichteten „Lebens"-Philosophie für die Haushaltssicherung eines spät- oder auch kleinbürgerlichen Lebenszuschnitts. Man fühlt sich nach fremden, gesellschaftlichen Produktions- oder Verwaltungsgesetzen zurechtgestutzt, der Gesetzesmaschinerie oder übermächtigen Apparaten und Gruppen unterworfen oder durch Familie, den gegengeschlechtlichen Partner, durch den Betrieb oder gar durch die Medien Lebensregeln ausgesetzt, die man als existenzfeindlich, als entfremdend, jedenfalls den eigenen, natürlich legitimen Interessen zuwiderlaufend erfährt.

Dazu kommt, daß die *Sinnfrage* kein Abstraktum ist, sondern sich täglich und alltäglich stellt und als Kehrseite die *Sinnarmut,* die jeder kennt und die mehr oder weniger ausdrücklich sich in jeder Lebenslage einstellt: Diese Arbeit ergibt keinen Sinn und jene ist eigentlich überflüssig. Und es ist Unfug, sich stunden-, tage- und ein Leben lang in einem monotonen Arbeitsprozeß einspannen zu lassen, der nicht gewollt wurde, weil er als Aufgabe zu verstehen war, sondern schlicht für den Lebensunterhalt nottat.

Eigenständigkeit als Motiv

Es gibt darüber hinaus die *Sinnfrage im Großen,* zunächst nicht metaphysisch als Suche nach Transzendenzerfahrung, sondern als Orientierungsproblem gemeint. Denn weder Staat noch Verbände machen Sinnvorgaben, und die von Kirche und Religion erscheinen als ein „Angebot" unter vielen.
Mangels Verbindlichkeiten versteht es sich eigentlich von selbst, daß die Neigung akut wird, sich bei der Verwirklichung von kleinen und großen Lebenszielen nicht nur auf sich selbst zu verlassen, sondern sich vorwiegend nur auf sich selbst zu beziehen. Und ungesättigte Bedürfnisse nach mehr Unabhängigkeit in Form von selbsterworbener *Eigenständigkeit* gibt es noch genug.

Schließlich wer denkt in diesem Zusammenhang nach der charakterlich-ethischen Seite hin nicht an Erich Fromms – übrigens einer der wichtigsten, auch von Kirchenmännern akzeptierter psychologischer Anführer in Sachen Selbstverwirklichung – „Sein" statt „Haben". Obwohl Selbstverwirklicher kaum – weder psychologisch noch materiell – besitzanspruchslos sind. Und da das mit der Eigenständigkeit, dem Sichaufsichselbstverlassen und dem das eigene Selbst in allem, was möglich ist, zur Geltung und zur Entfaltung bringen – und dabei auch noch glücklich zu werden – so einfach gar nicht ist und so Selbstverwirklichung immer auch eine existentielle Problemanzeige bleibt, wird der Marktwert des Wortes noch einmal zusätzlich angehoben.

Gern übersehene Ambivalenzen

Schon allein das letzte müßte Warnung genug sein, sich der Selbstverwirklichung nicht blindlings anzuvertrauen, sondern Wert und Unwert des Begriffs samt der in ihm wirksamen Strebungen auseinanderzuhalten.
Vielleicht hilft zunächst eine definitorische Klärung. Da wir Deutschen, wie schon angedeutet, das Wort und mit ihm wohl auch den Begriff bei den Angelsachsen entlehnt haben, empfiehlt es sich, zunächst dort nachzusehen: Das Chambers Twentieth Century Dictionary bestimmt „self-realisation" als „Attainment of such development as one's mental und moral nature is capable of ...", also als das Erstreben und Erreichen *der* Entwicklung, zu der jemand entsprechend seiner geistigen und seelisch-moralischen Kräfte fähig ist.

Das kann als ein Akt der Selbstbescheidung nach individualistisch-angelsächsischer Art gelesen werden: 1. wirkliche Selbstverwirklichung, 2. einem jeden seine eigene Selbstverwirklichung (anders geht es nicht), 3. eine jede Selbstverwirklichung endet an den Grenzen der eigenen Fähigkeiten. Eine psychologisch stichhaltige Definition würde noch ein viertes hinzufügen: innerhalb dieser Grenzen müssen aber *alle* vorhandenen Anlagen und Fähigkeiten auch wirklich *voll* entfaltet werden. Es geht also nicht um einfache Selbstverwirklichung, sondern um eine qualifizierte. Ich soll alles an Bedürfnissen, Werten, Eigenschaften entfalten können, was in mir angelegt ist.
Doch schon da kommt einiges ins Stocken: *Bedürfnisse* können problematisch oder unproblematisch, legitim oder illegitim, dem Nächsten oder einem selbst nützlich oder schädlich werden, sind sozusagen Natur im Rohzustand, jedenfalls kein Handlungskriterium und schon gar nicht ein Wert an sich. Und auch Eigenschaften haben eine innere Tendenz zur Zweideutigkeit, selbst dann, wenn sie sich als Tugend ausgeben. Und wie weiß ich schon so genau, wo das „capable" anfängt und wo es endet? So viel Selbsterkenntnistrainingszeit steht einem gar nicht zur Verfügung, um da ganz sicher zu gehen. Man sieht ja, wieviel helfende und ergänzende Arbeit Selbsterfahrungsgruppen, Therapeuten und andere Mitmenschen unterschiedlichen Grades diesbezüglich leisten müssen.
Aber noch schwieriger macht es der vierte Punkt, der an sich am bedeutendsten und überzeugendsten klingt: Er enthält eine *Optimierungsstrategie.* Wenn schon nicht die beste aller Welten, Gesellschaften, Menschheiten realisiert werden kann, so baue ich doch auf die Verwirklichung des „vollsten" und bestmöglichen Selbst, und damit finde ich, wenn schon nicht meine Erfüllung, jedenfalls wenn ich gläubig bin, aber doch das Haus für meine Seele, in dem ich leben kann.

Das Selbst gedeiht nur sozial

Das klingt zwar anstrengend – jede Optimierungsstrategie ist anstrengend, und die meisten pflegen schon an der Verpflichtung und erst recht an der Erfüllung zu scheitern –, aber zunächst doch vernünftig, auch als Moralgrundsatz: Daß jeder möglichst aus sich herausholt, was in ihm drinsteckt, ist legitim und notwendig, sonst reifte keine Persönlichkeit, oder das Selbst – als konkreter Mann oder konkrete Frau – scheitert an Unterforderung – wenn, ja wenn *das Selbst nur in den Bedingungen seiner Möglichkeiten* richtig verstanden würde. Zu diesen Bedingungen gehört, daß jedes Selbst in seiner Verwirklichung auf andere Selbsts verwiesen ist und daß diese Verwiesenheit nicht nur Bindungen, sondern sogar soziale Organisationen braucht, also weder als fensterlose Monade noch als Robinsonscher Insulaner existieren kann. Auch als sein Selbst ist der einzelne sozialfähig und damit sozialpflichtig, also auf Mitmenschlichkeit verwiesen. Er muß auch sie realisieren, verwirklichen, um seiner selbst willen nicht minder als der Mitmenschen – der nahen und fernen wegen.

Das ist theoretisch alles selbstverständlich, praktisch aber sehr schwierig; in einem Zivilisationszustand, wo individuelle Freiheiten billig zu haben sind, aber der einzelne um so mehr von Bürokratien erdrückt zu werden droht, besonders. Natürlich versichert jeder von uns, er wolle nicht Selbstverwirklichung ohne den anderen oder gegen den anderen, sondern man wolle sich nur nicht vorschreiben lassen, wie man selbst zu sein habe. In der Praxis wird daraus aber doch oft eine uneingestandene Strategie der *Selbstisolierung* über den Umweg vermeintlicher oder wirklicher *Selbstbehauptung* natürlich, aber deswegen in den Wirkungen nicht weniger katastrophal. Oder es wird zur Ausbeutung mitmenschlicher Ressourcen, zu einem Leben auf Pump. Nur, wo die Dialektik von Ich-Stärke und Offenheit gelingt, und wenn dieses Gelingen unterbaut ist durch Angstfreiheit vor Selbstverlust, durch Bindungsbereitschaft und Flexibilität im Denken und Tun mit dem anderen und im Ganzen der Gesellschaft, verliert Selbstverwirklichung die ihr innewohnende Ambivalenz. Sie wird „echt", wo sie das Mitdenken und Mitsein mit allen sich daraus ergebenden Bereicherungen und Verzichten bis in die nüchternen Delegationsmechanismen eines demokratisch verfaßten Gemeinwesens hinein wirklich akzeptiert.

Denn auch wer auf Selbstverwirklichung setzt, braucht nicht nur Partner, Freunde und ein für alle ersprießliches soziales Klima, sondern sogar den *Staat.* Selbstverwirklicher haben oft einen großen Sinn für das informell Soziale, für den eigenen ichförderlichen, seelisch erwärmten Lebenskreis, aber einen kleinen dafür, was zum Funktionieren des Gemeinwesens an Verständnis und Einsatz notwendig ist. Insofern gilt die biblisch erhärtete Erfahrung nicht nur religiös, sondern für das menschliche Sein und Mitsein in allen seinen Ableitungen: „Wer seine Seele gewinnen will, wird sie verlieren und wer sie verliert, wird sie gewinnen" (Lk, 17,33; vgl. Mt 10,39 und Lk 9,24). Das ist zwar biblisch wie menschlich eine Provokation und wie alle Provokation nicht wörtlich zu nehmen. Aber gerade Provokationen enthalten eine Wahrheit, die jede Wörtlichkeit übersteigt ...

David Seeber

Testfall

Es gab in letzter Zeit etliche Hinweise darauf, daß sich die römische Glaubenskongregation mit der *Theologie der Befreiung* bzw. mit einigen ihrer prominenten Vertreter beschäftigt. So veröffentlichte die italienische Zeitschrift „Trenta Giorni" im März einen Vortrag von Kardinal *Joseph Ratzinger,* der sich äußerst kritisch mit befreiungstheologischen Ansätzen und Leitbegriffen auseinandersetzt. Unlängst nahm der Präfekt der Glaubenskongregation an einer Tagung der Glaubenskommissionen der lateinamerikanischen Episkopate teil, bei der auch die Theologie der Befreiung behandelt wurde. Bei einer Pressekonferenz nach seiner Rückkehr wandte sich Ratzinger gegen eine Aushöhlung des Glaubens durch marxistische Strömungen in der Befreiungstheologie. Überdies wurde ein für die Peruanische Bischofskonferenz bestimmtes Schriftstück bekannt, das Bemerkungen der Glaubenskongregation zu den Büchern von *Gustavo Gutiérrez* enthält.

Diese *kritische Aufmerksamkeit* für die Theologie der Befreiung nimmt nicht wunder. Schließlich geht es dabei um einen profilierten und gewichtigen Strang gegenwärtigen theologischen Denkens, der sich zwar primär der Herausforderung durch die soziale Wirklichkeit Lateinamerikas verdankt, dessen Wirkungen aber inzwischen über seinen Ursprungskontinent hinausreichen. Die Befreiungstheologie wirft methodisch wie inhaltlich Fragen auf, die nicht nur das Verständnis einzelner Glaubensaussagen betreffen, sondern das Ganze des christlichen Glaubens und seiner heutigen Auslegung.

Gerade deshalb könnte sich die Haltung des kirchlichen Lehramtes gegenüber der Befreiungstheologie als *Testfall* erweisen. Das Lehramt und damit auch die Glaubenskongregation hat es inzwischen mit einer bunter und heterogener gewordenen theologischen Landschaft zu tun. Es gibt Ansätze zu regionalen Theologien, es gibt auch eine Pluralität der theologischen Stile, die angesichts der kulturellen und gesellschaftlichen Situation unvermeidlich ist. Daraus wird zwar die Sorge verständlich, das verbindliche und unverzichtbare Glaubensgut werde vor lauter Pluralismus unkenntlich oder – so der Hauptvorwurf Ratzingers an Teile der Befreiungstheologie – durch ideologische Optionen überfremdet. Nur kann diese Sorge leicht dazu verleiten, sich auf einen grobschlächtigen oder auch subtilen Lehramtspositivismus zurückzuziehen oder vorschnell in unvermeidliche Gärungs- und Klärungsprozesse einzugreifen.
Es dürfte jedenfalls auf absehbare Zeit keinen produktiven theologischen Ansatz oder Entwurf geben, der ganz ohne *Randunschärfen* auskommt oder keine Mißverständnisse provoziert. Das kann mit dem jeweils bevorzugten Diskussions- und Ansprechpartner zu tun haben, mit der Art und Weise des Umgangs mit der Tradition oder mit dem gesellschaftlich-kulturellen Wurzelgrund einer Theologie.
Damit wird aber die Aufgabe des Lehramts *schwieriger.* Angesichts solcher Entwicklungen in der Theologie ist oft nur schwer zu entscheiden, wo die legitime Interpretation traditionellen Glaubensgutes aufhört und die reduzierende oder verfälschende Umdeutung beginnt, wo ein neues Sprachspiel eine Bereicherung oder eine unzulässige Verkürzung des Glaubensverständnisses bedeutet. Man kann also auf mögliche Klarstellungen oder Entscheidungen der Glaubenskongregation in Richtung Befreiungstheologie durchaus gespannt sein. *ru*

Eingeebnet

Eine Orientierungshilfe möchte die Kommission „Politik, Verfassung, Recht" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken mit ihrer vor kurzem vorgelegten Erklärung zum Thema „Christliche Botschaft und Politik" geben. *Bedarf* in dieser Richtung besteht durchaus: Die *Friedensdiskussion* hat gezeigt, wie sehr im deutschen Katholizismus die Meinungen darüber auseinandergehen, wie das Evangelium in politisches Handeln umzusetzen sei. Zudem stehen gegenwärtig einige gesellschaftspolitische Fragen auf der Tagesordnung, bei denen christliche Werte und Imperative sehr direkt tangiert werden. Die Liste reicht von der Sozial- über die Familien- bis zur Ausländerpolitik.
Auf solche Einzelprobleme läßt sich die Erklärung aus dem Zentralkomitee allerdings nicht ein. Sie skizziert dafür *allgemeine Leitlinien* über die soziale Dimension des christlichen Glaubens, die politisch bedeutsamen Grundaussagen der christlichen Botschaft (Gottebenbildlichkeit des Menschen, Erlösung in Jesus Christus, eschatologische Verheißung einer Vollendung der Welt), die Bedeutung der christlichen Gesellschaftslehre und über die Anforderungen an christlich orientiertes politisches Handeln.

Vor allem auf zwei Dinge kommt es der Kommission dabei an: Sie wirbt um Verständnis für Politik als ein *mühsames Geschäft,* zu dem nüchterne Situationsbeurteilung, realistische Einschätzung von Risiken und Chancen, Kompromißfähigkeit und Koalitionsbereitschaft gehören. Und sie ruft die Christen dazu auf, ihre politischen Forderungen mit *Vernunftgründen* zu vertreten, um sie damit im freiheitlichen Verfassungsstaat vermittelbar und konsensfähig zu machen. Adressat politischer Forderungen an den „Staat" seien nicht allein die staatlichen Organe, sondern gerade auch die Staatsbürger sowie die gesellschaftlichen Kräfte und Organisationen verschiedenster Art.

Dem ist nicht zu widersprechen. Weniger überzeugend wirkt der Text dort, wo er darum bemüht ist, die politischen Konsequenzen der christlichen Botschaft herauszuarbeiten. Natürlich ist es wichtig, etwa auf den eschatologischen Vorbehalt hinzuweisen, durch den das Christentum alles politische Handeln und Gestalten in die Vorläufigkeit verweist. Aber kann man sich

wirklich mit der blassen Aussage begnügen, die Botschaft von der Erlösung vermöge den Christen in der Politik vor „heillosem Pessimismus ebenso wie vor oberflächlichem Optimismus" zu bewahren? Wird damit die auch unter den Bedingungen des freiheitlichen Verfassungsstaats unvermeidliche Spannung zwischen dem Versuch eines Lebens nach dem Evangelium (Nachfolge!) und den politischen Sachzwängen und Mechanismen nicht zu schnell *eingeebnet?*
Es führt demgegenüber nicht weiter, wenn im letzten Absatz der Erklärung nochmals die Kraft christlicher Nächstenliebe beschworen wird: „In der internationalen Politik stellt uns das christliche Liebesgebot in besondere Nähe zu den armen und bedrängten Völkern und Volksgruppen." Gerade auf dem Feld der Entwicklungspolitik ist die Kluft zwischen dem, was beim Wort genommene Nächstenliebe fordern würde und dem, was politisch „machbar" ist, zu groß, als daß man sie mit solchen gutgemeinten Formulierungen zudecken könnte. *ru*

Unterschätzt

Die Grünen haben sich nicht nur als Bewegung, sondern als Partei etabliert. Das zeichnete sich schon bei den Bundestagswahlen im März 1983 ab, als sie sogar in Nordrhein-Westfalen fast auf fünf Prozent kamen. Dies wurde endgültig klar bei den Landtagswahlen in Baden-Württemberg Ende März dieses Jahres, als die Grünen trotz des Auswechselns aller ihrer Kandidaten und vorausgegangenen heftigen Auseinandersetzungen in den eigenen Reihen im Bund wie im Land ihren Stimmenanteil nicht nur halten konnten, sondern von 5,3 auf 8 Prozent hochkletterten und damit die Liberalen in ihrem Stammland überholten. Damit bekamen wenigstens vorläufig jene nicht recht, die meinten, die Bewegung sei in sich zu widersprüchlich, um bei Wählern auf Dauer Gehör zu finden.

Noch ist nicht abzusehen, wie sich dadurch das bundesrepublikanische Parteiensystem verändert. Aber daß weitere Veränderungen aufgrund des Vordringens der Grünen möglich und wahrscheinlich werden, liegt auf der Hand. Vermutlich wäre es unvorsichtig, dabei nur auf die linke Seite des Parteienspektrums zu blicken und die Grünen vorwiegend als ein Problem der Sozialdemokraten zu sehen. Auch wenn anhand der einzelnen Wahlkreisergebnisse klar ist, daß die grüne Wählerschaft vorwiegend zu Lasten der SPD geht, kann der Trend zu den Grünen doch bald Auswirkungen auf Regierungsmehrheiten haben, von denen auch die Union betroffen ist. Schon bei den Landtagswahlen in Berlin im Frühjahr nächsten Jahres könnte sich die gegenwärtige Entwicklung sehr zuungunsten der Union auswirken. Ähnliche Entwicklungen in anderen Bundesländern sind nicht ausgeschlossen.

Aber während dies vorläufig Spekulationen sind, zeichnen sich in der Art, wie sich die Grünen behaupten, bereits deutlichere Entwicklungen ab. Die Tageskommentatoren haben in der Analyse der Gründe vor allem einen Faktor unterschätzt, der zwar überall genannt, aber selten angemessen gewürdigt wurde. Wenn ca. 25 Prozent aller Jungwähler die Grünen wählen, dann kann man diese nicht mehr als eine landesbedingte Besonderheit oder als eine Zufallskoalition von Studenten, Naturfreunden und Anthroposophen abtun oder aus pietistischen Neigungen im Lande erklären. Es sieht so aus, als ob in den Grünen eine Art Jugendpartei heranwachse. In ihr artikuliert sich nicht nur Protest gegen vermeintliche oder wirkliche Verkrustungen im politischen System, sondern es kündigt sich ein *gewandeltes Politikverständnis* an.

Für dieses sind nicht so sehr parlamentarische Entscheidungstechniken maßgebend, sondern die *Umsetzung von Gefühlen und Erwartungen.* Von daher erklärt sich auch, daß ein Faktor, der vom Wähler sonst jeder Partei angekreidet wird, bei den Grünen nicht negativ durchschlägt: die fehlende innere Einheit. Auch Leitfiguren werden zweitrangig. Deswegen behindert die Rotation zwar eine wirksame parlamentarische Arbeit, wird aber speziell von jugendlichen Wählern nicht als Nachteil empfunden. Erste Konsequenz aus dieser Entwicklung müßte sein, daß traditionelle Parteien mehr denn je die politische Auseinandersetzung mit der Jungwählerschaft suchen, und zwar nicht um über die politischen Sachfragen zu reden, sondern über Funktionieren und Nichtfunktionieren von parlamentarischen Systemen. *se*

Vorstoß

„Beter" oder „Nichtbeter" würde vor den Fluren US-amerikanischer Schulen stehen, wäre man einem Vorschlag zur Lösung im Streit um das *Schulgebet in öffentlichen Schulen der USA* gefolgt, der im Senat eingebracht wurde. Wenn man so die Schulen in Sektionen aufteilte, hieß es, würde dies den Schülern erlauben, je nach eigenem Wunsch am Gebet teilzunehmen oder auch nicht, ohne dadurch irgendwie benachteiligt zu werden.
Daß man die Menschen nicht nur nach ihren Rauch-, sondern nun auch nach ihren Betgewohnheiten trennen könnte, ist für Europäer nicht das einzige, was ihm am Stellenwert der Religion in den USA auffällt. Solange es sie gibt, leben die Vereinigten Staaten mit einem Widerspruch: Einerseits achtet man streng auf die Trennung von Staat und Kirche – als ein Sammelbecken religiös Verfolgter ist man dies seinen Vorfahren schuldig. Anderseits aber hat die Religion in kaum einem modernen Industriestaat eine solch starke Stellung wie in den USA. Religion als staatsbürgerliche Tugend und zugleich religiöse Toleranz – das will auf einen Nenner gebracht sein.
Ob, und wenn ja, in welcher Form Beten in der öffentlichen Schule zugelassen ist, diese Frage gehört in den USA zu den *Dauerbrennern öffentlicher Diskussion.* Dieses Thema rührt Emotionen wach. 1962 hatte der Oberste Gerichtshof entschieden, das Spre-

chen von Gebeten in öffentlichen Schulen sei verfassungswidrig. Der Präsidentschaftskandidat *Ronald Reagan* holte vor Jahren dieses Thema wieder hervor. Es paßte nur zu gut in sein Bemühen um Restauration alles klassisch Amerikanischen. Wenige Monate vor der von ihm angestrebten Wiederwahl legte er dieses Thema dem Kongreß vor. „Nichts in dieser Verfassung soll auf eine Weise ausgelegt werden, die ein individuelles oder im Rahmen einer Gruppe durchgeführtes Gebet in öffentlichen Schulen oder anderen öffentlichen Institutionen verbieten würde. Keine Person soll von den Vereinigten Staaten oder irgendeinem Staat zur Teilnahme am Gebet angehalten werden. Weder die Vereinigten Staaten noch sonst ein Staat sollen den Wortlaut eines Gebetes in öffentlichen Schulen verfassen", so lautete der Verfassungszusatz. Mit 56 zu 44 Stimmen nahm ihn der Senat an. Für die nötige Zweidrittelmehrheit fehlten elf Stimmen.

Widerhall fand die Auseinandersetzung vor allem bei *fundamentalistischen Gruppen,* Vertretern der elektronischen Kirche, jenen Predigern, die mit einigem, auch finanziellem Erfolg für die innere Erbauung vieler Amerikaner sorgen. Die verschiedenen Kirchen waren entweder gespalten in dieser Frage oder, so die katholische Kirche, sehr zurückhaltend. Denn hier macht sich niemand Illusionen über die Absichten Präsident Reagans und einflußreicher Gruppen, die dieses Vorhaben unterstützten. Gerade konservative Kreise sind mit ihrem Präsidenten nicht so zufrieden, wie dies in einem Wahljahr wünschenswert wäre. Deshalb konnte Reagan das Thema Schulgebet nur recht sein.

Daß wahltaktisch dieses Thema nicht zu vernachlässigen ist, zeigen *Umfrageergebnisse:* Rund 80 Prozent der amerikanischen Bevölkerung sollen die Wiedereinführung des Gebets befürworten. Und daß dies so ist, hat weniger mit Religion unmittelbar zu tun; Gebet wird vielmehr verstanden als Heilmittel gegen moralischen Niedergang. Wer betet, nimmt keine Drogen, achtet das Eigentum, steht zu den Werten Arbeit und Familie.

Mit dem nächsten Vorstoß, das Gebet in den Schulen einzuführen, wird fest gerechnet. Ob er Erfolg haben wird, ist schwer vorherzusagen. Außer in der Schule werden derweil weiterhin laut und vernehmlich Glaubensbekenntnisse abgegeben: im Kongreß, bei Parteikonventen, beim Gelöbnis auf die Fahne. *nt*

Ungeniert

Der lateinamerikanische Bischofsrat CELAM diagnostizierte in Bogotà „Fortschritte auf dem Weg zur Demokratisierung" des Subkontinents, verwies aber gleichzeitig auf die alarmierende wirtschaftliche Krise Lateinamerikas. Die Bischöfe sorgen sich vor allem um die *horrende Auslandsverschuldung* ihrer Länder, die erschreckend hohe soziale Kosten nach sich ziehe.

Wie ernst die Wirtschafts- und Finanzsituation der lateinamerikanischen Staaten ist, zeigen die neuesten Daten im Jahresbericht der *„Interamerikanischen Entwicklungsbank"* (IDB). Mit 310 Milliarden US-Dollar machen die Schulden der lateinamerikanischen Staaten die Hälfte der Gesamtschuld aller Entwicklungsländer aus. Die Verdreifachung der Außenverschuldung in nur fünf Jahren hat bei stagnierenden, fallenden oder sogar negativen Wachstumsraten bewirkt, daß allein zur Tilgung des Schuldendienstes neue Kredite aufgenommen werden müssen. Nach dem IDB-Bericht ist das Bruttoinlandsprodukt im vergangenen Jahr um durchschnittlich drei Prozent gesunken. Durch das Ansteigen der Arbeitslosenrate sank das Pro-Kopf-Einkommen sogar um sechs Prozent und fiel auf den Stand von 1977 zurück.

Unter dem Druck des *Internationalen Währungsfonds* IWF haben die lateinamerikanischen Staaten begonnen, Austerity-Programme durchzusetzen, die ihnen zwar ermöglichen, die Zinslasten in höherem Umfang zu begleichen, die Chancen zu erneutem wirtschaftlichen Aufschwung aber stark beschneiden. Trotz dieser wirtschaftlichen Zerfallserscheinungen hält die IDB Lateinamerika für einen „potentiell reichen Schuldner". So gebe es beträchtliche materielle und personelle Produktionskapazitäten, brauchbare soziale und wirtschaftliche Infrastrukturen und Finanzsysteme. Voraussetzung für die Nutzung solcher Kapazitäten seien jedoch politisch stabile Systeme. Daran hapert es allerdings in den meisten Fällen.

Überhaupt neigen lateinamerikanische Regierungen dazu, die Schuld an der Schuldenlast vor allem außerhalb Lateinamerikas zu suchen. So ist immer wieder zu hören, die Banken der Industrieländer hätten ihnen jahrelang Kredite geradezu aufgedrängt; jetzt sei die lateinamerikanische Wirtschaft durch die allgemeine Rezession und die hohen Zinssätze gelähmt und solle sich noch möglichst aus eigener Kraft erholen. Die Kreditgeber-Länder und der Internationale Währungsfonds mögen gute ökonomische Gründe für ihre Austerity-Empfehlungen an die lateinamerikanischen Staaten haben. Trotzdem verursacht die vom IWF verordnete *nationalökonomische Hungerkur,* wie sie vor allem die am höchsten verschuldeten Länder Brasilien, Argentinien und Mexiko durchzuführen gezwungen sind, einen zynischen Beigeschmack, nicht nur angesichts des verhungernden brasilianischen Nordostens, sondern angesichts der sozialen Folgen der Schuldenkrise auf dem *ganzen* Subkontinent.

Wahrscheinlicher als die von den westlichen Ländern erwartete politische Stabilisierung Lateinamerikas ist die Ausbreitung sozialer und politischer Unruhen unter der Masse der armen Bevölkerung, die mit noch so notwendigem „Schuldenkrisen-Management" nichts anfangen kann. Am Rande eine deutsche Sicht der lateinamerikanischen Wirtschaftskrise: Lateinamerikanische Politiker – so eine überregionale Tageszeitung – haben den Hang zur Demagogie, zum Egoismus und zur Korruption, was den Fortschritt hemme. Politikern eines ganzen Dritte-Welt-Kontinents kann man, hier zeigt es sich, viel ungenierter die Meinung sagen als etwa osteuropäischen Schuldner-Ländern. *bu*

Personalveränderungen in Vatikan und Kurie

Am 9. April hat Johannes Paul II. das seit Menschengedenken größte *Personalrevirement* in den leitenden Ämtern des Vatikanstaats und der päpstlichen Kurie vorgenommen. Größere Personalveränderungen waren spätestens seit Oktober 1983 erwartet worden, da seit dem Konzil Kurienämter nur noch auf fünf Jahre übertragen werden. Der Papst hatte zu Pontifikatsbeginn sämtliche Behördenchefs und Sekretäre in ihren Ämtern bestätigt und bisher nur dort Veränderungen vorgenommen, wo dies durch Rücktritte oder Todesfälle notwendig geworden war.

16 Neuernennungen

Überrascht hat das Ausmaß der jetzigen Umbesetzungen dennoch, und auch einige der davon betroffenen Personen haben zu Spekulationen geführt. 16 Neuernennungen sind es insgesamt. Betroffen davon sind vier Kongregationen, drei Kommissionen, zwei Räte, ein Sekretariat und ein Tribunal. Bei letzterem handelt es sich um die *Groß-Pönitentiarie,* die oberste Buß- und Ablaßbehörde. Anstelle des in den Ruhestand tretenden Kardinals *Giuseppe Paupini* wurde Erzbischof *Luigi Dadaglio* (70) Pro-Groß-Pönitentiar. Interessant ist die Person Dadaglio. Dieser war in den Übergangsjahren vom Franko-Regime zur Demokratie Nuntius in Spanien. Auf ihn gehen zahlreiche Bischofsernennungen der jüngeren spanischen Bischofsgeneration zurück. Er wurde vor zwei Jahren im Austausch mit seinem Amtsvorgänger Sekretär der Sakramentenkongregation. Seine jetzige Beförderung läßt darauf schließen, daß Dadaglio demnächst Kardinal werden dürfte. Aber für eine wirkliche Aufwertung des ehemaligen Diplomaten ist das neue Amt zu einflußlos.

Von den *Sekretariaten* ist vom jetzigen Revirement nur das für die *Nichtchristen* betroffen. An die Stelle des aus Gesundheitsgründen zurückgetretenen, aus Belgien stammenden Erzbischofs *Jean Jadot* tritt ein über sein Land hinaus angesehener afrikanischer Bischof, der bisherige Erzbischof von Onitsha (Nigeria), *Francis Arinze* (52), als Pro-Präsident des Sekretariats.

Die übrigen Umbesetzungen betreffen fast durchwegs zentrale oder in der Konzilszeit neu gegründete und unter diesem Pontifikat eher gestärkte Kurienämter. Die wichtigsten: Der aus der Republik Benin stammende Kardinal *Bernardin Gantin* (62) wurde anstelle des 72jährigen Kardinals *Sebastiano Baggio* an die Spitze der Kongregation für die Bischöfe berufen. Der bisherige Erzbischof von Dublin, *Dermot J. Ryan* (60), wurde als Nachfolger des brasilianischen Kardinals *Agnelo Rossi* (71) Pro-Präfekt der Missionskongregation.
Der deutsche Benediktiner und bisherige Sekretär der Ordenskongregation, Erzbischof *Augustin Mayer,* wurde in Personalunion Pro-Präfekt der mit Dekret vom gleichen Tage wieder getrennten Kongregationen für die Sakramente und für den Gottesdienst (anstelle des aus Altersgründen zurückgetretenen italienischen Kardinals *Giuseppe Casoria.*) Erzbischof *Jérôme Hamer* (68), belgischer Dominikaner und bisher zweiter Mann in der Glaubenskongregation, übernimmt die Leitung der Ordenskongregation, dessen bisheriger Präfekt, der aus Friaul stammende argentinische Kardinal *Eduardo Pironio,* an der Spitze des Päpstlichen Rates für die Laien tritt. Pironio wird dort Nachfolger des italienischen Kardinals *Opilio Rossi.* Nachfolger von Gantin in der Leitung der Kommission Justitia et Pax und des Päpstlichen Rates Cor Unum wird der Erzbischof von Marseille, *Roger Etchegaray* (62).

Kardinal Sebastiano Baggio wechselt von der Bischofskongregation in die Leitung der Päpstlichen Kommission für die Vatikanstadt, und Kardinal Agnelo Rossi übernimmt den Vorsitz der Verwaltung der Güter des Apostolischen Stuhls. Neu besetzt wurde auch der Vorsitz der Päpstlichen Medienkommission. Nachfolger des seit langem kranken Erzbischof *Andreas M. Deskur* wurde bei gleichzeitiger Ernennung zum Erzbischof der Amerikaner *John P. Foley.*

Nicht unbedeutend sind auch drei Ernennungen im „Nachrücker-Bereich". Der Erzbischof von Chieti, *Vincenzo Fagiolo* (66), bisher einer der drei stellvertretenden Vorsitzenden der Italienischen Bischofskonferenz, wurde Sekretär der Ordenskongregation. Der bisherige Nuntius in El Salvador, der Ungar *Lajos Kada* (60), wurde Sekretär der Sakramentenkongregation, und *Alberto Bovone,* der bisherige Stellvertreter von Erzbischof Hamer, wird dessen Nachfolger als Sekretär der Glaubenskongregation.

Gewichte und Profile

Schon ein erster Blick auf die Namen vermittelt einen Eindruck vom Gewicht des jetzigen Revirements, auch wenn das Profil der Einzelernennungen wie der Veränderungen insgesamt nicht so leicht zu erkennen ist. Die in den ersten Tagen nach Bekanntwerden *am meisten kommentierte Ernennung* war die von Kardinal Gantin zum Nachfolger von Kardinal Baggio. Der Präfekt der Bischofskongregation ist hinter dem Kardinalstaatssekretär und dem Präfekten der Glaubenskongregation einer der wichtigsten Männer der römischen Kirchenleitung. Entsprechend weniger Aufmerksamkeit gab es, obwohl die Missionskongregation, schon aufgrund ihrer Alleinzuständigkeit für die von ihr abhängigen Missionskirchen (vgl. Ad gentes, Nr. 29), eine nicht minder einflußreiche Behörde ist als die Bischofskongregation, für den Iren Ryan.

Daß ein Afrikaner kurialer Partner und Vorgesetzter vor allem der europäischen und amerikanischen Bischöfe wird, während ein Bischof aus dem Land, das neben Polen den heute noch im Verhältnis zu seiner Katholikenzahl größten Anteil an Missionaren entsendet, an die Spitze der Behörde berufen wird, die es ausschließlich mit

Episkopaten der Dritten Welt zu tun hat, ist nicht ohne Reiz. Aber der Ire ist nicht nur ein ausgewiesener Exeget, sondern gilt als realistischer Seelsorgebischof, während Gantin als ein schon in verschiedenen Ämtern bewährter, im Umgangsstil unkomplizierter afrikanischer Römer anzusehen ist, der seine Studien in Rom absolviert hat und dem der Ruf nachgeht, dem Papst persönlich nahezustehen.

Überrascht hat die Berufung *Etchegarays.* Damit kommt ein Mann an die Spitze zweier, vor allem mit gesellschaftspolitischen, Menschenrechtsfragen und praktischer Sozialhilfe befaßter Kurienbehörden, der sich gerade zu diesen Fragekreisen in wichtigen Funktionen (als zeitweiliger Vorsitzender der Französischen Bischofskonferenz und als Vorsitzender des Rates Europäischer Bischofskonferenzen) häufig geäußert hat, dem man aber besondere Nähe zu Johannes Paul II. nicht nachsagt.

Mit Kardinal *Pironio* kommt ein Mann von hohem Ansehen (er zählte 1978 zu den „papabili") und tiefer Spiritualität an die Spitze des Päpstlichen Laienrates, der früher wichtige Führungsämter in Lateinamerika innehatte (nacheinander Sekretär und Präsident des CELAM), der an der Spitze der Ordenskongregation eher isoliert dastand und in seinem weltkirchlichen Einfluß (auch auf Lateinamerika) ganz im Schatten des energischen Kardinals Baggio und des späteren CELAM-Präsidenten *López Trujillo* stand.

Der zweite Deutsche in einem Führungsamt der Kurie, der Benediktiner Erzbischof *Augustin Mayer,* ist mit 73 der älteste unter den Neuernannten. Durch Kardinal Ratzinger und Erzbischof Mayer ist Deutschland jetzt nicht nur durch zwei Altbayern, sondern auch durch zwei kirchen- und theologiepolitisch gleichgerichtete Männer in der zentralen Kirchenleitung vertreten.

Bleibt man bei der Beurteilung der jetzigen Neuernennungen bzw. Umbesetzungen jenseits allzu vordergründigen Spekulationen, dann lassen sich fünf Gesichtspunkte nennen.

Hauptkriterium Pastoral

1. Der Papst bevorzugt Neuzuzüge aus den Diözesen und damit *Bischöfe mit pastoraler Erfahrung.* Berufungen von Nuntien in römische Ämter werden seltener.
2. Jetzt noch von Internationalisierung der Kurie zu sprechen, ist ungenau. Sie ist an der Spitze schon längst internationalisiert und allmählich auch im Mittelbau. Die Italiener sind im obersten Feld bereits jetzt eine verschwindende Minderheit. Eher sind die Neuernennungen ein weiterer Schritt des Papstes, in der Kurie die Kirche *als Weltkirche* besser zur Geltung zu bringen. Dabei werden Führungspersonen nicht so ausgewählt, daß sie ihren Sachverstand dort einbringen, wo in erster Linie Probleme ihrer regionalen Herkunftskirchen anstehen, sondern Führungsspitzen werden auch im Verhältnis Erste/Dritte Welt (siehe Gantin, Ryan, Etchegaray) einheitskirchlich „gemischt".
3. Ausgewählt wird nicht nach einem bestimmten Richtungsschema, sondern entscheidend ist das persönliche Profil. Wobei Nähe in Gesinnung und Stil zum gegenwärtigen Papst als *ein* Kriterium vorausgesetzt werden kann.
4. Einige einflußreiche Kardinäle sind in Neben- und Ehrenämter umgeleitet worden. Kardinal Baggio übernimmt als Präsident der Kardinalskommission für den Vatikanstaat ein Amt, das nur einen Bruchteil an Bedeutung seiner bisherigen Ämter hat. Kardinal Rossi hat als Präsident der Verwaltung der Güter des Apostolischen Stuhles zwar wichtige ökonomische Funktionen wahrzunehmen, aber ein pastoraler Einfluß geht auch von diesem Amte nicht aus. Auf den seelsorglichen Aspekt kommt es dem Papst aber vor allem an.
5. Die Übertragung aller Vollmachten für die Leitung des Vatikanstaats an den Kardinalstaatssekretär bei gleichzeitiger Abgabe des Vorsitzes der Kardinalskommission für den Vatikanstaat an Baggio und der Leitung der Güterverwaltung des Apostolischen Stuhles an Rossi ist weder eine Aufwertung Kardinal *Casarolis* (wie in den deutschen Zeitungen zu lesen war) noch eine „Konfinierung" des Kardinals in den vatikanischen Verwaltungsbereich, wie manche italienische Journale meinten. Sinn der Verbindung einer Art Generalbevollmächtigten für den Vatikanstaat mit der Stellung des Kardinal-Staatssekretärs ist der Wunsch des Papstes, sich von den ihm wenig liegenden Verwaltungsaufgaben möglichst freizuhalten und als geistliches Oberhaupt der Kirche nicht direkt in der Autorität des Papstes abträgliche Affairen verwikkelt zu werden.

Vermindert erscheint indessen die Stellung des in dem Ambrosiano-IOR-Skandal verwickelten Erzbischofs *Paul C. Marcinkus.* Da sich die Spitzen im Verwaltungsapparat des Vatikan und des Hl. Stuhls vermehrt haben und zugleich zusammengerückt sind, wirkt Marcinkus' Position als Pro–Präsident als umständebedingtes Kuriosum, das so nicht bleiben wird.

Bald Konsistorium

Was manche der jetzt vorgenommenen Neu- und Umbesetzungen kirchenpolitisch insgesamt zu bedeuten haben, wird sich erst zeigen, wenn die immer wieder gerüchteweise angekündigte Teilreform der Kurienreform Pauls VI. von 1967 Gestalt annimmt. Eine Vorentscheidung (außer der Wiedertrennung von Sakramenten- und Gottesdienstkongregation) ist nicht zu erkennen, da alle bestehenden Ämter besetzt und bisherige Personalunionen (Justitia et Pax, Cor Unum) nicht auseinandergenommen wurden. Da wenigstens drei neue Präfekten von Kongregationen keine Kardinäle und deswegen „nur" zu Pro-Präfekten ernannt wurden und auch Bischöfe wichtiger Diözesen auf „ihren" Kardinal warten, ist mit neuen Kardinalsernennungen zu rechnen. Da die Höchstzahl von 120 Kardinälen unter 80 Jahren nicht überschritten werden darf, kann der Papst nach Stand von Ende April bis maximal 21 neue Kardinäle kreieren. *D. S.*

Staatskirchenverträge in Nordrhein-Westfalen

Am 26. März haben in Düsseldorf der Apostolische Nuntius, Erzbischof *Guido Del Mestri,* und Ministerpräsident *Johannes Rau* einen Vertrag zwischen dem Land Nordrhein-Westfalen und dem Heiligen Stuhl unterzeichnet. Drei Tage darauf folgte dann die Unterzeichnung eines Vertrags zwischen Nordrhein-Westfalen und den drei evangelischen Landeskirchen in diesem Bundesland (Evangelische Kirche im Rheinland, Evangelische Kirche von Westfalen, Lippische Landeskirche). Die beiden Staatsverträge enthalten Bestimmungen zu den gleichen Materien: Es geht um die Bestandsgarantie für die theologischen Fakultäten, die Modalitäten der Besetzung von Theologie-Professuren, die Mitwirkungsrechte der Kirchen in bezug auf Studien- und Prüfungsordnungen und auf den Religionsunterricht sowie um die Lehrerfortbildung.
Solche Verträge sind unter den staatskirchenrechtlichen Rahmenbedingungen in der Bundesrepublik *nichts Ungewöhnliches.* Eine ähnliche evangelisch-katholische „Parallelaktion" hat es allerdings seit dem Abschluß der Konkordate und der parallelen Evangelischen Kirchenverträge in der Weimarer Zeit nicht mehr gegeben. Daß die beiden Kirchen zur gleichen Zeit (1978) in Verhandlungen mit dem Land Nordrhein-Westfalen eintraten, hängt mit Veränderungen in der Hochschulstruktur des Landes zusammen, die die Kirchen gleichermaßen betreffen. In den Präambeln der beiden Verträge wird ausdrücklich auf die Entwicklung im Bereich des Hochschulwesens seit Inkrafttreten des Hochschulrahmengesetzes und auf die Zusammenlegung der Pädagogischen Hochschulen mit den anderen wissenschaftlichen Hochschulen Bezug genommen.

Regelungen für beide Kirchen

Maßgebliche Rechtsgrundlagen für das Verhältnis von Kirche und Staat in Nordrhein-Westfalen sind das *Preußenkonkordat* von 1929 und der *Preußische Evangelische Kirchenvertrag* von 1931. Dazu kam 1958 ein Vertrag des Landes Nordrhein-Westfalen mit der Lippischen Landeskirche. Die jetzt unterzeichneten Verträge enthalten Konkretisierungen zu Art. 12 des Konkordats bzw. Art. 11 des Kirchenvertrags, die von den katholischen bzw. evangelischen Fakultäten handeln. Sie ersetzen gleichzeitig Vereinbarungen über die Lehrerausbildung, die zwischen den beiden Kirchen und dem Land 1969 getroffen wurden, als die Lehrerausbildung entkonfessionalisiert wurde.

Die beiden Verträge regeln nicht nur die gleichen Materien, sondern haben auch, abgesehen von den Bezugnahmen auf die jeweilige Kirche, in den meisten Artikeln den *gleichen Wortlaut.* So wird in Art. I festgestellt, daß Pflege und Entwicklung der Evangelischen (Katholischen) Theologie durch Forschung, Lehre und Studium zum Auftrag wissenschaftlicher Hochschulen des Landes gehören. Art. II enthält die *Bestandsgarantien* für die katholischen und evangelischen theologischen Fachbereiche an den Universitäten Bochum, Bonn und Münster und die Gewährleistung eines „ausreichenden und regional ausgewogenen Lehrangebots zum Erwerb der Befähigung zur Erteilung von Religionsunterricht" durch das Land. In Art. III wird festgelegt, daß bei der Besetzung von theologischen Professorenstellen außerhalb der theologischen Fachbereiche als Professoren den Berufungskommissionen nur solche der Evangelischen bzw. Katholischen Theologie angehören dürfen.

Studien-, Prüfungs- und Habilitationsordnungen der Hochschulen in Evangelischer oder Katholischer Theologie sowie Prüfungsordnungen für Lehrämter, die das Unterrichtsfach Religion betreffen, dürfen vertragsgemäß nur genehmigt werden, wenn von kirchlicher Seite keine Einwendungen bestehen. Den Bistümern bzw. Landeskirchen wird ein Mitwirkungsrecht bei der Bestellung von Fachleitern für Evangelische/Katholische Religionslehre und von Mitgliedern der staatlichen Prüfungsämter für das Fach Religion eingeräumt. In Art. VI (Vertrag mit den Landeskirchen) bzw. Art. VII (Vertrag mit dem Heiligen Stuhl) wird festgehalten, daß die Erteilung des evangelischen Religionsunterrichts den Besitz der kirchlichen Bevollmächtigung (Vokation), die des katholischen Religionsunterrichts den Besitz der Missio canonica voraussetzt. Der jeweils folgende Artikel regelt, daß das Land Lehrern Gelegenheit zur Teilnahme an der von den Bistümern und Landeskirchen betriebenen Lehrerfortbildung geben wird. Bistümer und Landeskirchen können im Einvernehmen mit dem Land Vorbereitungskurse zur Ablegung der staatlichen Erweiterungsprüfung im Fach Katholische/Evangelische Religionslehre anbieten.

Katholische Besonderheiten

An *zwei Punkten* geht der Vertrag mit dem Heiligen Stuhl über den mit den Landeskirchen hinaus: Zum einen enthält er im Artikel III eine Aufzählung der (wissenschaftlichen) Voraussetzungen für eine Berufung als Professor der Katholischen Theologie. Zum anderen sind in das Schlußprotokoll, das Bestandteil des Vertrags bildet, einige *zusätzliche Bestimmungen* aufgenommen, die mit dem staatskirchenrechtlich sanktionierten *besonderen Status der Katholisch-Theologischen Fakultäten* zu tun haben. So wird im Schlußprotokoll zum Artikel I in Fortschreibung des Preußenkonkordats festgehalten, für das Verhältnis der katholisch-theologischen Fachbereiche zur kirchlichen Behörde seien die Apostolische Konstitution „Sapientia Christiana" und die zu ihrer Anpassung an die deutschen theologischen Fakultäten erlassenen Dekrete vom 1. Januar 1983 gültig (vgl. HK, August 1983, 344–345).
Im Schlußprotokoll zum Art. 12 des Konkordats von 1929 ist die Notwen-

digkeit des bischöflichen „Nihil obstat" für Theologieprofessoren ebenso verankert wie das Beanstandungsrecht des zuständigen Bischofs bei Verstößen gegen die katholische Lehre oder die „Erfordernisse des priesterlichen Lebenswandels": „Der Minister wird in diesem Fall ... Abhilfe leisten, insbesondere für einen dem Lehrbedürfnis entsprechenden Ersatz sorgen."

Im jetzt unterzeichneten Vertrag wird die Geltung dieser konkordatären Regelungen ausdrücklich auch auf Professoren der Katholischen Theologie *außerhalb der katholisch-theologischen Fachbereiche* ausgedehnt. Das Schlußprotokoll nimmt die inzwischen notwendig gewordene Ausweitung auf *Laien* vor, die seit etwas mehr als zehn Jahren in der Bundesrepublik als Theologieprofessoren berufen werden können: „An die Stelle der Erfordernisse des priesterlichen Wandels treten in diesen Fällen die Erfordernisse eines Lebenswandels nach den Ordnungen der katholischen Kirche."

Damit greift der Vertrag auf die Interpretation der Bestimmungen über das bischöfliche „Nihil obstat" zurück, die von einer kirchlich-staatlichen *Arbeitsgruppe* in Nordrhein-Westfalen 1977 in einem Bericht niedergelegt und vom damaligen Wissenschaftsminister in einem Brief vom 23. März 1979 bestätigt wurde; dort war in bezug auf Laientheologen von einem „Verstoß gegen die Pflichten, die nach kirchlicher Auffassung einem Laien hinsichtlich des Lebenswandels obliegen" die Rede (vgl. den Text in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht, 1979, S. 569). Weder im genannten Brief noch im Vertrag wird der „Lebenswandel nach den Ordnungen der katholischen Kirche" genauer spezifiziert. Welcher Tatbestand kirchlicherseits aber in jedem Fall darunter subsumiert wird, läßt sich dem Notenwechsel der Apostolischen Nuntiatur mit der Bayerischen Staatsregierung von 1974 zum Bayerischen Konkordat entnehmen. Dort heißt es: „Priester, die dem Priesterstand nicht mehr angehören, und wiederverheiratete Geschiedene können dem theologischen Fachbereich nicht angehören".

Während der seit 1978 laufenden Verhandlungen über die beiden nordrhein-westfälischen Verträge gab es im übrigen innerhalb der evangelischen Landeskirchen eine Diskussion darüber, ob man nicht analog zu den Regelungen auf katholischer Seite vom Staat das *Recht auf Entzug der Lehrerlaubnis* von Theologieprofessoren fordern solle. Die Kirchenleitungen haben diese Forderungen als mit dem evangelischen Kirchenverständnis nicht vereinbar zurückgewiesen. Es bleibt also in Nordrhein-Westfalen bei der im Preußischen Kirchenvertrag (Art. 11,2) vorgesehenen Regelung, daß vor der Anstellung eines evangelischen Theologieprofessors der kirchlichen Behörde „Gelegenheit zu gutachtlicher Äußerung" gegeben wird.

Die Handhabung entscheidet

In seinen Ansprachen bei der Vertragsunterzeichnung am 26. bzw. 29. März wies Ministerpräsident Rau daraufhin, daß die Regelungen der beiden Verträge inhaltlich in vollem Umfang dem *bereits geltenden Recht* entsprächen. Tatsächlich werden in den beiden Verträgen den Kirchen keine Rechte eingeräumt, die sie nicht auf Grund der geltenden Konkordate und Kirchenverträge und der auf ihnen aufbauenden Bestimmungen in Anspruch nehmen dürften. Das gilt auch für die speziellen Vereinbarungen im Vertrag mit dem Heiligen Stuhl, die im evangelischen Vertrag kein Pendant haben. Deshalb schoß auch die Kritik einiger Theologieprofessoren weit über das Ziel hinaus.

Allerdings rückt der Vertrag zwischen Nordrhein-Westfalen und dem Heiligen Stuhl einige durchaus *kritikwürdige Punkte* im Verhältnis von kirchlichem Amt und theologischer Lehre ans Licht. Dazu gehört die Diskriminierung laisierter Priester, die schlechter gestellt werden als Laien. Dazu gehört auch die Klausel über die Erfordernis eines Lebenswandels nach den Ordnungen der katholischen Kirche bei Laien, die Theologie lehren. Man wird abwarten müssen, welche *konkreten Konsequenzen* diese nicht sehr klare Bestimmung in Einzelfällen hat. Generell hängt für das Klima zwischen Bischöfen und Theologischen Fakultäten wohl mehr von der konkreten Handhabung der staatskirchenrechtlich sanktionierten Beanstandungs- und Mitwirkungsrechte durch die Bischöfe ab als von den Bestimmungen selber. *U. R.*

Katholisch-Lutherische Überlegungen zur Kirchengemeinschaft

Für die lutherisch-katholische Ökumene verspricht 1984 ein wichtiges Jahr zu werden. Vom 27. Februar bis 3. März traf sich in Rom die Gemeinsame Römisch-Katholische/Evangelisch-Lutherische Kommission zu ihrer zehnten und gleichzeitig letzten Sitzung. Sie beendete ihre Arbeit mit der Verabschiedung eines Dokuments zum Thema „Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen lutherisch-katholischer Kirchengemeinschaft", das im Juni veröffentlicht werden soll. Dieses Dokument markiert eine *Zäsur im offiziellen lutherisch-katholischen Dialog auf Weltebene.* Wie es weitergehen wird, darüber dürfte nicht zuletzt die bevorstehende Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest Aufschluß geben.

Zeitlich fast parallel zur Arbeit der 1973 konstituierten Gemeinsamen Kommission beschäftigte sich ab 1976 eine *Bilaterale Arbeitsgruppe* der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) mit dem Thema „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament". Der Bericht dieser Arbeitsgruppe, der unter dem Vorsitz von Bischof *Paul-Werner Scheele* (Würzburg) und Bischof *Gerhard Heintze* (Braunschweigischer Landesbischof bis 1982) je sieben lutherische und katholische Vertreter angehörten, wurde

mit Zustimmung von Bischofskonferenz und Kirchenleitung der VELKD vor einigen Wochen publiziert (Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn/Lutherisches Verlagshaus, Hannover).

Grenzen des ökumenischen Gesprächs

Zwar kommt dem in langwieriger und teilweise mühsamer Arbeit erstellten Bericht der Bilateralen Arbeitsgruppe nicht das gleiche Gewicht zu wie den Dialogdokumenten auf Weltebene. Dennoch verdient das deutsche Gesprächsergebnis Beachtung: Der Bericht beschränkt sich nicht auf einzelne gewichtige Kontroverspunkte wie Abendmahl und Amt, sondern bezieht unter der verbindenden Perspektive „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" auch Themen ein, die nicht so sehr im Rampenlicht stehen, die aber bei der Frage nach Voraussetzungen und Hindernissen für volle Kirchengemeinschaft mitbedacht werden müssen. Das gilt etwa für die Überlegungen zur Kirchengemeinschaft als Sakramentsgemeinschaft.

Insgesamt bietet der Bericht – und das dürfte sein wichtigstes Verdienst sein – eine aufschlußreiche *Bilanz* dessen, was im Gespräch zwischen lutherischer und katholischer Ekklesiologie bisher erreicht worden ist. Er hält grundlegende *Gemeinsamkeiten* im Kirchenverständnis von Lutheranern und Katholiken ebenso fest wie im theologischen Dialog erarbeitete Konvergenzen bzw. Teilkonsense bezüglich traditioneller Lehrunterschiede und bezieht dabei neben der Lehre auch die konkrete kirchliche Praxis von Gottesdienst und Amtsausübung ein. Gleichzeitig lenkt er das Augenmerk durchgängig auf die Punkte, an denen weitere Klärungen sinnvoll und notwendig sind. Damit werden auch die mit dem Selbstverständnis der beiden Kirchen zusammenhängenden *Grenzen* deutlich, an die das ökumenische Gespräch inzwischen gestoßen ist.

Beide Kirchen, so die Ausgangsposition des Berichts, stimmten darin überein, „daß für die Einheit der Kirche Wort und Sakrament konstitutiv sind und daß für die Wortverkündigung und für die Sakramentenverwaltung das Amt in der Kirche gestiftet ist und Ämter in der Kirche notwendig sind" (S. 15). Dem schließt sich der Hinweis auf die entscheidende *Kontroversfrage* an, ob und inwiefern zu diesem Amt der Leitung eine bestimmte geschichtliche Gestalt gehört, um Zeichen der Einheit sein zu können.

Den Überlegungen zu Wort, Sakrament und Amt als Kennzeichen voller kirchlicher Gemeinschaft ist ein Kapitel über „Gemeinschaft im Bekenntnis des einen Glaubens" vorgeschaltet. Dabei wird zwar die Notwendigkeit der Auslegung kirchlicher Bekenntnisse und Lehrentscheidungen von der Schrift her und auf sie hin betont und als gemeinsame Aufgabe die Konzentration der vielen Aussagen der Tradition auf ihren gemeinsamen Grund im „einen Evangelium vom Heil Gottes für die Menschen durch Jesus Christus im Heiligen Geist" genannt. Den Problemen, die sich aus Struktur und Geltung der reformatorischen *Bekenntnisse* einerseits und der katholischen *Dogmen* andererseits für die angezielte Kirchengemeinschaft ergeben, weicht der Text aber mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit eines weiteren Rezeptionsprozesses eher aus („Da diese Dogmen und Bekenntnisse selbst einen universalen Anspruch erheben, darf keine Seite Widersprüche oder gar wechselseitige Verurteilungen auf sich beruhen lassen, um sich auf die jeweils eigene Einsicht zurückzuziehen").

Konvergenzen zu Eucharistie und Amt

Keine Schwierigkeiten bereitet dem Bericht die zwischen den beiden Kirchen nicht kontroverse Lehre von der *Taufe*. Bei den Ausführungen zum *Herrenmahl* spricht die Arbeitsgruppe unter Berufung auf den bisherigen katholisch-lutherischen Dialog von einem „hohen Maß" an Gemeinschaft bzw. von einem unvollständigen Konsens, den es in der theologischen Arbeit zu erweitern gelte. Die weiteren Bemühungen müßten vor allem der Lehre von der Eucharistie als Opfer und den Formen des Umgangs mit dem konsekrierten Brot und Wein gelten; in der Frage der Gegenwart Christi im Herrenmahl werden dagegen Übereinstimmungen „bis in die Tiefe" konstatiert.

Bezüglich der Möglichkeiten und Grenzen von Gottesdienst- bzw. Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Katholiken kann der Bericht nur die offiziellen Richtlinien der beiden Kirchen nebeneinanderstellen. Immerhin wird aber doch formuliert: „Gerade eine klare Aussage über die Grenzen heute zwischen uns möglicher gottesdienstlicher Gemeinschaft kann den Weg freimachen, Ausnahmen in seelsorgerlichen Sondersituationen als Gewissensentscheidungen zu respektieren, wenn sie nicht Demonstration sein wollen und den sonstigen Regeln für die Zulassung zur Kommunion in den jeweiligen Gemeinden entsprechen in Buße, Bekenntnis und Glaube" (S. 61). Dem schließen die lutherischen Mitglieder der Arbeitsgruppe die Bitte an die Deutsche Bischofskonferenz an, ihre Richtlinien von 1972 zu überprüfen „in Richtung auf eine weitere Fassung der besonderen Notfälle unter Berücksichtigung der pastoralen Nöte und Anforderungen insbesondere bei Mischehen".

Im Kapitel über das *Amt in der Kirche* spricht der Bericht alle die Fragen an, die auch im Dokument der internationalen lutherisch-katholischen Kommission „Das geistliche Amt in der Kirche" (vgl. HK, November 1981, 554–556) behandelt wurden: Stellung des Amtes in der Kirche, Verständnis der Ordination, Stufung und Einheit des Amtes, apostolische Sukzession, Lehrvollmacht des Amtes. Auch im Aufweis von Konvergenzen wie der noch zu klärenden Probleme im lutherisch-katholischen Dialog über das Amt laufen die beiden Dokumente weithin parallel. Dennoch bestehen gewisse Unterschiede in der Akzentuierung: Ist „Das geistliche Amt in der Kirche" stärker von dem Bemühen um die Formulierung von gemeinsamen Aussagen geprägt, so treten demgegenüber im Bericht der Bilateralen Arbeitsgruppe die *Differenzen* und

Schwierigkeiten schärfer hervor. Das zeigt sich etwa bei der Frage nach dem Spender der Ordination: Dem Hinweis darauf, daß in der lutherischen Kirche für die Ordination in der Regel leitende Amtsträger zuständig seien, folgt die Anmerkung, es sei zu prüfen, wieweit sich darin auch sachliche Übereinstimmung zum katholischen Verständnis spiegle; die kirchliche Legitimität einer Ordination hänge nach lutherischer Überzeugung letztlich nicht vom Rang des Ordinators, sondern vom Konsens der Kirche ab. Deutlich werden auch die Differenzen im Verständnis des kirchlichen Lehramts formuliert.

Wie soll Kirchengemeinschaft aussehen?

Die Arbeitsgruppe nennt ihren Text eine Bestandsaufnahme „auf dem Wege", einen Versuch, bisher gewonnene Zwischenergebnisse aufzunehmen und zu überprüfen. Wie der weitere Weg zwischen lutherischer und katholischer Kirche aussehen könnte, dazu enthält der Bericht nur einige sparsame Hinweise, allerdings macht er eine klare Zielvorgabe: Ziel könne nur die *volle Kirchengemeinschaft* sein. Gleichzeitig wird darauf bestanden, daß *theologischer Konsens* wichtigste Voraussetzung bleibe, um den Weg zu kirchlichen Entscheidungen freizumachen; man dürfe sich nicht beim Aufweis bloßer Konvergenzen beruhigen.

Der Bericht selber ist ein instruktiver Beleg für die *Schwierigkeiten*, die sich auf der Suche nach einem solchen theologischen Konsens ergeben, wobei er die katholische Lehre vom Papstamt als eine Hauptschwierigkeit nicht ausdrücklich behandelt. Letztlich geht es um die im ökumenischen Gespräch gegenwärtig vielfach ventilierte Frage nach den *Bedingungen* und *Formen* der angezielten Kircheneinheit. Sie hängt wiederum mit tiefreichenden Differenzen im Kirchenverständnis zusammen. So weist der Bericht auf die deutlichen Unterschiede zwischen katholischer und lutherischer Tradition in der genaueren Verhältnisbestimmung zwischen der sichtbaren institutionellen Gestalt und dem verborgenen, nur im Glauben erfaßbaren Wesen der Kirche hin. Ob es in Zukunft möglich sein werde, die in der Reformation zerbrochene Kircheneinheit wiederzuerlangen, hänge gerade auch von der Lösung dieser Kontroversfrage ab.

Eine solche Lösung ist gegenwärtig nicht in Sicht. Allerdings wird in vielen christlichen Kirchen derzeit nicht nur auf dem Hintergrund bilateraler Gespräche, sondern auch im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit den Lima-Erklärungen intensiv um die Frage nach Voraussetzungen und Elementen der Kirchengemeinschaft gerungen. Ob und wann diese Bemühungen konkrete Auswirkungen auf Struktur und Lehre etwa lutherischer Kirchen haben werden, läßt sich beim gegenwärtigen Stand der Entwicklung noch nicht übersehen. *U. R.*

Zwischen Provokation und Kompromiß

Die aktuelle Lage in Polen

Als am 5. Januar 1984 das seit langem geplante und immer wieder verschobene Treffen zwischen Kardinal *Glemp* und General *Jaruzelski* stattfand, gingen viele Beobachter davon aus, daß damit ein *längerer Zeitraum geminderter Konflikte* zwischen Kirche und Staat eingeleitet würde. Die letzte Begegnung hatte unmittelbar vor dem Papstbesuch im Juni 1983 stattgefunden. Unsicherheiten über den einzuschlagenden Kurs gegenüber der Kirche und Verärgerung über ihr Selbstbewußtsein, die auf dem Ideologie-Plenum des Zentralkomitees der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei (PVAP) im Oktober 1983 und in Polemiken der Massenmedien zum Ausdruck kam, mögen Gründe für die lange Gesprächspause gewesen sein. In der Partei ging das Gespenst des wachsenden „Klerikalismus" um.

In der letzten Dezember-Ausgabe der Wochenzeitung „Polityka" veröffentlichte Vize-Premier *Rakowski*, der engste politische Berater Jaruzelskis, einen *scharfen Angriff auf Primas Glemp* (Polityka, 31. 12. 83). Er beschuldigte die katholische Kirche, mit ihrem Schweigen zu den Ereignissen im Jahre 1981 die Verhängung des Kriegsrechts heraufbeschworen zu haben. Glemp habe noch zuletzt die verbotene „Solidarität" und deren ehemaligen Vorsitzenden Wałesa gegen seine, Rakowskis, Bezeichnung der Gewerkschaft als destruktive Kraft in Schutz genommen. Wenn die „moralischen Autoritäten" – gemeint war die katholische Kirche –, die heute die Regierung kritisierten, 1981 die Anarchie und deren Boten mit Entschiedenheit verurteilt hätten, wäre dem Lande die Verhängung des Kriegszustands erspart geblieben.

Überraschend verschärfte Gangart

Als ob es ein politisches Spiel der Warschauer Führung mit verteilten Rollen sei, signalisierte General Jaruzelski zur gleichen Zeit Verhandlungsbereitschaft, da er offensichtlich in der sehr angespannten wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lage kräfteverschleißende Konflikte mit der Kirche vermeiden wollte. So hieß es in dem Kommuniqué im Anschluß an das Spitzentreffen u. a., beide Seiten befürworteten die weitere Entwicklung der Beziehungen zwischen Polen und dem Vatikan. Nach diesem

Kommuniqué verstärkte sich in Warschau der Eindruck, daß die polnische Regierung zunehmend darauf dringt, mit dem Vatikan diplomatische Beziehungen aufzunehmen, auch wenn die gemeinsame Verlautbarung keinen direkten Bezug darauf nahm. Die katholische Kirche wiederum dringt beständig auf die *Freilassung* der elf Aktivisten der „Solidarität" und des Komitees zur gesellschaftlichen Selbstverteidigung („KOR") aus der Untersuchungshaft und wäre bereit, eine Bürgenrolle zu übernehmen. Ein besonderes Anliegen der Kirche ist die rechtliche und praktische Regelung des Projekts eines *Fonds zugunsten der privaten Landwirtschaft,* des privaten Handwerks und Kleinhandels. Eine rechtliche Hürde wurde mit der Einbringung des Regierungsentwurfs eines Stiftungsgesetzes im Sejm am 6. April genommen. Er hat einstimmig dem Gesetzentwurf über die Einrichtung „autonomer, selbstverwalteter und unabhängiger Stiftungen" zugestimmt.

Nahm man den deklarierten Wunsch der Regierung nach einer langfristigen Regelung des Verhältnisses zur katholischen Kirche und zum Vatikan ernst, dann mußte die *plötzliche Verschärfung der Gangart* der Behörden bei der seit Herbst 1983 propagierten Beseitigung von „religiösen Symbolen" aus Polens Schulen befremden. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stand dabei in den letzten Wochen die Landwirtschaftsschule in Miętne bei Garwolin (Wojewodschaft Siedlce).
Der Disput über die Entfernung religiöser Symbole verschärfte sich in Miętne im Dezember 1983, als die lokalen Behörden die unverzügliche Beseitigung aller Kreuze aus den Schulzimmern anordneten. Die Folge war eine *Welle des Protestes* in der Region und Protestbriefe an die Behörden. Eine Petition mit 10000 Unterschriften wurde an den Staatsratsvorsitzenden *Jabłónski* geschickt. In einem Protestbrief an General Jaruzelski warnten 29 Priester aus 14 Pfarreien den Premier, daß die Entscheidung der Behörden einen Boykott der für den 17. Juni anberaumten Kommunalwahlen nach sich ziehen könnte – ein politisches Menetekel, das die Warschauer Führung ohnehin schon auf sich zukommen sieht.

Der Bischof des nahen Siedlce, *Jan Mazur,* unterstrich in einem Brief an die Behörden, daß Innenminister *Kiszczak* der Bischofskonferenz zugesagt habe, bereits angebrachte Kreuze nicht aus den Klassenräumen entfernen zu lassen. Der Bischof unterstrich seinen Protest und seine Solidarität mit Eltern und Schülern in Miętne durch einen Hungerstreik.

Das „Kreuz mit dem Kreuz"

Die Kontroverse über die Entfernung von allen religiösen Symbolen aus öffentlichen Gebäuden, insbesondere Schulen, ist *so alt wie die kommunistische Herrschaft* in Polen. Nach einer rigiden Politik in der stalinistischen Epoche folgte eine liberalere Einstellung der Behörden in den ersten Jahren unter Gomułka. Eine neue Wende erfolgte im Jahre 1961, als das Erziehungsministerium in einem Erlaß erklärte, daß die Schulen strikt als öffentliche Einrichtungen zu betrachten seien, und das Anbringen von religiösen Zeichen in ihren Räumlichkeiten wieder verbot. Erst in der Zeit der „Solidarität" kehrten die Kreuze in zahlreiche Klassenräume zurück – nach einem stillen Übereinkommen mit der Regierung und in Übereinstimmung mit dem Willen von Schülern, Lehrern und Eltern. Das Problem blieb aber ein Dorn im Auge der Dogmatiker in der PVAP, und das „ideologische" Plenum der Partei vom letzten Oktober signalisierte die Rückkehr zur genaueren Einhaltung der Richtlinien von 1961 (vgl. HK, Januar 1984, 12–15).

Auf der 196. Sitzung der polnischen Bischofskonferenz im Herbst 1983 wurde der Konflikt um die Kreuze diskutiert. Im Abschlußkommuniqué (21. 9. 83) gaben die Bischöfe ihrem Befremden über „häufige Zwischenfälle" der letzten Zeit Ausdruck und dachten dabei auch an die Entfernung von Kreuzen aus Klassenräumen. Primas Glemp warf der Regierung Wortbruch vor, weil sie trotz vorheriger Versprechen die Kruzifixe aus öffentlichen Gebäuden und Betrieben entfernen lasse (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28. 9. 83).
Die Antwort des Leiters des Amtes für Glaubensfragen, Minister *A. Łopatka,* ließ nicht auf sich warten. In einem Interview für die Nachrichtenagentur AP unterstrich er die Absicht der Behörden, die Kreuze aus Schulen, Fabriken und Krankenhäusern zu entfernen, die dort in der „Solidarität"-Zeit angebracht worden waren. Die einzige behördliche Zusage in dieser Angelegenheit sei das Versprechen an die Bischöfe gewesen, daß das amtliche Einschreiten in der Kruzifix-Frage in den Fällen aufgeschoben werde, wo es zu Unruhe Anlaß geben könnte (AP, 30. 9. 83). Deutlicher äußerte sich bis zuletzt Regierungssprecher *Urban* auf den regelmäßig stattfindenden Pressekonferenzen für die ausländischen Journalisten. Er betonte, daß die Behörden in keinem Fall die Durchlöcherung der Trennung von Kirche und Staat in Polen zulassen würden (Rzeczpospolita, 14. 3. 1984).

Seinen hohen politischen und symbolischen Stellenwert erhielt das „Kreuz mit dem Kreuz" jedoch erst im Zusammenhang mit dem Konflikt an der Landwirtschaftsschule in Miętne in den ersten Monaten dieses Jahres. Es bleibt festzuhalten, daß sich die Auseinandersetzung nicht wesentlich über die Grenzen der Region ausweitete, zumindest sich nirgends sonst in Polen zu einem solchen von der internationalen Öffentlichkeit beobachteten Prestigekampf zwischen Kirche und Behörden entwickelte. Anscheinend hatten beide Seiten kein Interesse an der Ausweitung und Überbewertung des Konflikts, andererseits sollte es mehrere Wochen dauern, bis Behörden und Kirche, Schüler und Eltern von ihren jeweiligen Grundsatzpositionen abrückten und einen Kompromiß in der Angelegenheit ermöglichten.

Kompromiß im Kruzifix-Streit

So erreichte der Konflikt seinen Höhepunkt ausgerechnet während der dreiwöchigen Südamerikareise von Kardinal

Glemp. Nach seiner Rückkehr traf am 13. März der Hauptrat des Episkopats zusammen, um über die aktuelle Lage zu beratschlagen und eine gemeinsame Entscheidung über die nächsten Schritte zu treffen. Nach der Anhörung des Berichts von Bischof Mazur, der aus diesem Anlaß nach Warschau gerufen worden war, warnte der Hauptrat in einem Kommuniqué vor Unruhe, die durch die Entfernung von Kreuzen aus den Schulen in der Bevölkerung entstehen könne. Das Wohl des Landes verlange Ruhe. Voraussetzung dafür sei aber die Achtung der Bürgerrechte der Gläubigen. Das Kommuniqué fuhr fort: „In der Nachkriegsgeschichte ist das Kreuz häufig aus den Schulen entfernt worden, und das geschieht weiter. Das führte immer zu Unruhen in der Bevölkerung. Die katholische Bevölkerung will nämlich, daß sich das Kreuz an den Plätzen der Jugenderziehung befindet. Daher bringt sie die von den Schulbehörden entfernten Kreuze bei der nächsten günstigen Gelegenheit wieder in den Schulklassen an und wehrt sich gegen die Abnahme. In Übereinstimmung mit dem Willen der katholischen Bevölkerung und der lernenden Jugend sollen die Kreuze in den Schulklassen bleiben" (dpa, 14. 3. 84).

Während eines Gottesdienstes in Warschau solidarisierte sich Primas Glemp nochmals ausdrücklich mit dem Verlangen der Schüler und Eltern, die das Kreuz in der Schule wünschen. Er vertrat die Auffassung, die Entscheidung, keine Kruzifixe mehr in polnischen Schulen zu dulden, sei unvereinbar mit dem sozialen Frieden und dem Toleranzgebot. Glemp versicherte, gesellschaftliche Ruhe und Frieden erforderten auch Toleranz. Ein Gesetz, das die Gefühle der katholischen Mehrheit der Bevölkerung verletze, könne kaum gerecht sein (Neue Zürcher Zeitung, 17. 3. 1984).

Nach einer weiteren Eskalation des Konflikts in Miętne Ende März wurde in der ersten Aprilwoche ein Kompromiß gefunden, der den Kruzifix-Streit fürs erste beendete. Die Übereinkunft trägt weder die Unterschrift der Kirchenführung noch die der Warschauer Regierung. Aber er kann für künftige ähnliche Konflikte in öffentlichen Gebäuden maßgebende Bedeutung haben. Es wurde vereinbart, daß für alle Schüler am 9. April der Unterricht wieder beginnen sollte. Die Anstaltsleitung forderte keine Loyalitätserklärung mehr, in der die Eltern und Schüler sich zum laizistischen Charakter der Schule bekennen müssen. Sie sicherte auch zu, es werde keine Repressalien gegen die Wortführer unter den Schülern geben. Auch die zwei Lehrer, die wegen Solidarisierung mit Schülern und Eltern von der Schule verwiesen wurden, dürfen wieder unterrichten. Dafür willigten Schüler, Eltern und örtliche Kirche darin ein, daß in Zukunft nicht mehr in jedem Klassenzimmer ein Kreuz hängt, sondern nur noch im zentralen Lesesaal und im Internat der Schule.

Das Verhandlungsergebnis gaben die Schüler in einer Messe in Garwolin bekannt, in der die Einigung gefeiert wurde (Süddeutsche Zeitung, 7./8. 4. 84, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9. 4. 84).

Der Konflikt um die Kreuze in der Landwirtschaftsschule in Miętne steht indessen nicht für sich alleine da. An ihm läßt sich die gesamte Problematik des Verhältnisses zwischen Staat, Gesellschaft und Kirche unter den gegenwärtigen politischen Bedingungen ablesen.

Glückt die „friedliche Koexistenz"?

Es darf bezweifelt werden, daß der Höhepunkt des Kruzifix-Streits *zufällig* mit der Landesdelegiertenkonferenz der PVAP (16.–18. 3. 1984), einem „Zwischenparteitag", zusammenfiel, auf dem Parteichef Jaruzelski einerseits die *Dialogbereitschaft* des Staates gegenüber der Kirche bekundete, andererseits nochmals die Prinzipien der *Trennung von Kirche und Staat* unterstrich und vor einer Politisierung der Kirche warnte. Der Kreuze-Konflikt gab der Führung um General Jaruzelski zudem in der parteiinternen Auseinandersetzung mit den Dogmatikern Gelegenheit klarzustellen, daß die Parteiführung es ernst mit dem ideologischen Kampf gegen die Religion meint, zugleich aber auch vor der Überschätzung der eigenen Kräfte bei einem Kräftemessen mit einem unfreundlich gesinnten gesellschaftlichen Umfeld und sinnloser Verausgabung der schwachen Parteienergien zu warnen.

Das Signal mag in der gleichen Weise der mißtrauischen *sowjetischen Führung* gegolten haben, die ein entschiedeneres Vorgehen der polnischen Bruderpartei gegen einen politisch motivierten Katholizismus und einen offenen ideologischen Kampf um die führende Rolle der Partei in der Gesellschaft erwartet. Der neue sowjetische Generalsekretär *Tschernenko* hatte schon vor dem Tode seines Vorgängers Jurij Andropow den polnischen Genossen zu verstehen gegeben, wie er sich eine leninistische Partei als politischen Führer der Gesellschaft vorstellt (Artikel für Trybuna Ludu, 3. 11. 83) ... und im sozialistischen Polen scheint es nicht einmal durchsetzbar, das Anbringen von religiösen Symbolen in staatlichen Gebäuden zu verhindern.

Während die Warschauer Führung danach strebt, das Vordringen der katholischen Kirche in den gesellschaftlichen Raum während der letzten vier Jahre zu stoppen und womöglich rückgängig zu machen, hatte sich die polnische Kirche unter Kardinal Glemp ursprünglich auf eine angesichts der labilen politischen und gesellschaftlichen Lage notwendigerweise unklar gebliebene Politik der „nationalen Versöhnung" verpflichtet, die von Kardinal Glemp heute – nach über zwei Jahren vergeblich versuchten Brückenbaus – realistischer als Plädoyer für eine „friedliche Koexistenz" zwischen kommunistischer Führung und Nation bezeichnet wird (DIE ZEIT, 16. 3. 84). Dabei hat die Kirche einige nicht unwesentliche *Vorleistungen* gegenüber der Regierung erbracht. Das wichtigste Zugeständnis war die schrittweise Distanzierung von der „Solidarität" im Untergrund. Glemp erfüllte eine weitere Erwartung Jaruzelskis, indem er nicht ohne Widerstand des Klerus und der Gemeinden einige Priester aus der politischen Linie zurückzog. Im Streit um die Kruzifixe in staatlichen Gebäuden war der Primas auf einer Position angelangt, die er nicht räumen konnte, ohne das noch un-

gefestigte Ansehen bei den Gläubigen zu verlieren und zugleich sein politisches Gewicht gegenüber seinem Verhandlungspartner auf *staatlicher Seite zu mindern.*

Mit ihrem unglücklichen „Kreuzzug" hat die Warschauer Führung den Primas zu einer *Entschiedenheit* veranlaßt, die ihr nur unlieb sein kann. Die katholische Kirche muß jetzt in ihren Verhandlungen mit der Regierung über die Regelung ihres rechtlichen Status noch vorsichtiger als bisher agieren, um dem Kirchenvolk und dem Klerus glaubwürdig versichern zu können, daß sie mit einem auf den ersten Blick günstigen Rechtsstatus nicht Positionen aufgibt, die sie seit Jahren kraft der Fakten, der Machtverhältnisse, innehatte. Und General Jaruzelski muß seinerseits daran denken, das Interesse des Vatikans an der Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Warschau nicht unnötig durch kleine Kraftmeiereien zu verringern.

Dieter Bingen

Leidensverherrlichung, Leidensverdrängung, Leidensbewältigung

Fragen aus Anlaß von „Salvifici doloris"

Im Februar veröffentlichte Johannes Paul II. sein Rundschreiben „Salvifici doloris" über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens (vgl. den Wortlaut in: HK, März 1984, 117–134). Das war für uns Anlaß, vier Persönlichkeiten aus verschiedenen Fach- und Erfahrungsbereichen nicht eigentlich zum päpstlichen Rundschreiben, sondern zur Sache selbst zu befragen. Wir stellten dabei mit Absicht nicht so sehr physisches, sondern psycho-soziales Leid und die Frage nach christlicher Leidensbewältigung in den Vordergrund. Erwin Ringel ist Ordinarius für klinische Psychologie (Abteilung Psychosomatik) an der psychiatrischen Universitätsklinik in Wien. Frau Professor Magdalena Manstein ist Dozentin und war Leiterin des Fachbereichs Sozialpädagogik an der Fachhochschule für Sozialwesen und Religionspädagogik in Freiburg. Professor Rudolf Kautzky ist emeritierter Direktor der neurochirurgischen Klinik in Hamburg. Professor Dietrich Wiederkehr ist Kapuziner und Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Luzern. Die Fragen stellte David Seeber.

„Der Leidende ist kein erfreulicher Anblick"

HK: Leiden ist Teil des menschlichen Lebens, wie immer sein Sinn verstanden oder mißverstanden wird. Es muß bewältigt bzw. durchgetragen werden. Was ist Ihre persönliche Antwort aus Ihrem Lebens-, Wissens- und Erfahrungsbereich heraus?

Ringel: Für mein Verständnis von Leiden gilt der Christoph Friedrich Ötinger zugeschriebene berühmte Spruch: „Gott, gib mir die Gelassenheit, die Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann; gib mir den Mut, die Dinge zu ändern, die ich ändern kann, und die Weisheit, das eine vom andern zu unterscheiden."

HK: Leiden ist also nicht gleich leiden. Ein Schmerz, auch ein heftiger, geht vorüber. Der Verlust eines Partners oder eines Kindes verändert ein ganzes Leben. Einzelne und Völker leiden unter sozialem Elend oder politischer Unterdrückung. Wie kann vermieden werden, daß noch so „gute" Sinndeutungen des Leidens zu billiger Vertröstung anstatt zu Leidensbewältigung werden?

Ringel: Beim Leiden muß man unterscheiden zwischen unvermeidbarem Leid und vermeidbarem. Und zu beiden haben wir eine umgekehrte Einstellung zu haben. Das unvermeidbare Leid, die Schwäche, die Hinfälligkeit des Menschen, Krankheit, Lebensbegrenztheit, den Tod müssen wir hinnehmen und ertragen. Daneben gibt es sehr viel vermeidbares Leid. Das soziale Elend, gleich in welchem Teil der Welt, hat Gott nicht geschaffen, sondern ist Menschenwerk. Für dieses Leid müssen wir alle Kräfte sammeln, um es zu mildern, zu lindern, tragen zu helfen oder es zu beseitigen – letzteres vor allem.

„Man zeigt eine gewisse Leidensverliebtheit"

HK: Wie beurteilen Sie die Verkündigung der Kirche vor allem als Sinndeuterin des Leidens, als Helferin im Leiden, wie in ihrer Wirkung auf den Umgang mit dem Leid?

Ringel: Ich habe den Eindruck, daß die Kirche in ihrer Praxis den Unterschied zwischen hinzunehmendem und zu veränderndem Leid vielfach verwischt. Man zeigt eine gewisse Leidensverliebtheit. Man verherrlicht das Leid. Man tritt an im Zeichen des Kreuzes. Der Gekreuzigte hat gelitten, wir müssen ihm nachfolgen, wir müssen auch leiden. Und je mehr einer leidet, um so mehr wird er erlöst sein. Damit wird nicht nur im Bemühen aufgehört, beklagenswerte Zustände zu verhindern, sondern man vertröstet die Leute auf das Jenseits. Man sagt ihnen, je mehr du hier leidest, um so mehr wirst du oben erhöht. Dinge, die verändert werden müßten, werden so im Mittel eines Läuterungsprozesses umgewandelt und damit zementiert.

HK: Unterschätzen Sie damit nicht den tatsächlichen Sinn des Leidens und der Leidensfähigkeit als Selbstfindung, als *möglichen* Weg der Tiefenerfahrung, auch der Läuterung?

Ringel: Man sagt, Not lehrt beten, aber deswegen dürfen wir nicht beten, daß ein Mensch in Not gerät. Wenn ich den Satz umdrehe, dann wird Ihnen hoffentlich auch schon seine Grenze deutlich.

HK: Aber es gibt Erfahrungen des Leidens, von denen die Betroffenen, auch unabhängig von religiöser oder christlicher Sinngebung, sagen, sie hätten als Leidende Erfahrungen gemacht, auf die sie nicht verzichten möchten.

Ringel: Dem will ich nicht widersprechen. Aber das rechtfertigt keine Glorifizierung des Leidens. Ich bin seit 1959 gehbehindert, beträchtlich gehbehindert. Ich zögere nicht, Ihnen heute zu sagen, daß ich diesem Leiden viel verdanke. Ich habe in meiner Antrittsvorlesung als Ordinarius für klinische Psychologie gesagt: Als ich begann, schwerer zu gehen, habe ich begonnen zu gehen. Ich bin im Geistigen beweglicher geworden, doppelt und dreifach. Das ist sicher Kompensation, aber aus konservativem Denken bin ich dabei ein Progressiver geworden ...

„Natürlich kann Leiden ein Anruf sein, innerlicher zu werden"

HK: Wie hat sich diese Ihre Situation in Ihrem Beruf, im Umgang mit Leidenden selbst ausgewirkt?

Ringel: Ich habe für meine Patienten an Vertrauen gewonnen. Denn nun sehen sie, der Ringel spricht nicht nur von der Not wie der Blinde von der Farbe, sondern er erlebt sie am eigenen Leib. Ich bin aber auch glaubwürdiger geworden, weil die Leute sehen, daß ich im Rahmen meiner Möglichkeiten gut damit fertig werde. Und ich habe das Problem jedes Patienten viel besser erfassen gelernt. Ich nehme die Dinge aus eigenem Erleben viel ernster. Leiden kann so natürlich ein Anruf sein, innerlicher, intensiver, mitmenschlicher zu werden. Aber das ist etwas ganz anderes als die im Christlichen vielfach praktizierte doppelbödige Moral, die die Verherrlichung des Leidens predigt anstatt sich seiner anzunehmen.

HK: Man wird aber sicher nicht sagen können, die Kirche nehme sich, bei allen Gegenbeispielen, die es dafür auch gibt, geschichtlich und aktuell gesehen, des Leidens und der Leidenden nicht an, auch der extrem Leidenden der körperlich (und geistig) Schwerbehinderten in Kranken- und Siechenhäusern zum Beispiel ...

Ringel: Das ist eine ganz einseitige Sicht, dagegen muß ich protestieren. Als im vorigen Jahrhundert die Arbeiterschaft verelendete, hat sich die Kirche in keinster Weise ihres Elends angenommen, sondern stand an der Seite der Mächtigen. Und als „Rerum novarum" erschien, gackerten die Hühner. Soziales Elend ist Leid, massives Leid, die Kirche aber hat es nicht gelernt, an der Seite der Schwachen zu stehen, oder lernt es nur schwer oder jeweils zu spät, wie heute gegenüber den noch vielfältig benachteiligten Frauen ...

HK: Sie sprachen von Leidensverliebtheit im Zusammenhang mit der Kirche. Gibt es im gegenwärtigen gesellschaftlichen Klima nicht auch eine Art Leidensverliebtheit, ein vielfach narzißtisches Kreisen um die eigenen Schwächen ...

Ringel: Damit kann ich nichts anfangen. Ich sehe nur ein ungeheures neurotisches Elend, von dem immer mehr Menschen befallen sind, deren Lebensweg zu einer einzigen Selbstbestrafung wird, weil sie als Kinder mit Schuldgefühlen beladen wurden, die sich in Aggressionen niederschlagen und nach Selbstbestrafung verlangen. Und ich sehe das Problem des schwachen Menschen, der erst lernen muß, seine Schwäche einzugestehen, zu sehen, daß er kein Gott auf Erden ist, der alles kann. Wenn Menschen sich absolut setzen wollen, werden sie jedesmal auf höchst peinliche und leidvolle Weise daran erinnert, daß dem so nicht ist. Daß Menschen dann auch noch versuchen, ihre Schwäche zu genießen, davon habe ich nichts gesehen ...

HK: Würden Sie der These Horst E. Richters, die in der neueren Deutung neuzeitlichen Umgangs mit Leiden eine enorme Rolle spielt, zustimmen, daß Menschen im nachtheistischen Zeitalter mit einem Gotteskomplex herumlaufen und, weil sie ohne Gott mit ihrer Endlichkeit nicht fertig werden, versuchen möchten, sich selbst jeweils an die Stelle Gottes zu setzen?

Ringel: Diese These bestätige ich absolut. Aber ich war gerade daran zu sagen, daß der Versuch, sich an Gottes Stelle zu setzen, in jeder Beziehung zum Scheitern verurteilt ist und daß es das Charakteristische unserer Zeit ist, daß dieser Versuch gescheitert ist. Das führt auf der einen Seite zu einer ungeheuren Verunsicherung, zu einer panischen Angst, auf der anderen Seite zu einer Wiederentdeckung Gottes.

HK: Von Theologen zumal, aber auch von anderen wird gelegentlich gesagt, gegenwärtig finde eine Verlagerung von der Schuld auf das Leiden statt. Ist es gesellschaftlich gesehen nicht eher so, daß beides verdrängt wird, die Schuld und das Leiden?

Ringel: Schuld kann verdrängt werden, Leiden ist nicht zu verdrängen. Etwas anderes ist, daß man als Leidender in unserer Zeit nicht angenommen wird ...

„Der unchristlichste Satz aller christlichen Sätze"

HK: Das betrifft präzise meine Frage. Besser hätte ich sagen sollen, Verdrängen des Leidenden. Ich denke dabei z. B. an Bürgerproteste, die sich regelmäßig dann organisieren lassen, wenn irgendwo geistig Behinderte angesiedelt werden sollen ...

Ringel: Das ist in der Tat ein enormes Problem. Man ist selber schon elend genug und wünscht nicht durch andere

daran erinnert zu werden: Leide für dich allein und belaste uns nicht mit deinem Leid. Dieser Imperativ ist ein ganz krasses gesellschaftliches Phänomen. Der Leidende ist kein erfreulicher Anblick. Die Welt der Unglücklichen ist nicht erwünscht und soll sauber von der Welt der Glücklichen getrennt werden. Der Erfolgreiche ist der Tüchtige; der Scheiternde, der Leidende, der Erfolglose verdient nichts Besseres. Jeder steht dort, wo er es verdient – ein typischer christlicher Satz ...

HK: Ein wohl zu Unrecht christlicher Satz ...

Ringel: Es ist natürlich der unchristlichste aller christlichen Sätze, aber er wird im Christentum viel gehandelt, von christlichen Parteien ohnehin, in manchen Varianten auch in der Kirche: Es ist deine Leistung, wenn du oben bist; es ist dein Versagen, wenn du unten bist.

HK: Wenn der Satz auch unchristlich ist, so läßt sich ihm als Aufforderung, Selbstverantwortung wahrzunehmen, doch auch ein guter Sinn abgewinnen.

Ringel: Ich weiß nicht, was Sie unter Selbstverantwortung verstehen. Natürlich muß jeder seinen Beitrag leisten und sein Tun verantworten. Aber die sozialen Bedingungen sind oft so, daß das gar nicht geht. Und denken Sie an die Neurotiker, die in ihrer Kindheit zerstört wurden, da ist es ein Hohn, wenn an Selbstverantwortung appelliert wird. Das ist ja gerade das Verbrechen derer, die erfolgreich waren, daß sie glauben, was sie erreichten, müsse ein anderer auch zuwege bringen. Das ist gerade die Niedertracht, die Nichteinfühlung in die Welt der Unglücklichen.

HK: Nimmt der Leidensdruck, vom einzelnen her gesehen, aber auch im Blick auf die Gesamtgesellschaft, durch die Isolierung der Leidenden zu?

Ringel: Natürlich ungeheuerlich. Wenn Leidende andere Menschen haben, mit denen sie reden können, dann haben sie wenigstens die Chance, sich das Elend von der Seele zu reden. Auch wenn sich am Elend selbst gar nichts ändert, sind sie dadurch entlastet. Wenn sie völlig isoliert sind – Sie dürfen nicht vergessen, daß zumindest seelisches Leid meist mit zunehmender Aggression und Frustrierung verbunden ist –, ist der Leidensdruck doppelt und dreifach stark. Wohin soll die Aggression auch gehen. Wenn ich sie nicht ausdrücken kann als Isolierter, bleibt mir gar nichts anderes übrig, als sie gegen die eigene Person zu richten.

„Viel mehr als Hilfe von außen braucht es Begegnung nach innen"

HK: Frau Professor Manstein, eine simple, vielleicht auch dumme Frage zuerst: Ist psychosoziales Elend, gemeint sind damit nicht soziale Notstände, das Fehlen von materiellen Lebensgrundlagen, sondern Probleme im Bereich der Mitmenschlichkeit, eine gegenwartsspezifische Form der Zunahme von Leidensdruck?

Manstein: Ja, ich glaube sogar, daß der Mangel an mitmenschlichen Bezügen die zentrale Ursache für die Leiderfahrung vieler Menschen ist.

HK: Wo sehen Sie in erster Linie die Gründe dafür, in der größer gewordenen Anonymität, in wachsender Isolierung des einzelnen, und liegen die Ursachen dafür bei der Gesellschaft oder primär beim einzelnen?

Manstein: Ich habe zwar Probleme mit dem Begriff Gesellschaft, das ist mir zu abstrakt. Aber natürlich gibt es gesellschaftliche Ursachen für zunehmenden Leidensdruck im psychisch-sozialen Bereich. Die Wohnverhältnisse isolieren, das Berufsleben ist so organisiert, daß Familien keine rechte Vorstellung haben, wo ein Familienmitglied arbeitet bzw. wie dessen Arbeitsfeld aussieht. Auch das führt vor allem zu seelischer Isolation und damit auch zu zusätzlichen Verstehensschwierigkeiten schon allein zwischen Ehepartnern ...

„... ein Teufelskreis"

HK: Inwieweit wirkt diesbezüglich das gesellschaftliche Gefüge auf die zwischenmenschlichen Beziehungen, z. B. auf die Partnerschaftsproblematik, zurück?

Manstein: Das ist ein Kreislauf, ich würde fast sagen ein Teufelskreis. Gesellschaftlich werden Menschen in die Anonymität gezwungen, erscheinen als ein Rädchen in einem riesigen Getriebe. Weil das schwer auszuhalten ist, flüchten sie in den privaten Bereich. Dort funktionieren die Beziehungen nicht, weil nicht genügend Persönlichkeit aufgebaut wurde, teilweise auch nicht konnte, und so flüchten sie wieder in die Anonymität zurück. Das Erschütternde für mich ist, daß sich solche Menschen, weil sie es im Privaten nicht schaffen, sich einseitig beruflich orientieren und dort sich letztlich wohler fühlen, obwohl sie als Person so mehr oder weniger untergehen. Und das wieder hat schwere Auswirkungen auf die Eltern-Kind- und auf die Partnerschaftsbeziehungen.

HK: Liegt das nicht noch mehr daran, daß viele der eigenen Subjektivität zu sehr vertrauen und dadurch das eigene Selbst überfordern, also die Ansprüche aneinander zu hoch schrauben und so Beziehungen, die sie nicht aushalten, erst schaffen?

Manstein: Für mich gibt es da zwei Pole. Wenn ich mich auf der einen Seite erlebe als anonymen Teil eines funktionierenden Gebildes, dann kommt es ganz von selbst, daß sich auf der anderen Seite eine starke Ichbezogenheit entwickelt. Nur so kann jemand existieren. Die sozialen Fähigkeiten im zwischenmenschlichen Feld, Partnerfähigkeit usw. erfordern Reflexion: Was heißt Bindung, was heißt das Du auf der anderen Seite? Diese Reflexionsfähigkeit ist durch das Leben in der Anonymität zu wenig entwickelt. Früher war z. B. das Verhältnis zwischen jun-

gen Menschen und ihren Anleitern im Betrieb persönlicher, ob es auch ein glücklicheres war, weiß ich nicht. Aber Meister und Lehrbub wußten, was sie voneinander zu halten hatten. Der Jünger war dann nicht allein gelassen.

HK: Ist der noch anhaltende, wenn auch schon gebremste Boom von Selbsterfahrungsgruppen nicht der beste Beweis dafür, daß es mit dem Wohlsein in der Anonymität nicht geht? Oder anders gefragt: Halten Sie Selbsterfahrungsgruppen für eine hilfreiche Gegenbewegung bzw. für eine zeitgemäße Form der Hilfe, der Hilfe zur Leidensbewältigung?

Manstein: Ich meinte nur ein vordergründiges Wohlbefinden. Die Frage, ob Selbsterfahrungsgruppen den vorhandenen Leidensdruck mindern und ein Weg zur Heilung von Leidensdruck sein können, der aus Isolierungsmerkmalen kommt, ist für mich so eindeutig nicht zu beantworten. Das hängt sehr vom Gruppenleiter ab und davon, ob der Transfer der Gruppenerlebnisse in die Alltagswirklichkeit gelingt. Oft bleibt es bei großen Hoffnungen, und der Transfer gelingt nicht. Ich habe selbst eine Menge solcher Menschen aufgebaut, indem ich sie dazu gebracht habe, alle den Leidensdruck steigernden Affekte aus sich herauszulassen und systematisch aufzuarbeiten, was verdrängt war. Aber die Bewährung im engsten Lebenskreis ist immer etwas anderes als das Training in der Gruppe.

„Parallel zum Mitleid muß die Angst gesehen werden"

HK: Gibt es gegenwärtig nicht auch so etwas wie eine kollektive Zunahme von Selbstmitleid, und wie ist dem Rechnung zu tragen?

Manstein: Selbstmitleid ist nur eine Seite. Parallel bzw. polar dazu muß die Angst gesehen werden. Entsprechend unterschiedlich sind die Rezepte. Die einen setzen darauf, Leid und Ängste möglichst wegzunehmen. Die anderen sagen, Leid und Angst gehören wesentlich zum brüchigen Leben und der Mensch müsse sie akzeptieren lernen. Das entscheidende Stichwort dementsprechend heißt: Situationen verändern ...

HK: Situationen verändern, nicht Personen?

Manstein: Die zentrale Frage ist, ob bei der Veränderung einer Leidenssituation, die von jemandem um jeden Preis erreicht werden soll, der oder die Betreffenden nur sich selber sehen oder auch die Mitmenschen, die Opfer der Veränderung werden können. Ich meine, es muß da eine Synthese geben: so viel verändern, wie unter den gegebenen Bedingungen für alle Betroffenen möglich und zu verantworten ist. Es zeigt sich dann: dies muß ich akzeptieren, das gehört in mein Leben, anderes kann ich verändern, aber immer im Blick auf die Mitmenschen.

HK: Was bedeutet für Sie gerade im Blick auf psychosoziale Notlagen die Sinnfrage? Sind Sinnkrisen zunehmend Ursache von mehr Leidensdruck?

Manstein: Ich würde umgekehrt sagen: je größer der Leidensdruck wird, um so bedrängender wird bei vielen Menschen die Sinnfrage, oder sie können sie gar nicht mehr stellen, weil sie das im Leben nie gelernt haben. Oft hatte schon das Kind keine Möglichkeit, Sinn zu erfahren und sich damit auseinanderzusetzen, weil die Eltern nicht darauf eingegangen sind. Es gibt ja eine Menge kindlicher Sinnfragen. Wer nicht in der Lage ist, sich solche Fragen überhaupt zu stellen, denn auch das Umgehen mit Sinnfragen ist eine Fähigkeit, die auch gelernt sein will, der kann, wenn der Leidensdruck größer wird, nur noch flüchten. Hier sehe ich die Ursachen für alle Formen der Sucht, der schweren psychosomatischen Erkrankungen, das, was wir Flucht in die Krankheit nennen, usw.

HK: Manche Psychotherapeuten und -analytiker behaupten, dies alles münde in einer Zunahme massenweisen neurotischen Elends. Beschwört man damit nicht den Teufel, den man bannen will?

Manstein: Ich bin etwas vorsichtig, dies mit festen Ausdrücken zu belegen. Aber ich denke schon, daß es typisch ist für unsere Zeit, daß diese, sagen wir es mit aller Vorsicht, neurotisch sich anzeigenden Leiden am Sinn des Daseins sich gerade in unserer Gesellschaft so stark bemerkbar machen. Es gibt zwar Fachleute, die meinen, früher hätte man es nicht so gemerkt, es hätte da nicht weniger seelische Leiden gegeben. Aber wir sehen heute immerhin, daß diese ganz stark mit der Herkunft aus dem engeren Milieu, aber auch mit den gesellschaftlichen Lebensverhältnissen zu tun haben. Ich frage mich aber oft, wo müßte die Gesellschaft sich ändern, und kann sie sich überhaupt noch verändern, um diesen Leidensdruck, vor allem bei jungen Menschen, zu mindern ...

HK: Die Gesellschaft ist ein Abstraktum. Müssen gesellschaftliche Veränderungen entgegen einer gängigen Meinung nicht eben deswegen viel stärker vom Subjekt und von seiner sozialen Umwelt herkommen, also von dort, wo, wenn Sie so wollen, Gesellschaft konkret gelebt wird? Insofern möchte ich fragen, und zwar auch in Richtung Kirche, ist nicht der Aufbau von Bindungen, z. B. als Hinführung zu einer gelingenden Partnerschaft oder Einübung von Übernahme sozialer Verantwortung im eigenen Lebenskreis, das Entscheidende bzw. der von Ihnen gesuchte Ansatz?

Manstein: Ich meine schon, daß, wenn die anonymen Elemente unserer Gesellschaft zu so vielen besorgniserregenden Konsequenzen führen, Hilfe eigentlich nur aus dem personalen Feld kommen kann. Das heißt für mich, diejenigen, die die Zusammenhänge erkennen, müssen auch die Verantwortung übernehmen, dem Mitmenschen als Mensch zu begegnen. Das würde für mich bedeuten, daß wir zum Beispiel in den Pfarreien erst einmal beginnen müßten, uns mehr Gedanken darüber zu machen, wie Begegnungen von Menschen sich ereignen können. Es gibt ja Ansätze, z. B. Familienkreise, wo wirkliche persönliche Begegnung geschieht. Aber die Kirche müßte nach meiner Überzeugung noch ganz andere Formen entwickeln, um

aus einer gewissen Gemeindeanonymität auszusteigen, und müßte den Mut haben, mehr Menschen anzusprechen, die befähigt sind, solche Bezüge aufzubauen. Gerade hier kommt es ganz entscheidend auch auf den rechten Einsatz von Finanzmitteln an. Es müssen die richtigen Prioritäten gesetzt werden ...

„Es gibt eine komische Hierarchie im Umgehen mit Leiden"

HK: Aber Gemeinden werden mit so etwas leicht überfordert. Es gäbe aber möglicherweise fruchtbare Ansätze in der Verkündigung: z. B. dadurch, daß über Leiden realistisch gepredigt wird?

Manstein: Ich gebe Ihnen recht, aber sehe das nicht als Alternative, sondern beides gehört für mich zusammen. Und das Herzstück, auf das wir in der Kirche mehr aufmerksam machen sollten, meine ich, ist dies, daß es nicht Leidende gibt auf der einen und Helfende auf der anderen Seite, sondern daß uns allen Leid aufgegeben ist, und das macht auch ein wesentliches Stück Gemeinschaft aus. Das heißt nicht miteinander billiges Mitleid haben, sondern am eigenen Leiden leidend lernen, den anderen in dem seinen zu verstehen. Das ist für mich auch ein ganz wesentliches Element von Gemeinde: auch im Leiden verbunden sein und es gemeinsam tragen. Nur so auch läßt sich vom Glauben her der Sinn von Leiden aufzeigen. Das muß die Verkündigung in sich aufnehmen. Es wird manches Schöne auf der Kanzel gesagt über Leid, aber dabei denke ich manchmal für mich: Dir, Priester, merkt man gar nicht an, daß du auch leidest.

HK: Aber es gibt Grenzen der Mitteilbarkeit von Leiden und entsprechend Hemmschwellen auch beim Verkündiger.

Manstein: Gewiß, er soll ja auch nicht sagen: ich leide auch an dem und dem. Aber der Hörende muß spüren, da steht einer, der ist sich bewußt, daß kein Mensch vom Leid ausgelassen ist. Mir ist das einfach wichtig, weil ich den Eindruck habe, wir haben diesbezüglich so eine komische Hierarchie: Es gibt die oben, die haben begriffen, Leid hat einen Sinn im Dasein, und damit ist es leichter geworden. Und es gibt die unten, die fast zerstört auf den Knien liegen und noch hoffen, daß es für sie noch irgendwo eine Hilfe gibt. Das ist die Hierarchie des Gelingens bzw. des Umgehens mit Leid, und das stört mich. Es gibt vermeidliches Leid, aber für uns alle gibt es auch unvermeidliches. Wenn ich hochtrabend sein wollte, würde ich sagen, wir sind alle zum Leiden berufen.

HK: Berufen zum Leid, das kann auch als eine fragwürdige Fortsetzung der Glorifizierung von Leiden verstanden werden ...

Manstein: Ich wollte einfach sagen, wir alle sind vom Leid betroffen und nicht, die einen haben kapiert, warum man leidet, und die anderen weniger oder nicht. Denn wer glaubt, es mehr verarbeitet zu haben, wird schon wieder über dem anderen stehen, der das noch nicht so kann. Dann wird der, der unten steht, schon wieder sagen, du hast gut reden ...

HK: Ein letzte Frage, Frau Manstein. Bisher, so habe ich den Eindruck, gab es in der Kirche immer eine Art Zweiteilung: hier die Caritas mit dem Auftrag, Leid in den verschiedenen Formen wenigstens zu mildern, und dort die Verkündigung mit der Tendenz vertröstender oder mystifizierender Leidensverdrängung. Wie kommen wir gerade angesichts des zunehmenden psychosozialen Leidensdrucks aus dieser Situation heraus?

Manstein: Das erste und wichtigste ist, daß wir den Menschen Mut machen, daß sie über ihr Leid erst einmal klagen dürfen, daß man zuläßt, daß sie protestieren gegen ihr Leid, und das auch wirklich vor Gott. Ich bin nicht Theologe, aber das Alte Testament, nicht nur das Buch Ijob, sagt uns darüber genug. Das zweite: die caritativen Einrichtungen und deren Verantwortliche müssen sich noch viel mehr vom Helfen in Oberflächenbereichen auf Hilfen unter psychosozialen Vorzeichen zubewegen. Es geht heute viel mehr noch als um Hilfe von außen um Begegnung von innen her: um Gespräch und Beratung. Es hat sich diesbezüglich schon viel geändert, aber das muß sich noch verstärken.

„Bei Entlastung von Selbstvorwürfen größere Gelassenheit"

HK: Herr Professor Kautzky, hat die heutige Medizin unsere Einstellung zum Leiden verändert? Sie verhindert und heilt Leiden. Aber kann sie es, wo es unvermeidbar ist, auch erträglicher machen?

Kautzky: Ich möchte Ihre Frage von ihrem zweiten Teil her beantworten. Zweifellos kann die heutige Medizin eine ganze Reihe von körperlichen Leiden durch die erfolgreiche Behandlung der zugrunde liegenden Erkrankung verhindern. Sie kann aber auch dann, wenn die Krankheitsursache nicht beherrschbar ist, deren Auswirkungen, besonders Schmerzen, wesentlich vermindern. Leider fehlt es allerdings oft an der notwendigen Konsequenz in dieser Schmerzbekämpfung, so daß sie vielfach nicht das leistet, was sie leisten könnte. Gerechterweise muß freilich gesagt werden, daß sich allmählich eine eigene medizinische Arbeitsrichtung entwickelt, die sich eine systematische Schmerztherapie zum Ziel gesetzt hat. Auch darf nicht vergessen werden, daß es sogar eine medikamentöse Milderung psychischer Leiden durch vernünftig eingesetzte Psychopharmaka gibt. Freilich haben die genannten Erfolge die Bereitschaft, Leiden zu ertragen, gemindert und eine Anspruchshaltung auf seiten der Kranken geweckt. Ihr entspricht auf der Seite der Ärzte eine gewisse Freizügigkeit in der Medikamentenverordnung mit manchmal nachteiligen Folgen. So kommt es

vielfach auch zu einer zu weit gehenden Anwendung von Schmerzmitteln.

HK: Wenn vom Leiden die Rede ist, geht es meist um Krankheiten, wirkliche und vermeintliche. Über sie wird – auch von Gesunden – so viel geredet wie vom Wetter. Aber nehmen nicht gerade subtilere Formen des Leidens im sozialen, zwischenmenschlichen, existentiellen Bereich zum Teil in Parallele zum medizinischen Fortschritt zu?

Kautzky: Ich fühle mich nicht kompetent zu entscheiden, ob eine solche Zunahme tatsächlich zu verzeichnen ist. Wenn das aber so sein sollte, so kann ich keinen entscheidenden Zusammenhang mit dem medizinischen Fortschritt sehen. Ich würde das Überwiegen sozialer Leiden, abgesehen von anderen Ursachen, eher als relativ zu den heute eben besser beherrschbaren körperlichen, oder zumindest zum Teil körperlich bedingten, Leiden ansehen.

„Die Frage ‚Was habe ich verschuldet?' wird nicht mehr so selbstverständlich gestellt"

HK: Haben es fortgeschrittene Gesellschaften, um nicht zu sagen fortschrittsüberzeugte und fortschrittsgläubige im Umgang mit Leiden (oder dem Leiden) besonders schwer, weil der relative Erfolg in der Leidensbekämpfung den stets größer bleibenden Mißerfolg schwerer erträglich macht?

Kautzky: Ja, das würde ich meinen. Ich müßte aber, um auf Ihre erste Frage und meine Antwort darauf zurückzukommen, Ihre jetzige Frage insofern korrigieren, als ich meine, daß zwar nicht bezüglich aller körperlicher Beschwerden, aber bezüglich der Schmerzen nicht von dem „stets größer bleibenden Mißerfolg" gesprochen werden kann. Schmerzen können durch die heutige Medizin in der Mehrzahl der Situationen sehr wohl gut beherrscht werden.

HK: Mit dem stets größeren Mißerfolg habe ich nicht die Medizin gemeint, sondern daß die Linderung oder Beseitigung von physischen Leiden Leiden in anderen Bereichen nicht mindert, sondern die Anfälligkeit z. B. im psychosozialen Bereich eher verstärkt.

Kautzky: Insofern können Sie recht haben. Körperliche Leiden und Nöte drängen sich, wenn sie durch äußere Bedingungen und Maßnahmen nicht vermeidbar sind, oft so in den Vordergrund, daß subtilere Leiden an psychischen Problemen gar nicht recht zur Geltung kommen können. Das wissen wir auch aus Not- und Kriegszeiten. Im Wohlstand und bei erfolgreicher medizinischer Therapie kommen nicht mehr verdrängte psychosoziale Leiden an die Oberfläche.

HK: Was sagen Sie zu der These, Leiden einschließlich kreatürlicher und selbstverursachter Schwächen, werden mehr als früher akzeptiert, aber Schuld verdrängt? Sind wir auf dem Weg zu einer barmherzigeren, dem Leiden gegenüber verständnisvolleren Gesellschaft?

Kautzky: Ich bin nicht sicher, ob Sie damit die Frage nach dem ursächlichen Zusammenhang von Schuld und Leiden zur Sprache bringen wollen.

HK: Nicht dieses Verhältnis unmittelbar, wohl aber die Frage, ob heute mehr auf den Leidenden gesehen wird und weniger nach den Ursachen von Leiden gefragt wird, bei denen Schuld im Spiel ist.

Kautzky: Ja, diesbezüglich haben Sie recht. Ich glaube in der Tat, daß unsere Gesellschaft insofern barmherziger geworden ist, als sie diesen Zusammenhang weniger sieht als frühere Generationen. Ich meine damit, daß die Frage: „Was habe ich verschuldet, daß mir das geschieht?" – nicht so selbstverständlich gestellt wird. In den Fällen, in denen Menschen ihr Leiden aber offensichtlich verursacht haben, werden sie um so unbarmherziger als „selber schuld" beurteilt. Es wird in weiten Kreisen unserer Gesellschaft kaum weiter gefragt: Wie kam dieser oder jener dazu, so zu handeln, „schuldig zu werden" und sich dadurch in eine Leidenssituation zu bringen?

HK: Wie schätzen Sie die mögliche umgekehrte Wirkung ein: die Zunahme von Selbstmitleid – individuell und kollektiv – als Zeichen fortgeschrittener, „später" Kulturen?

Kautzky: Ich möchte dem als Tatsache zustimmen und hätte auch Verständnis dafür, wenn diese Haltung dem betrübenden Empfinden der Ohnmacht entspringt, was den Ursprung des eigenen Leidens betrifft. Ein solches Selbstmitleid sollte aber keine lähmende Wirkung auf die Bemühung haben, das nun einmal vorhandene Leiden zu bewältigen, und erst recht dürfte das Bewußtsein der eigenen Schuldlosigkeit das Leiden nicht noch härter erscheinen lassen. Im Gegenteil, ich finde, das Bewußtsein eines Leidens als schicksalsmäßig kann durch die Entlastung von Selbstvorwürfen sogar eine größere Gelassenheit in seiner Hinnahme ermöglichen.

HK: Sind die verschiedenen Versuche, Leiden zu erklären (als Strafe Gottes, als notwendige Inkaufnahme zur Erreichung einer höheren Evolutionsstufe, als Opfer für ein künftiges Reich der Freiheit), viel mehr als sublime Formen der Leidensverdrängung?

Kautzky: Was Sie „Erklärungsversuche" nennen, sind eigentlich keine Versuche, Leiden zu erklären, sondern es zu rechtfertigen, und ihm dadurch seine Schärfe zu nehmen. Das führt aber leicht dazu, daß dann besonders die Leiden der jeweils anderen nicht ernst genug genommen werden, was wieder eine Legitimation dafür bedeutet, nicht entschlossen genug gegen sie vorzugehen. Genaugenommen ist das sogar ganz folgerichtig, nur groteskerweise noch nicht konsequent genug. Es müßte sich ja eigentlich die Frage stellen: Warum soll ich überhaupt Leiden zu verhindern suchen, wenn sie doch die notwendige Folge oder die ursächliche Voraussetzung von irgend etwas Gutem sind? Dieser Annahme kann ich allerdings nicht zustimmen, weil ich den vermuteten Kausalmechanismus weder für allgemein gültig halte noch ihn dort, wo er zutreffen sollte, als notwendig bejahen kann.

„Der Theodizeefrage liegt ein anthropomorphes Gottesbild zugrunde"

HK: Hat die Theodizeefrage, die „Rechtfertigung" Gottes angesichts menschlichen Elends, an Schärfe verloren, oder bricht sie angesichts der akuter werdenden Gefahr menschlicher Selbstvernichtung auf bisher ungeahnte Weise neu auf?

Kautzky: Die Theodizeefrage, also die anklagende Frage: Wie kann ein gütiger und allmächtiger Gott dieses Elend zulassen oder sogar bewirken? – hat in unserer Zeit vielleicht einerseits durch die eben besprochene geringere Leidensbereitschaft an Bedeutung zugenommen und bei manchen sogar zur Ablehnung einer religiösen Haltung beigetragen. Andererseits hat das Problem an Schärfe dadurch verloren, daß das allgemeine Interesse, sich auch rational mit theologischen Fragen auseinanderzusetzen, nachgelassen hat. Für die Menschen, die diese aber noch bewegen, spielt das größere Ausmaß von Leiden und Vernichtung in unserer Zeit meiner Meinung nach keine entscheidende Rolle. Die Brisanz der Frage hängt wohl nicht daran, ob „nur" Tausende oder Millionen von Menschen betroffen sind.

HK: War die Theodizeefrage bisher aber überhaupt zutreffend gestellt? Das Geheimnis des Leidens ist nicht tiefer als das Geheimnis Gottes selbst. Was bleibt also anderes als Hoffnung auf Gott nicht trotz des Leidens, sondern in und durch das Leiden hindurch?

Kautzky: Ich gebe Ihnen recht. Auch mir scheint die ganze Theodizeefrage deshalb unangebracht, weil ihr ein anthropomorphes Gottesbild zugrunde liegt. Die Frage wird meist so gestellt, als wäre Gott so eine Art Übermensch, der den Ansprüchen, die man an ihn stellen dürfte, nämlich für eine leidfreie Welt zu sorgen, nicht gerecht wird. Im Grunde widerspricht diese Haltung der Bibel, die es uns untersagt, uns von Gott ein Bild zu machen, ihn anzuklagen oder uns über seine Rechtfertigung den Kopf zu zerbrechen. Das führt dann meist auch noch dazu, daß wir es versäumen, die persönlichen und die Menschheits-Probleme energisch genug in Angriff zu nehmen, Leiden zu verhindern oder zu mildern, so gut wir können, und sie erst hinzunehmen, wo wir sie nicht vermeiden können, in bewußter Solidarität mit allen Leidenden.

HK: Inwieweit ist für Sie der im gekreuzigten Jesus selbst in das menschliche Leid sich einlassende Gott die Antwort auf den „Sinn" von Leiden?

Kautzky: Mit der Formulierung „Gott, der sich in das menschliche Leid einläßt" wäre ich sehr zurückhaltend, weil das schon wieder gegen das Verbot verstößt, sich von Gott ein Bild zu machen – ganz abgesehen davon, daß wir es gar nicht können.
Wohl aber ist für mich der gekreuzigte Jesus ein gelebtes und dadurch überzeugendes Vorbild für das Ertragen von Leiden, wenn es als Konsequenz der als richtig erkannten Lebenshaltung erforderlich ist.

HK: Ist Leidensannahme, Leidensfähigkeit, Leidensbewältigung für Sie ein Beispiel gelebten Christentums? Oder anders gefragt: Was sollte den Christen im Umgang mit eigenem und fremdem Leiden auszeichnen?

Kautzky: Zum ersten ganz eindeutig: Ja! Ich glaube, das geht aus dem, was ich eben sagte, hervor. Wenn christlicher Glaube bedeutet, dieses Leben, wie es nun einmal ist, zu bejahen, ihm einen Sinn zu geben, im energischen Einsatz für eine Leidminimalisierung für alle Menschen und andererseits in der Anerkennung der eigenen Machtlosigkeit im letzten, dann gehört dazu auch die Leidensannahme, wo diese wirklich unumgänglich ist. Es muß aber noch einmal betont werden, daß der Christ sich dabei immer wieder davor hüten muß, Leiden zu glorifizieren, etwa mit der Begründung, daß sie von Gott gewollt oder für die menschliche Entwicklung nützlich seien. Denn zum ersten weiß er nichts, und das zweite stimmt so pauschal auch nicht: Leiden können die eigene Reifung auch verhindern. Erst eine entsprechende Haltung des Leidenden kann Leiden einen Sinn geben – nicht eigentlich ihn ergründen.

HK: Und die Konsequenz für das praktische Verhalten?

Kautzky: Zu einer rechten und aktualisierten Haltung gehört eben einerseits die Sicht des Leidens als etwas, was nicht sein sollte, und andererseits in seiner Bekämpfung – auch im augenblicklichen Mißerfolg – die unerschütterliche Hoffnung auf einen schließlich sinnvollen Ausgang. Diese Zuversicht gilt für das Schicksal des Betroffenen unmittelbar – oder über die Solidargemeinschaft mit anderen Menschen, denen die Leidensannahme des einen in irgendeiner Form zur Hilfe wird, und sei es nur durch das ermutigende Beispiel.

„Es fehlen Grenzziehungen und Differenzierungen"

HK: Die Frage nach der Sinngebung des Leidens ist eine Grundfrage des Christentums. Aber schwankt das Christentum geschichtlich und aktuell gesehen – siehe auch das jüngste päpstliche Rundschreiben „Salvifici doloris" – nicht zwischen Leidensbekämpfung und Mystifizierung des Leidens?

Wiederkehr: Man sollte mit dem Wort Sinn*gebung* sehr vorsichtig umgehen: die glaubende Gewißheit, daß Gott auch noch dem leidenden Menschen zugewandt bleibt, daß auch noch der gekreuzigte Jesus Träger der Sendung und Bringer der Liebe Gottes ist, gibt und bewahrt auch noch dem Leiden und dem Leidenden einen Sinn. Es ist aber ein schwerwiegender und oft viel zu leicht getaner Schritt, wenn aus dieser Sinn*gebung* ins Leiden hinein und *an* den leidenden Menschen eine immanente Sinn*haftigkeit* des Leidens gefolgert wird. Ein Schritt, den das Papstschreiben m. E. leicht tut und so erneut zur Mystifizierung des Leidens beiträgt.

HK: Liegt der Mystifizierung eine Verkürzung, vielleicht Übertheologisierung der Leidensproblematik als menschlich erlittenes Leid zugrunde bzw. führt eine leidverherrlichende Interpretation der christlichen Erlösungslehre zu einer solchen Verkürzung?

Wiederkehr: Das ist stets möglich und deswegen muß lange vor einer glaubenden und theologischen Sinngebung eine *rationale* Aufarbeitung des Leidens und der Situation des leidenden Menschen oder einer leidenden Menschengruppe angestellt werden. Es ist diese Überspringung der rationalen Analyse und die voreilige – schlechte – theologische Deutung, die etwa die unerläßliche Unterscheidung zwischen vermeidbarem und (vorläufig) unvermeidbarem Leiden verwischt, die dann auch mißbräuchliches und legitimes Reden vom „Kreuz" durcheinanderbringt, die zu einem wenn auch nicht beabsichtigten, so doch zu Recht als solchem empfundenen *Zynismus* der christlichen Leidens- und Kreuzesrede führt.

„Noch die scholastische Philosophie war differenzierter"

HK: Es gibt eine biblische und geschichtliche Perspektive im Christentum – auch in „Salvifici doloris" kommt sie deutlich heraus –, die Leiden als besonderes Zeichen der Auserwählung versteht: Der Gerechte muß viel leiden. Je mehr du leidest, um so erlöster wirst du sein. Aber ist das Christentum durch diese Erwählungsthese nicht immer wieder in Gefahr gekommen, zur Vertröstungsreligion zu werden oder mußte, um Sie selbst zu zitieren, häufig als „ideologische Rechtfertigung lebensfeindlicher Verhältnisse" herhalten?

Wiederkehr: Diesbezüglich scheinen mir zwei zu unterscheidende Schritte zu rasch getan. Eines ist es, wenn der Glaubende sich von Gott geliebt weiß, auch wo er durch eine schwierige Erfahrung seiner Kreatürlichkeit hindurchgehen muß und sich dennoch vertrauend und gehorsam der Führung und dem Willen Gottes anheimgibt; etwas anderes ist es, wenn die Verborgenheit der Liebe Gottes und die Bewährung des Glaubens im Leiden in sich zu einem Zeichen der Erwählung gemacht wird. Noch die scholastische Theologie war hier differenzierter und versagte es sich, die aus dem Übel, dem Leiden hervorgehende und folgende gute Bewährung des Glaubens und der Liebe deswegen auch zu einem inhärierenden Wert des Leidens selber zu machen. Eine Gleichsetzung von Leiden und Erwählung führt notwendigerweise zur Verdächtigung und „Vermiesung" der Suche des Menschen nach Glück, wie Gesundheit, Gemeinschaft mit lieben Menschen, soziale Sicherheit und allgemeines Wohlergehen. Die Polemik Bonhoeffers in seinen Gefängnisbriefen gegen eine solche „religiöse" Aushöhlung und Anzweifelung des Glücks und des Glücksstrebens behält auch heute ihre Berechtigung; sie kann sich auch auf die urmenschliche Lebensfreude des Alten Testamentes und auf die Gutheißung des menschlichen Glücks durch Jesus in seiner Verkündigung und in seiner heilenden Wirksamkeit stützen.

HK: Kann christliche Kreuzestheologie überhaupt ohne Leidensverherrlichung auskommen? Ist nicht das Kreuzesgeschehen selbst gewissermaßen der innere Grund für eine christliche Neigung zur Überbewertung des Leidens?

Wiederkehr: Sicher besteht zwischen der traditionellen theologischen Deutung des Leidens und der Kreuzestheologie ein wechselseitiger Zusammenhang: die vorneuzeitliche theoretische Deutung und praktische Bewältigung des Leidens (vorneuzeitlich: als eine rationale Aufarbeitung der Ursachen des individuellen wie strukturellen Leidens noch nicht so möglich war) spiegelte sich auch in der Betrachtung und Deutung des Kreuzestodes Jesu und umgekehrt. Daneben haben noch andere theologiegeschichtliche Faktoren zu einer überakzentuierten und von der vorausgehenden Lebensgeschichte Jesu wie der weiterführenden Auferweckungstat Gottes isolierten Kreuzestheologie geführt. Als solche Faktoren sind zu nennen die bereits im Neuen Testament geraffte und vom Kreuz beherrschte Betonung des Todes Jesu auf Kosten seiner vorausgehenden messianischen Verkündigung und Heilungstätigkeit, die punktuellen Erlösungstheologien, die entweder vor allem die Menschwerdung (östliche Theologie) oder aber den Kreuzestod als Genugtuung (westliche Theologie) beleuchteten. Die Heilsbedeutung der „Mysterien des Lebens Jesu" waren zwar noch ein Thema der Summa Theologica des Thomas von Aquin oder der Spiritualität (Ignatius von Loyola im Exerzitienbüchlein), die theologische Reflexion und bald auch die Katechese beschränkten sich auf die Erlösung durch das stellvertretende Todesleiden und seinen genugtuenden Wert (Anselm von Canterbury).

HK: In welcher Richtung müßte dann hier eine Korrektur laufen?

Wiederkehr: Es gilt, die *synoptische* Thematik der messianischen Predigt und des heilenden Wirkens Jesu in aller Eigenständigkeit und Eigenbedeutung einer einseitigen Kreuzes- und Leidens-Soteriologie gegenüberzustellen. Das päpstliche Rundschreiben erwähnt sie zwar auch zweimal, aber ohne die darin enthaltene Erlösungspraxis- und -theologie zu gewinnen: Das Reich Gottes kommt nicht erst durch das Leiden Jesu, sondern wird von ihm in der realisierenden Proklamation und in den zeichenhaften Heilungen, Dämonenaustreibungen, Tischgemeinschaften usw. bereits real vergegenwärtigt. Es ist sogar gerade diese heilende Ungeduld (Sabbatheilungen), die in der synoptischen Darstellung zum Widerstand und Widerspruch und zur schließlichen gewaltsamen Tötung führt: in lebensdramatischer Logik erhält so noch das Leiden einen aktiven, nicht nur passiven Wert ... (Mk 3, 1–6)

HK: Inwieweit ist der im Kreuz leidend gewordene Gott – Sie haben das eingangs selbst angesprochen – die eigentliche christliche Antwort auf menschliches Leiden bzw. die real radikalste Erhellung des christlichen Sinns von Leiden?

Wiederkehr: Es bedeutet zunächst einen Fortschritt in der kirchlichen Lehre vom Leiden Christi und des Menschen, wenn es bis in die trinitarische Beziehung Jesu zum Vater oder bis in die gnadenhafte Gotteskindschaft des Menschen hineinreicht, wenn entsprechend auch Gott selber sich in die Anfechtung des Leidens und in den Tod des Sohnes und des Menschen hereinziehen läßt. Damit sind die apathischen Abdichtungen zwischen Gott und dem menschlichen Leiden durchlässig geworden und das trinitarische Leben hat sich aus einer seligen Unberührtheit in die Abgründe des Leidens und der Gottverlassenheit eingelassen: „einer aus der Trinität hat gelitten" (griechische Liturgie, so auch bei Rahner, Jüngel, Moltmann und schon vorher H. U. von Balthasar).

„Bewährung am Leiden ist keineswegs Gutheißung"

HK: Diesen trinitarischen Kreuzestheologien kann aber von der synoptischen Tradition her, und die Befreiungstheologie tut dies, der Vorwurf gemacht werden, durch die Identifizierung Gottes mit dem Leiden Jesu und des Menschen werde ein bleibender Widerspruch fixiert oder gar ideologisiert.

Wiederkehr: Die Vorwürfe bestehen insofern zu Recht, als auch hier wiederum die vorausgehende erlösende und lebenschaffende Offenbarung der Gottesherrschaft und die herausführende Auferweckung des Gekreuzigten und des leidenden Menschen die Bewegung eröffnen und in Gang halten muß. Denn Gott will primär nicht das Leiden Jesu, sondern den Anbruch der befreienden Gottesherrschaft; diese Entschlossenheit wird auch beim Widerspruch der Menschen und beim äußern Scheitern der Sendung Jesu aufrechterhalten und in seiner Auferwekkung prototypisch zum Ziel geführt. Nur innerhalb dieses Vor-zeichens und mit der eschatologisch gegenwärtigen Überwindung erlangt dann die Passion Gottes ihren richtigen Sinn: die Zuwendung des Vaters gilt auch dem leidenden und verlassenen Menschen; selbst in dieser Ferne von der Liebe und vom Leben Gottes muß der Mensch nicht an Gottes Treue zweifeln, weiß er ihn sogar solidarisch und sym-pathisch bei sich; bis zu ihm reicht aber auch die auferweckende und lebenschaffende Macht Gottes. So wird „Kreuz" nicht zur Gutheißung des leidenden Gottes oder des leidenden Menschen, und die Bewährung *am* Leiden ist keinesfalls die Gutheißung *des* Leidens.

HK: Leiden wird christlich und biblisch immer wieder zusammen gesehen mit Schuld. Aber es gibt das unverschuldete Leiden. Ist eine zu enge Verbindung von Schuld und Leiden, auch wenn es selbst verschuldetes Leiden und aus Schuld kommendes Leiden gibt, nicht eine ebenso gefährliche Form von Leidensverdrängung wie jede Leugnung des Zusammenhangs von Schuld und Leiden?

Wiederkehr: Der Zusammenhang von Leiden und Schuld ist durch die läuternde Erfahrungs- und Deutungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments so gelockert worden, daß es eigentlich gefährlich ist, die vereinfachten biblischen Formulierungen noch zu gebrauchen, die in den meisten Fällen für die Betroffenen beleidigend wirken müssen. Das Rundschreiben des Papstes versäumt solche Grenzziehungen und Differenzierungen an mehreren Stellen, sowohl bei der Auslegung der Gottesknechtlieder wie bei der allgemeinen Sinngebung des Leidens, wenn es von notwendiger Genugtuung und von Wiederherstellung der Ordnung spricht; die Ausweitung auf überholte Straftheorien des bürgerlichen Rechts liegen nur allzunahe.

HK: Aber es gibt Leiden, das aus Schuld kommt. Das zu leugnen hieße Schuld verdrängen, und das verstärkt den Leidensdruck ...

Wiederkehr: Damit haben Sie insofern recht, als die Leugnung und Bestreitung der kreatürlichen Wahrheit des Menschen und der sozialen Ordnung früher oder später auf den sündigen Übertreter zurückfällt und sich an ihm zur durchsetzenden Geltung bringt. Ähnlich bestraft der Mensch auch sich selber, wenn er die ihm angebotene gnädige Möglichkeit ausschlägt, die ihn z. B. zum Gastmahl des Lebens einlädt, die ihm die Existenz des neuen Menschen eröffnet und in die größere freimachende Wahrheit der Jüngerschaft und Nachfolge ruft. Ähnlich wie bei der theologischen Eschatologie, dort für Lohn und Strafe, Himmel und Hölle, sind auch in der menschlichen Lebens- und Glaubensgeschichte keine eigens verhängten Sanktionen zu postulieren noch das Leiden als eine solche erzieherische Maßnahme Gottes zu verstehen. Der Mensch fügt sich vielmehr selber Leiden zu, wenn er sich diesen Möglichkeiten verschließt und hinter seiner neuen Gegenwart und Zukunft in einer alten sündigen Vergangenheit zurückbleibt.

„Das Schreiben des Papstes verbleibt in praxisloser Wiederholung"

HK: Frei nach Nietzsche reicht das Leiden so tief wie das Leben. Muß im christlichen Sprechen vom Leiden nicht stärker die Kreatürlichkeit des Leidens beachtet werden bzw. die Tatsache, daß Leiden mit der Kreatürlichkeit des Menschen gegeben ist?

Wiederkehr: Nietzsches Verknüpfung kann insoweit zustimmend übernommen werden, als Leiden nur dort ist, wo auch Lebendigkeit und Sensibilität ist. Umgekehrt ist die Abstumpfung gegenüber dem eigenen und mitmenschlichen Leiden ein Zeichen des erstorbenen Lebens und der verkümmerten Empfindungsfähigkeit. Aber auch so wird man die Leidenserfahrung nicht zur unerläßlichen und einzigen Bedingung für wahrnehmungsfähige und sensible Vitalität machen dürfen, als ob nicht auch intensive Glückserfahrung ein ebenso berechtigter Weg zu ganzem Leben sein könnte. Im übrigen stünde den Christen – und auch einem päpstlichen Rundschreiben – gut an, die Erfahrung und Sinngebung des Leidens nicht als ausschließlich christliches Proprium zu beanspruchen, sondern die verhaltene und weniger wortreiche Tugend von nichtglaubenden Menschen im Leiden zu respektieren, wie es

die im Rundschreiben mehrmals geannte *Achtung* vor dem Leiden *und* dem Leidenden gebietet.

HK: Der Papst spricht in „Salvifici doloris" vom physischen und vom „moralischen" Leiden. Mit letzterem meint er auch oder vor allem seelisches Leiden. Muß christliche Verkündigung vom Sinn des Leidens nicht zuallererst eine ausreichendere und haltbarere Phänomenologie des Leidens entwickeln bzw. beachten?

Wiederkehr: Die Unterscheidung zwischen dem physischen und moralischen Leiden hält eine Trennung und Unterscheidung aufrecht, die nicht nur von einer theologischen, sondern ebenso von der psychologischen oder medizinischen Anthropologie her überholt ist. Man muß angesichts der konkreten Leidenden, der Gesichter hungernder und kranker Menschen, die Unterscheidung nach beiden Seiten unterlaufen und abbauen. Überhaupt ist der Eindruck nicht zu unterdrücken, daß im Rundschreiben die ausführlichen biblischen Ableitungen oder die lexikalischen Referate über Leidensdeutungen der Menschheitsgeschichte sich wie Sichtblenden vor die konkreten Lebens- und Leidensgeschichten von Menschen stellen. Die verallgemeinernde theologische Erörterung erweist sich an einem so delikaten und diffizilen Thema und Adressaten, nämlich den leidenden Menschen selber, als recht problematisch.

„Weder Jesus noch seine Jünger gehen auf das Leiden als Selbstwert zu"

HK: Hat freiwilliges bzw. selbstgewähltes Leiden Sinn – ich denke hier besonders an bestimmte Bußtraditionen in den christlichen Orden – oder ist Leidensbewältigung christlich dort, wo Leiden nicht überwunden werden kann, nicht eigentlich das schlichte, sich Gott anvertrauende Ertragen des Unvermeidlichen?

Wiederkehr: Sowohl für die Passion Jesu wie für die Leidensnachfolge des Christen ist die aktive, heilend-befreiende solidarische Dimension *vor* die Grenzerfahrung des unüberwindbaren Leidens und des Leidens aus Widerspruch und Verfolgung zu stellen. Weder Jesus selber noch seine Jünger gehen auf das Leiden als einen Eigen- und Selbstwert zu, sondern wenden sich helfend und heilend sowohl dem einzelnen leidenden Menschen zu, wie sie auch kritisch und verändernd das Reich Gottes an den inhumanen Verhältnissen („Gesetz") und den ungerechten Strukturen zum Anbruch bringen. Sie gehen diesen Weg allerdings im nüchternen Bewußtsein, daß sie dabei die Widerständigkeit dieser Verhältnisse wie auch den Widerstand der an der bestehenden Ordnung Interessierten und ihrer Verteidiger sich zuziehen, insofern also auch mit einer Leidensbereitschaft.

HK: Aber für die christliche Bußdisziplin ist die freiwillige Aufsichnahme von Leiden wesentlich.

Wiederkehr: Auch eine sich selber auferlegte Einschränkung, als zu tragendes „Kreuz", als Konsumaszese, als freigewählte Einfachheit und Armut, als Verzicht um des Himmelreiches willen, darf nicht aus dieser *brüderlichen* Verfaßtheit ausgeklammert werden. Christliche Buße verbleibt nicht in jener stoischen Selbstdisziplinierung oder gar in einer Dämpfung der Leidensfähigkeit und Sensibilität, wie sie in der aszetischen Tradition oft üblich war. Leiden als Erweis von Verzichtfähigkeit, als Training für den Ernstfall der Verfolgung nähert sich einem nur leicht getarnten geistlichen Hochmut oder auch einer unevangelischen Werkfrömmigkeit, von der Schädigung für die seelische Gesundheit ganz abgesehen.

Helfer im Glauben

Zum Tode von Karl Rahner

Es war kein großes, gar publikumsträchtiges Begräbnis, sondern trotz Anwesenheit zahlreicher bischöflicher, theologischer und sonstiger Prominenz ein schlichtes Abschiednehmen im Stile seines Ordens, als Karl Rahner an einem noch winterlichen Apriltag in Innsbruck beigesetzt wurde. Und was in den Tagen nach seinem Tod am 30. März über ihn in den Medien erschien, war, sofern nicht Wiederholung, von wenigen Ausnahmen abgesehen auffallend knapp und allgemein gehalten. Die großen Würdigungen in der Presse und auf Tagungen waren erst Wochen vorher, zu seinem 80. Geburtstag, vorausgegangen. Aber selbst sie waren teils respekt-, teils ehrfurchtsvolle Verneigungen vor einem großen Lebenswerk und dem, der es zustande brachte, und in weit geringerem Umfang Besinnung auf dieses oder gar Auseinandersetzung mit ihm.

Was Rahner nicht war

Doch allen, die an seinem Tod in irgendeiner Weise teilnahmen oder den Verstorbenen aus seinen Werken oder persönlich kannten, dürfte bewußt geworden sein, daß mit diesem Tod für Theologie und Kirche eine *Epoche* zu Ende gegangen ist. Daß er nach einem langen Leben dennoch unerwartet kam, macht die Zäsur noch augenfälliger. Natürlich war der in Freiburg geborene, lange in Innsbruck und später in München und Münster lehrende, mit zahlreichen Ehrendoktoraten, Orden, Preisen und Medaillen ausgezeichnete Jesuit nicht einfach ein Synonym für Theologie. Selbst nicht in Deutschland und zu Zeiten seines höchsten Ansehens und auch nicht innerhalb seines eigenen Faches der systematischen „spekulativen", er würde sagen „philosophischen" Theologie.

Der Kirche fehlte es in diesem Jahrhundert auch sonst nicht an großen Theologen. Theologische Altersgenossen von Rahner waren zu größerer dogmatischer Systematik willens und fähig. (Was er selbst als Systematiker vorhatte, aber von der Zeitlage und wohl auch von sich selbst her nicht erreichen konnte, wird deutlich in dem immer noch spannend zu lesenden, in dem 1. Band seiner bei Benziger, Einsiedeln, herausgegebenen Schriften zur Theologie [inzwischen sind es 16] aufgenommenen, skelettartigen „Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik".) Andere, zumal im französischen Raum, vor allem Vertreter der scheinbar fast schon wieder vergessenen „Nouvelle Théologie" haben eindrucksvollere dogmen- und theologiegeschichtliche Werke vorgelegt. Im Verhältnis zu Rahner bereits Nachgeborene, aber theologisch immer noch seine Zeitgenossen haben für mehr öffentlichen Streit gesorgt als er und bestimmten sichtbarer und auch gezielter das Bild der Theologie und deren Verhältnis zur Kirche in den Medien. Bei Rahner selbst kam trotz seiner verbreiteten spirituellen (nach ihm „frommen") Schriften der Durchbruch in die breitere, nichttheologische Öffentlichkeit *relativ spät,* europa- und weltweit eigentlich erst im Zuge des Konzils. Die voriges Jahr bei Kösel erschienene zweibändige Interviewsammlung (Karl Rahner im Gespräch) macht den Zusammenhang von Konzil und der relativ späten Medienwirksamkeit Rahnerscher Theologie noch einmal deutlich.
Und daß dabei nicht nur Kardinäle vom Schlage Ottavianis, der vorher Rahner mit römischer Vorzensur und mit Schreibverbot Kummer gemacht hatte, von „seiner" Theologie abgeschreckt wurden, sondern auch weniger transzendentaltheologisch gestimmte theologische Zeitgenossen damit ihre Mühe hatten, läßt der fast gleichaltrige *Yves Congar* in der Festschrift zu Rahners 80. Geburtstag beigesteuerten Erinnerungen an die Anfangsphase des Zweiten Vatikanums (Theologie im Prozeß, Freiburg 1984, S. 28 ff.) leise anklingen.

Zu den *historischen theologischen Fächern* hatte er zeitlebens nur ein sehr indirektes Verhältnis, zur Kirchengeschichte zumal, aber auch zur *Exegese* trotz einiger gewichtiger und hart diskutierter Rahnerscher Beiträge zum Verhältnis von Exegese und Dogma. Es war nicht unbezeichnend für ihn, daß er die Veröffentlichung der im Band XI der „Schriften zur Theologie" gesammelten Studien zur Bußgeschichte u. a. mit dem Hinweis begründete, man werfe ihm vor, er spekuliere ungeschichtlich drauf los (Vorwort). Dabei sollte allerdings Rahners ausgeprägter Sinn für das *konkret* Geschichtliche, das zur eigenen theologischen Methode oft quersteht, nicht übersehen werden. Und was Geschichtlichkeit für Glauben und Leben bedeutet, ist bei Rahner an vielen Stellen überzeugender herausgearbeitet als bei so manchen kritisch-historischen Theologen.

Rahner war in einem weltläufigen Sinne auch *kein Mann universaler Bildung.* Zwar hat er wie kein zweiter systematischer Theologe, vorwiegend in der Paulusgesellschaft, aber nicht nur dort, das Gespräch zwischen Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie mitgetragen, aber in seinem theologischen Werk finden sich, vom Problem der Hominisation (Monogenismus!) abgesehen, verhältnismäßig wenige Beiträge zu naturwissenschaftlich-theologischen Grenzfragen. Und er gehörte lange und sporadisch auch noch in letzter Zeit – einer seiner letzten Vortragstermine führte ihn wegen dieses Themas nach Budapest – zu den Protagonisten des Gesprächs Christentum-Marxismus, und er hat sich bis an die Grenzen des Möglichen dafür eingesetzt. Aber ein Fachkenner des Marxismus war er kaum. Und auch das in den letzten 50 bis 80 Jahren angehäufte sozialwissenschaftliche Filigran war seine Sache nicht. Vermutlich wurde ihm gerade deswegen bis ins Grab hinein vorgeworfen, was er politisch geäußert habe, sei oft „kurzschlüssig" gewesen (*Hanno Helbling* in der „Neuen Zürcher Zeitung", 3. 4. 84).
Bedeutend war sein Beitrag zur *Ökumene,* jedenfalls im Sinne evangelisch-katholischer Verständigung. Die Anfänge datieren früher (siehe Mitgliedschaft im Jaeger-Staehlin-Kreis), als gelegentlich angenommen, früher auch als bei *Karl Barth,* dessen wuchtiges dogmatisches Werk und dessen Person, wenn auch ganz gegensätzlich angelegt, mit Werk und Person Rahners von evangelischer Seite allein vergleichbar wäre; ein Werk, das Rahner an systematischer Verdichtung weit überragt und wohl in seiner Zeit auch an kirchlichem Einfluß. Da aber Kirche im evangelischen Raum ohnehin mehr von Theologie lebt als im katholischen, ist zumindest letzteres nicht weiter verwunderlich. Aber Rahners ökumenische Fruchtbarkeit gründet nicht in einer originären Aneignung evangelisch-reformatorischer Theologie, sondern gerade im Einbringen *seiner* katholischen Theologie in das ökumenische Gespräch. Daß man ihm vorwerfen konnte, die von ihm empfohlenen ökumenischen Strategien (siehe die gemeinsam mit *Heinrich Fries* verfaßte 100. Quaestio disputata, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg 1983) wie seine Empfehlungen für eine gesamtkirchliche Seelsorgestrategie seien zu konstruktivistisch oder zu künstlich, hatte damit zu tun. (Aber immerhin war er in den letzten Jahren der einzige, der solche Entwürfe wenigstens zu fordern und anzugehen wagte.)

Mehr als ein zeitbedingtes Mißverständnis

Rahner hatte trotz einzelner Freunde unter Literaten und Künstlern vermutlich kaum einen reflexen, das Maß eines durchschnittlich gebildeten „Laien" überschreitenden Zugang zu Kunst und Literatur und zu den von ihnen bestimmten Lebensbereichen und Kulturgestalten. Seine *Kultur* war von seiner *Wissenschaft* und von seinem *Orden* geprägt. Vor aller Esoterik bewahrte ihn ein für sein Abstraktionsniveau ungewöhnlicher theologischer und kirchlicher Wirklichkeitssinn.
Daß Rahner als knapp 40jähriger und damaliger Mitarbeiter des Prälaten *Rudolf* am Wiener Seelsorgeamt in einem Gegengutachten zu einem Syllabus-ähnlichen Anklagebrief des damaligen Erzbischofs *Gröber* von Freiburg

gegen neuere religiöse Strömungen (einschließlich der Bibel- und der liturgischen Bewegung und der Verkündigungstheologie), mehr gedankliche Strenge und Problembewußtsein fordernd, *Romano Guardini* zusammen mit *Peter Lippert* und *Eugen Walter* unter jene Vertreter „populärisierender Literatur" einreihte, die mit Recht auf strenge Exaktheit der Begrifflichkeit und der theologischen Bindung verzichteten (vgl. *Herbert Vorgrimler*, Karl Rahner. Denken, Leben, Werke, München 1963, S. 35), dürfte kein rein zeitbedingtes Mißverständnis sein.

Eher erklärt sich hier beim frühen Rahner, daß der „spätere" auf dem so sehr auf die Persönlichkeit Guardinis zugeschnittenen Lehrstuhl für christliche Weltanschauung nicht nur wegen kleinkarierten Verhaltens einiger Kollegen an der Münchner theologischen Fakultät die Idealbesetzung nicht war. Und es würde einen nicht wundern, wenn – einmal seitenverkehrt gesehen – die Angriffe des theologischen Antipoden *Hans Urs von Balthasar* auf den späten Rahner neben Vorbehalten gegenüber dem transzendentaltheologischen (anthropozentrischen) Ansatz und kirchenpolitischen Meinungsunterschieden auch mit diesem Punkt und dessen geistesgeschichtlichem Umfeld zu tun hätten. Auf jeden Fall gab es schon – bis in lehramtliche Zusammenhänge hineinreichend – Schwierigkeiten zwischen dem „Thomisten" Rahner und Anhängern einer stärker platonisch-augustinisch geprägten Tradition von Theologie.

Immense Wirkung gerade in der Begrenzung

Etwas anderes ist Rahners *philosophische Denkleistung*. Sie ist bei ihm nicht nur biographisches, sondern auch theologisches Datum. Philosophie ist für Rahner der Theologie immanent („Inneres Moment"), sofern in dieser der Glaube die Vernunft sucht bzw. der Theologe dem rational Denkenden den Glauben erschließen und ihn dafür gewinnen will. Philosophie muß auch in der Theologie „ursprüngliche" Philosophie sein. Aber Rahner sieht sie vom Metier des Theologen aus zugleich und ganz entschieden *als Instrument der Theologie*. Aufgabe der Theologie ist die Erhellung des Glaubens. Transzendental- (und Existential-) Philosophie werden als Transzendental- und Existentialtheologie reflektiert. Aber Philosophie interessierte ihn (wie übrigens auch Theologie *als Wissenschaft*) nie um ihrer selbst willen. Er sei Christ und theologisch Dilettant, war eine häufige Auskunft zur Person.

Seine ursprüngliche „Destination" zum Dozenten der Philosophiegeschichte wird zwar wie sein Studium bei Heidegger in fast allen Hinweisen zu seinem Lebenslauf hervorgehoben, aber daraus zu schließen, Rahner sei zeitlebens mehr Philosoph geblieben als Theologe geworden, wäre verkehrt. Er habe, so Rahner, bei Heidegger zwar das „Denken-wollen" und „Denken-können" gelernt, aber was, abgesehen von einigen letzten Grundstrukturen, bei ihm aus der Philosophie geworden sei, könne er nicht sagen. Auch bei Heidegger wisse er nicht, ob von ihm bei sich im Ernst etwas zu entdecken sei, außer dem „ganz abstrakten philosophischen Nenner einer wie immer gearteten transzendentalen Fragestellung" (HK, Februar 1974, 80).

Rahner war immer und vor allem Theologe. Auch zeitlich rangieren die ersten theologischen Arbeiten jeweils mit deutlich spirituellem Einschlag vor seinem einzigen größeren philosophischen Werk „Geist und Welt". Und „Hörer des Wortes" war bereits mehr Fundamentaltheologie als Religionsphilosophie. Wenn man darin eine Begrenzung sehen will, dann ist die immense Wirkung Rahners auf Theologie und Kirche *gerade in dieser Begrenzung* angelegt. Und zwar von Anfang an und wohl auch gezielter, jedenfalls reflexer als er in vielen Interviews später selbst wahrhaben wollte. Schon in seinem Gröber-Gegengutachten aus Wien wird eine Menge von dem deutlich, was er später theologisch, wissenschaftlich und kirchenpraktisch realisiert hat. Wer seine damaligen Klagen über die Inferiorität der katholischen Theologie gegenüber protestantischer Forschung nachliest, versteht, warum Rahner später die enervierende Bürde umfänglicher lexikographischer und Handbucharbeit (Lexikon für Theologie und Kirche, Sacramentum Mundi, Handbuch für Pastoraltheologie, um nur die wesentlichen zu nennen) auf sich nahm und sich für die nach wie vor wohl gehaltvollste theologische Reihe der Nachkriegszeit, die bei Herder erscheinenden „Quaestiones disputatae", mit *Heinrich Schlier* nicht nur als Herausgeber gewinnen ließ, sondern von den ersten fünf Bänden vier gleich selbst schrieb (Über die Schriftinspiration, Zur Theologie des Todes, Visionen und Prophezeiungen, Das Dynamische in der Kirche). Er fand dabei in *Robert Scherer* einen ihm seit den Jugendjahren freundschaftlich verbundenen kongenialen Lektor und ein solcher Arbeit insgesamt förderliches Verlagsklima. Entsprechend blieb er bis in seine letzten Tage dem Verlag Herder auch persönlich eng verbunden.
Man kann fragen, warum er seine frühen patristischen Arbeiten in seinem späteren Lebenswerk nicht weiterverfolgt hat. Warum sich bei ihm, der doch in seinen geistlichen Schriften fast spontan zu poetischer Sprache fand, kaum Literatur und sei es auch nur als Material theologischer Fragestellungen niedergeschlagen hat. Aber ohne Konzentration auf *seine* Theologie wäre sein Lebenswerk, das nicht an den vom Bibliographen penibel zusammengetragenen 4000 Titeln – inzwischen werden es noch einige mehr sein – zu messen ist, sondern an der *Dynamik seines methodischen Ansatzes* und seinen vielen Verzweigungen in systematischer, praktischer und spiritueller Theologie und an der für Rahner typischen und äußerst fruchtbaren Kombination von Lehrtätigkeit, Schriftstellerei, Vortragstätigkeit und lexikographischer Kärrnerarbeit (in letzterer unterstützt u. a. von *Oskar Köhler* und *Herbert Vorgrimler*), nicht möglich geworden.

Theologe begnadeter Kreatürlichkeit

Zentral war für ihn immer sein transzendentaltheologischer Ansatz. Er war für ihn mehr als theologische Me-

thode und folgenreich im Gegenständlichen. Nur über ihn wurde die Gnadentheologie zum *eigentlichen* Gegenstand seiner Theologie. Ohne den transzendentalen Ansatz wird bei Rahner weder verständlich, was „Glaubensgnade" ist, noch versteht man den für seine Gnadentheologie wie auch für seine gnadentheologisch konstruierte Christologie zentralen Begriff der Selbstmitteilung Gottes (vgl. sein systematisches Spätwerk „Grundkurs des Glaubens", Freiburg 1976).

Da es kein Zurück gibt hinter die neuzeitliche, aber gegen den deutschen Idealismus radikal kreatürlich verstandene Subjektivität, ist für ihn alle heute mögliche Philosophie Transzendentalphilosophie, und analog dazu alle Theologie Transzendentaltheologie. Am ausführlichsten und ausdrücklichsten hat er sich unseres Wissens in einer Vorlesungsreihe über „Überlegungen zur Methode der Theologie" 1969 in Montreal geäußert (vgl. Schriften zur Theologie Bd. IX, S. 95–113). Die Besinnung auf die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis und des Freiheitshandelns im endlichen Subjekt führt ihn zu einem Verständnis des Menschen, in dem dieser seine Kreatürlichkeit annehmen kann und in dem Gott als das radikal Unbegreifliche und doch im Menschen selbst anwesende und gnadenhaft wirkende Geheimnis erscheint. Der *Kern Rahnerscher theologischer Leistung,* so ließe sich von daher sagen, besteht darin, auf diesem Wege Gott ganz Gott und den Menschen ganz Mensch sein zu lassen und dies auch noch in der *Christologie* so durchzuhalten, daß er ohne monophysitische Schlagseite auskommt. Man kann beim Gang durch Rahners theologische Anthropologie den Eindruck haben, Erkenntnis- und Seinsebene, konkrete Heilsgeschichte und Transzendentalität gingen fließend ineinander über, aber Rahners Transzendentaltheologie eine „ungeheure Statik" zu bescheinigen (vgl. *Joseph Ratzinger,* Theologische Prinzipienlehre, S. 174) dürfte nicht nur an Rahners Theologie, sondern an der Sache vorbeigehen. Ebenso der Vorwurf Ratzingers, Rahner lande in seiner Christologie letztlich bei einer platten Anthropologie, weil beim Menschsein, „wie es ist", und Gott werde eben deswegen zu einem schweigenden Gott. Denn der Mensch ist in Rahnerscher Konzeption immer schon aus sich heraus verwiesen auf Gott als sein begnadigendes und richtendes Geheimnis. Rahner will damit etwas spüren lassen von Gottes Nähe trotz oder gerade in einer gottleer scheinenden Säkularität.

Wenn in letzter Zeit oft mehr von der *Person* Rahners die Rede war als von seiner *Theologie,* dann kaum, weil sich sein Ansatz überlebt hätte, sondern weil sich mit einer nach dem Zweiten Vatikanum kaum mehr vorstellbaren Wucht sowohl ein *neuer dogmatischer Positivismus* und zugleich ein *biblischer Fundamentalismus* (nach Rahner „Biblizismus") ausbreitet, weil gerade wieder eine Entwicklung in Gang kommt, gegen die Rahner, um die Nöte rationaler Glaubensbegründung wissend, expressis verbis (vgl. Schriften zur Theologie Bd. VII, S. 69 f.) angetreten ist. Er selbst fühlte sich immer „meilenweit" entfernt von jedem Horizontalismus oder einem den Menschen auf sich selbst zurückwerfenden Humanismus. Zu Recht, auch wenn nie ausgeschlossen ist, daß Leser und Nachahmer seiner Theologie die Rahnersche transzendentale Dialektik im Verhältnis Gott-Mensch nicht aushaltend, bei einem solchen landen oder gelandet sind. Man muß sich schon auf sein in der Gnadentheologie entwickeltes übernatürliches Existential einlassen, um seine Christologie, seine zu Unrecht kontroverse These vom „anonymen Christen" und den damit begründeten „Heilsoptimismus" zu verstehen.

Jesuit aus innerem Ja

Doch wenn bei aller gedanklichen Schärfe und Komplexität Theologie bei ihm immer wieder fast nahtlos übergeht in eine nicht minder kraftvolle, in Inhalt und Ausdruck fast *mystische Spiritualität* oder Denken einfach zu schlichtem Gebet wurde, dann ist das kein minder wichtiges Moment *seiner* Theologie. Es hat mit Rahner als Ordensmann zu tun und meint seine *spirituelle Nähe zu Ignatius von Loyola,* zu dessen existentieller Frömmigkeit, dessen Mystik der Gottesnähe und dessen theologischem Freiheits- und Entscheidungsethos.

Rahner hat keine spezifische jesuitische Theologie betrieben. Er war auch kein typischer Jesuit im landläufigen Sinne, aber doch ganz und gar Jesuit aus innerem Ja zu seinem Orden. Dieses *Moment seiner Lebensform* hat sich sehr deutlich sowohl in seiner Theologie wie in seiner Sorge um die Kirche niedergeschlagen, und er hat dies direkt oder indirekt auch selbst mehrfach bestätigt und begründet. Noch in der nebenstehend abgedruckten Rede zu seinem 80. Geburtstag (vgl. S. 224) meinte er nicht ohne Stolz, er hoffe, daß er in diesem oder jenem Punkt etwas näher bei Ignatius stehe als die großen Barocktheologen seines Ordens, indem er dessen Existentialismus und das in vorbehaltloser Gotteshingabe einmündende Freiheitsethos ein wenig weiter entwickelt habe.

Nicht untypisch für ihn ist die Art, wie er in einem kleinen Bändchen zu Ehren *Robert Scherers* (Mut zur Tugend, Freiburg 1979, S. 11–18) sich auf die Suche nach einer „namenlosen" Tugend machte und diese fand in der schwer zu haltenden Mitte zwischen rationaler Abwägung und doch „tapferer", und damit notwendigerweise auch einseitiger Entscheidung. Nichts anderes als einen solchen *rational verantworteten Possibilismus* war es auch, den er z. B. in dem von manchen kirchlichen Amtsträgern mit schelen Augen gelesenen Herder-Taschenbuch „Strukturwandel der Kirche" kirchlichen Entscheidungsträgern mehr zur Formulierung konkreter, nicht mit letzter Unwiderlegbarkeit abgesicherter Imperative anstelle von problematischen, weil zu frühen, Entwicklungen abbrechenden, Lehrentscheidungen riet. Aus diesem reflektierten und als persönliche Haltung verinnerlichten Possibilismus erklärt sich sein von früh an wahrnehmbarer und bis an sein Lebensende ohne spürbare Schwankungen durchgehaltener *Erneuerungswille,* der gleich ursprünglich zu Rahner als Theologe und Mensch gehört wie sein transzendentaltheologischer Ansatz (der in der Durch-

führung auch nie rein wissenschaftlicher Abstraktion diente, sondern immer etwas spüren ließ vom persönlichen Ringen um den Glauben) und seine auch in Theologie umgesetzte ignatianische Gottesnähe und Realitätssinn.

Aus diesem Kräftedreieck lebte Rahner. Daraus erklärt sich nicht nur sein ungewöhnlicher Freimut, sondern sowohl seine Theologie als von Anfang bis zu Ende kirchliche, als *der Kirche dienende Theologie,* wie seine eigene, nie in Frage gestellte, immer selbstverständliche *Kirchlichkeit.* Fragen wie „Warum ich noch in der Kirche bin?" waren ihm ein Greuel – auch wenn er sie trotzdem beantwortete. Nichts erregte ihn mehr als wenn – von wenigen, aber Rabiaten – seine Treue zur Kirche oder sein Bemühen um den rechten Glauben bezweifelt wurde. Allerdings stand für ihn auch Kirche nie für sich, sondern im Dienst ihres Auftrags, den Glauben an die Menschen hier und jetzt zu verkünden. Erstes Anliegen war immer, soweit er auf seine Weise z. B. als Exerzitienmeister und Prediger nicht selbst Seelsorger war, mit seiner Theologie *der Seelsorge zu dienen.* Für ihn ganz zentrale Versuche, wie seine „Grundformeln des Glaubens", entstammen nicht wissenschaftlichem Interesse, sondern einem seelsorglichen Impetus. Indirekt gilt das sogar für seinen Grundkurs. Demgegenüber ist seine Beschäftigung mit Strukturfragen sekundär und für ihn nur dort wirklich wichtig, wo sie der Verkündigung hinderlich oder förderlich sind. Wenn er den Eindruck hatte, jemand klebe zu sehr an solchen Fragen, konnte er ziemlich barsch reagieren. Darin und in der Fähigkeit, Kritik an kirchlichen Zuständen mit fragloser Treue zur Kirche und zu seinem Orden zu verbinden, lag die spezifisch Rahnersche Autorität.
Sein Erneuerungswille war ganz und gar theologisch, aber umschloß immer *mehr als nur Theologie:* Er war auf Frömmigkeit, Seelsorge und christliche Lebenspraxis zugleich gerichtet. Er konnte ihn vermutlich deshalb durchhalten, weil er „im Abholen" traditionell war und nie etwas anderes zu tun vorgab, als mit seiner theologischen Methode den Zeitgenossen aufzuschließen und für sie weiterzuentwickeln, was in kirchlicher Tradition an Virulenz drinsteckte, auch wenn er im Blick auf das Ziel immer um einiges und ohne immer genaue Rücksicht auf das Machbare vorauseilte. Deswegen wurde er, von unvermeidbaren Extremreaktionen aus der fundamentalistischen Ecke abgesehen, auch von jenen geachtet, wenn auch gelegentlich widerwillig, die als kirchliche Verantwortliche lieber im hinteren Feld blieben.

Der Mensch Rahner

Auch wenn die Theologie bis zum Schluß *seine* Sache war, trat in den letzten Jahren doch mehr und mehr *der Mensch* hervor. Er, der Einzelgänger, der quer zu vielem stand und doch Integrationsfigur war wie sonst kein zeitgenössischer Theologe, wurde deutlicher in dem, was ihn nicht jenseits von Theologie und Kirche, aber durch sie hindurch an menschlicher Lebenswirklichkeit anzog. Er freute sich über jeden Besuch, sorgte sich um jeden, den er kannte: Wie steht es um diesen, hält die und die Ehe noch, wie kommt jener zurecht; eine bei ihm immer vorhandene, aber keineswegs immer gleich ausgeprägte Sorge um Menschen löste seine sorgende Kritik an der Kirche nicht auf, aber milderte diese. Die sprichwörtliche Rahnersche, von Auf und Ab der Stimmungen durchsetzte Unruhe ließ nach. Die Fähigkeit zu Präsenz und Reflexion blieb. Auf theologische Auseinandersetzungen ließ er sich, obwohl immer noch voller Pläne, aber nur noch wenig ein, registrierte aber, seine Betroffenheit nicht verhehlend, alles, was jene gegen ihn vorbrachten, die in ihm einen „Verwirrer" und „Unruhestifter" in der Kirche sahen, und reagierte nicht ohne Bitternis darauf.
In den letzten Jahren fand er noch einmal Zugang zu jüngeren Ordensbrüdern, zumal zu solchen in exponierten Positionen. *Georg Sporschill,* mehrere Jahre Leiter des Caritasheims für gefährdete und straffällige Jugendliche in der Wiener Blindengasse, hat im „Entschluß" (März 1984), einer Monatsschrift der österreichischen Jesuitenprovinz (inzwischen als Buch: Karl Rahner – Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre, bei Herold, Wien), dem späten Rahner ein Denkmal gesetzt, wie man es in der sehr zahlreichen Rahnerliteratur sonst nicht findet. Bei Sporschills Schlußfrage („Was bedeutet Ignatius für Ihr persönliches Leben?") erschrak er noch einmal und antwortete quer: „Für mein Leben? Ich weiß nicht, was mit meinem Leben ist. Ich habe kein Leben geführt; ich habe gearbeitet, geschrieben, doziert, meine Pflicht zu tun, mein Brot zu verdienen versucht. Ich habe in dieser üblichen Banalität versucht, Gott zu dienen, fertig."
Es würde einen wundern, wenn da in seiner nicht minder gemütshaft als intellektuell geprägten Persönlichkeit nicht auch noch etwas von dem wach geworden wäre, was er nicht gelebt, aber in sein Denken und Reden immer ganz realistisch aufgenommen hat. Das hinderte ihn nie, von sich weg zu leben und sich verbrauchen zu lassen, wo er gebraucht wurde. *David Seeber*

„Erfahrungen eines Theologen"

Karl Rahner über Möglichkeiten und Grenzen der Theologie

Auf einer im Februar als Vorblick zu seinem 80. Geburtstag veranstalteten Tagung der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg (Gesamtthema „Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen") referierte Rahner selbst über „Erfahrungen eines katholischen Theologen" und machte noch einmal Schwerpunkte, Rangordnungen und Bedingungen deutlich, die Theologie heute zu beachten hat. Keine Summe seiner Theologie, schon gar nicht seines Lebens, aber eines der

eindrucksvollsten Selbstzeugnisse eines Theologen, vor allem über seinen Glauben. Mit freundlicher Genehmigung der Akademieleitung geben wir hier den Wortlaut wieder. (Die Referate der Tagung sind inzwischen in Buchform erschienen: „Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag" [Hg. Karl Lehmann], Schnell und Steiner, München 1984. 138 S. 25,– DM.) Die Zwischentitel und Hervorhebungen sind von der Redaktion.

Nach so vielen Laudationes ist mir etwas bange zumute, wenn ich jetzt auch selbst noch das Wort ergreifen soll. Aber ich will es versuchen. Das Programm dieser Tagung kündigt als mein Thema an: Erfahrungen eines katholischen Theologen. Ich meine damit weder sehr persönliche und intime Erfahrungen, die in eine eigentliche Biographie hineingehören, die nie geschrieben werden wird. Ich meine auch nicht oder nicht in erster Linie kirchliche, kirchenpolitische und klerikale Erfahrungen, die als meine mir zu unbedeutend erscheinen und darum heute nicht berichtet werden sollen. Ich meine Erfahrungen eines Theologen oder, besser gesagt, eines Menschen, der beauftragt war, ein Theologe zu sein, aber nicht so recht weiß, ob er diesem Auftrag gerecht geworden ist, wobei sich der Zweifel darüber nicht einmal so sehr von einer allgemeinen menschlichen Unzulänglichkeit nährt, als vielmehr von der Überforderung, die jedem theologischen Bemühen wesentlich innewohnt, weil es von der Unbegreiflichkeit Gottes reden muß. Wenn hier nun von „Erfahrungen" geredet werden soll, so soll dazu von vornherein festgestellt sein, daß es sich zwar um theologische Aussagen handelt, die sachlich sein wollen, aber doch in ihrer Auswahl eine Subjektivität gar nicht leugnen wollen, sondern sich freimütig zu einer solchen bekennen.

Alle theologische Aussagen sind analog zu verstehen

Die erste Erfahrung, von der ich sprechen will, ist die Erfahrung, daß alle theologischen Aussagen, wenn auch noch einmal in verschiedenster Weise und verschiedenem Grad, *analoge Aussagen* sind. An sich ist das eine Selbstverständlichkeit für jede katholische Theologie, wird auf irgendeiner Seite jeder Theologie ausdrücklich gesagt, ist auch für einen Theologen seit *Erich Przywara* noch selbstverständlicher geworden. Aber ich meine, dieser Satz wird faktisch doch immer wieder bei den einzelnen theologischen Aussagen vergessen, und das Erschrecken über dieses Vergessen ist die Erfahrung, von der ich reden will.
Ich fange ganz simpel an. Für ein ganz primitives schulmäßiges Verständnis des Begriffes der Analogie ist ein analoger Begriff dadurch gekennzeichnet, daß eine Aussage über eine bestimmte Wirklichkeit mit Hilfe dieses Begriffes zwar legitim und unvermeidlich ist, aber in einem gewissen Sinne immer auch gleichzeitig zurückgenommen werden muß, weil die bloße Zusage dieses Begriffes auf die gemeinte Sache hin allein und ohne gleichzeitige Rücknahme, ohne diese seltsame und unheimliche Schwebe zwischen Ja und Nein, den wirklich gemeinten Gegenstand verkennen würde und letztlich irrig wäre. Aber diese geheime und unheimliche, zur Wahrheit einer analogen Aussage notwendige Zurücknahme wird meistens nicht deutlich gemacht und vergessen. Es ist hier nicht möglich, eine eigentliche Erkenntnismetaphysik analoger Aussagen zu entwickeln und dabei der schulmäßig naiven Meinung zu wehren, ein analoger Begriff sei eine hybride Kreuzung zwischen einem normal univoken und einem aequivoken Begriff, während doch für ein wahres Verständnis der Analogie diese eine fundamentale Grundstruktur der menschlichen Erkenntnis bedeutet.
Mir kommt es hier auf die zum Wesen der Analogie gehörende und nur zu oft vergessene und sehr oft gar nicht im Einzelfall bedachte Zurücknahme der Zusage eines begrifflichen Inhaltes bei seiner Zusage an. Das vierte Laterankonzil sagt ausdrücklich, man könne über Gott von der Welt aus, also von jedwedem denkbaren Ausgangspunkt der Erkenntnis aus nichts an Inhaltlichkeit positiver Art sagen, ohne dabei eine *radikale Unangemessenheit dieser positiven Aussage* mit der gemeinten Wirklichkeit selbst anzumerken. Aber im praktischen Betrieb der Theologie vergessen wir das immer wieder. Wir reden von Gott, von seiner Existenz, von seiner Persönlichkeit, von drei Personen in Gott, von seiner Freiheit, seinem uns verpflichtenden Willen usf.; wir müssen dies selbstverständlich, wir können nicht bloß von Gott schweigen, weil man dies nur kann, wirklich kann, wenn man zuerst geredet hat. Aber bei diesem Reden vergessen wir dann meistens, daß eine solche Zusage immer nur dann einigermaßen legitim von Gott ausgesagt werden kann, wenn wir sie gleichzeitig auch immer wieder zurücknehmen, die unheimliche Schwebe zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber, wenn auch unsere theoretischen Aussagen noch einmal mit uns selber zusammen unser existentielles Schicksal teilen einer liebend vertrauenden Hingabe unserer selbst an die undurchschaute Verfügung Gottes, an sein Gnadengericht, an seine heilige Unbegreiflichkeit.
Ich meine, ich hoffe, daß kein Theologe das eben Gesagte ernsthaft bestreiten wird. Aber, wie sehr ist das gleichzeitig bei uns Theologen meist nur ein einzelner, formaler Satz, der irgendwo in unserer Theologie *auch* gesagt wird. Wie wenig ist diese theologische Selbstverständlichkeit etwas, das wie eine Entelechie wirklich radikal und unerbittlich unsere gesamte Theologie in allen ihren Aussagen durchdringt, wie sehr klingen unsere Aussagen von den Kathedern und auch von den Kanzeln und aus den geheiligten Dikasterien der Kirche so, daß man nicht gerade deutlich merkt, sie seien durchzittert von der letzten kreatürlichen Bescheidenheit, die weiß, wie man wirklich allein von Gott reden kann, die weiß, daß alles Reden nur der letzte Augenblick vor jenem seligen Verstummen sein kann, das auch noch die Himmel der klaren Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht füllt.
Man kann gewiß nicht jedes Mal zu jedem theologischen Satz ausdrücklich hinzufügen, er sei bloß analog gemeint,

und es sei dabei eigentlich eine größere Ungleichheit zu der ausdrücklich ausgesagten Gleichheit anzumelden. Aber man müßte eben doch in der Theologie deutlicher merken, daß man bei den einzelnen Aussagen nicht immer wieder vergessen hat, was man irgendwo allgemein und abstrakt behauptet von der Analogheit aller theologischen Begriffe. Wenn man den gemeinten theologischen Grundsatz, dieses theologische Grundaxiom wirklich radikal realisieren würde, dann müßte dem Hörer dieser theologischen Aussagen deutlich werden, welche ungeheuren Dimensionen der göttlichen und kreatürlichen Wirklichkeit von solchen Aussagen inhaltlich nicht erfüllt, sondern stumm leer bleiben. Wir sagen z. B.: mit dem Tode kommt der Mensch in seine Endgültigkeit seiner sittlichen Verfassung, seines Verhältnisses zu Gott, kommt vor das Gericht Gottes.

Das alles ist wahr, aber es sagt von der gemeinten Wirklichkeit in einer teils sehr formal abstrakten Redeweise, teils in rührend naiven Vorstellungen unendlich wenig über die Konkretheit dessen aus, was damit gemeint ist. Man sollte gewiß diese Leerräume unseres Wissens und Glaubens nicht mit den Naivitäten modernen Spiritismus ausfüllen, schon darum, weil solche Ausfüllungen letztlich höchst uninteressant sind. Aber man sollte eben wissen, daß mit solchen Aussagen auch bekannt wird und gleichzeitig vergessen gemacht wird, daß in sehr vieler Hinsicht solche Aussagen Leerräume für uns eröffnen und zugleich verschleiern, obwohl sie erfüllt sind, und uns unbekannt bleiben. Was heißt es z. B. in der Sache selbst, daß der Menschensohn auf den Wolken des Himmels wiederkommen wird, daß er sich in den Gestalten der Eucharistie mit Fleisch und Blut uns wahrhaft gibt, daß der Papst unfehlbar ist in Kathedralentscheidungen, daß es eine Ewige Hölle gibt, überhaupt daß man im Ernst mit seiner winzigen Kreatürlichkeit etwas mit der grenzenlosen, unsagbaren Wirklichkeit Gottes selber über alle unendlichen Distanzen hinweg zu tun haben könne? In der Theologie sagt man vieles, und dann hört man auf und meint gegen seine eigenen Grundüberzeugungen, daß man jetzt wirklich am Ende sei und aufhören könne, daß die paar Aussagen, die man gemacht hat, die allen metaphysischen und existentiell radikalen Durst stillenden Aussagen seien und nicht (wie es in Wahrheit ist) die Aufforderung, zu merken, daß man mit all diesen Aussagen letztlich nur in jene antwortlose Aporie geraten solle, die nach Paulus 2 Kor 4, 8 die Existenz des Menschen ausmacht.

Ich möchte hier und kann hier nicht über die Unbegreiflichkeit Gottes und damit der wahren Sache der Theologie ausführlicher reden, ich möchte nur die Erfahrung bezeugen, daß der Theologe erst dort wirklich einer ist, wo er nicht beruhigt meint, klar und durchsichtig zu reden, sondern die analoge Schwebe zwischen Ja und Nein über dem Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes erschreckt und selig zugleich erfährt und bezeugt. Und ich möchte nur bekennen, daß ich als einzelner armer Theologe bei all meiner Theologie zu wenig an diese Analogheit aller meiner Aussagen denke. Wir halten uns zu sehr in der *Rede* über die Sache auf und vergessen bei all dieser Rede im Grunde die beredete Sache selber.

Die wirkliche Mitte der christlichen Botschaft bedenken

Eine zweite Erfahrung, die sich aus der eben genannten von selbst ergibt, ist die Erfahrung, daß wir in unserer Theologie faktisch oft oder fast immer die eigentliche Mitte dessen vergessen, worüber wir eigentlich zu reden haben. Seit dem II. Vatikanischen Konzil wird zwar viel über die *Hierarchie der Wahrheiten* der christlichen Botschaft geredet, und faule und kurzsichtige Theologen werden, wenn sie bei einer Einzelfrage in ihrer Theologie in Schwierigkeiten geraten, gerne zur Ausflucht greifen, es komme bei dieser oder jener Einzelfrage nicht so genau darauf an, was wahr und was falsch ist. Aber was eigentlich die *wirkliche Mitte der christlichen Botschaft* sei, darüber denken wir viel zu wenig nach. Man kann natürlich und mit Recht sagen, diese Mitte sei Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferstandene, nach dem wir Christen uns doch nennen. Aber wenn das wahr ist und hilfreich sein soll, dann muß doch gesagt werden, warum und wie dieser Jesus der sei, auf den man allein sich im Leben und Sterben verlassen könne.

Was muß man aber auf diese Frage antworten? Wenn diese Antwort nicht das Bekenntnis wäre, daß die eigentliche Selbstmitteilung des unendlichen Gottes über alle kreatürliche Wirklichkeit und endliche Gabe Gottes hinaus das sei, was durch Jesus und ihn allein uns zugesagt, angeboten und garantiert ist, dann könnte die Wirklichkeit Jesu, weil sie ja in sich und in ihrer Botschaft im Endlichen und Kontingenten bliebe, vielleicht *eine,* vielleicht die beste, eben die jesuanische Religion begründen, aber nicht die absolute, allen Menschen im Ernst zudenkbare Religion. Die eigentliche und einzige Mitte des Christentums und seiner Botschaft ist darum für mich *die wirkliche Selbstmitteilung Gottes in seiner eigensten Wirklichkeit und Herrlichkeit an die Kreatur,* ist das Bekenntnis zu der unwahrscheinlichsten Wahrheit, daß Gott selbst mit seiner unendlichen Wirklichkeit und Herrlichkeit, Heiligkeit, Freiheit und Liebe wirklich ohne Abstrich bei uns selbst in der Kreatürlichkeit unserer Existenz ankommen kann und alles andere, was das Christentum anbietet oder von uns fordert, demgegenüber nur Vorläufigkeit oder sekundäre Konsequenz ist.

Man kann, was ich meine, auch anders ausdrücken. Würde ich das leugnen, würde ich dem widersprechen, was ich eben über die Analogheit aller theologischen Aussagen gesagt habe. Aber für mich wäre aller noch so fromme Jesuanismus, alles Engagement für Gerechtigkeit und Liebe in der Welt, aller Humanismus, der Gott für den Menschen verbrauchen will und den Menschen nicht in den Abgrund Gottes hineinstürzt, Religion eines unbegreiflich bescheidenen Humanismus, der uns einfach von der ungeheuerlichen Gewalt der Liebe Gottes, in der Gott wirklich selber aus sich selber gerät, verboten ist. Wir können nur entweder alles, nämlich Gott selbst in seiner

reinen Gottheit wollen, oder wir sind verdammt, d. h. begraben in dem Kerker unserer Endlichkeit. Man kann in einer katholischen Theologie darüber spekulieren, ob nicht eine „reine Natur" in sich selber unter der fernen Oberhoheit Gottes glücklich und vollendet sein könne. In Wahrheit aber ist die Wirklichkeit so, gerade durch die Unerbittlichkeit der Gnade, daß wir entweder in unserer Endlichkeit ersticken oder dort ankommen, wo Gott als solcher selber ist. Man kann zwar meinen, die nüchterne Feststellung machen zu müssen, daß, vielleicht von ein paar Heiligen abgesehen, dieser Durst des Absoluten, die Unerbittlichkeit des Unbedingten, die Ekstase des endlichen Geistes in Gott hinein bei den banalen Menschen gar nicht zu finden sei. Aber wenn auch die Theologie bei uns meist nur nachdenkt, wie die kirchlich und sakramental Betreuten vor das Angesicht Gottes selber kommen, müßte sie sehr viel mehr darüber nachdenken, wie man sich einigermaßen die Odyssee aller Menschen, auch der primitivsten vor einer Million Jahren, auch der Nichtchristen und selbst der Atheisten so denken könne, daß sie in Gott selbst mündet. Man kann natürlich – ich empfinde es ein wenig billig und bequem – sagen, dieses überall bei allen Menschen und zu allen Zeiten mögliche wirklich göttliche Heil geschehe auf Wegen, die Gott allein kenne.
Das ist so wahr, daß ich es auch für mich mit aller christlicher Theologie letztlich der unerforschlichen Verfügung Gottes überlassen muß, durch welche Ritzen in dem entsetzlichen Betonbunker des Egoismus Er mit seiner befreienden Liebe wirklich einzudringen vermag. Aber in einem Zeitpunkt, an dem das Christentum wirklich real so verfaßt sein kann und muß, daß es den Menschen in allen Kulturen und zu allen Zeiten angeboten werden kann, ernsthaft ihre Religion soll werden können, muß eben doch über das „anonyme" Christentum überall und zu allen Zeiten nachgedacht werden, auch wenn mir an dem umstrittenen Wort als solchen nichts liegt. Es mag (wer weiß) eine ungeheuerliche Anmaßung der Kreatur sein, wenn ein einzelner sich nicht retten lassen will, ohne daß er sähe, wie sein Nächster gerettet werde. Es kann aber auch ein sublimer, letztlich von jedem Christen geforderter Akt seiner Nächstenliebe sein, wenn er eigentlich nur in der Hoffnung für alle für sich selber hofft und darum darüber nachdenkt, wie die Gnade Gottes, die letztlich Gott selber in seiner Selbstmitteilung ist, wirklich über alles Fleisch und nicht nur über ein paar sakramental Gezeichnete ausgegossen ist.

Vorrang der Gnade vor der Sündigkeit des Menschen

Ich meine, daß es einem christlichen Theologen nicht verboten sei, das Thema der *Sündigkeit des Menschen* und der Vergebung der Schuld aus reiner Gnade gegenüber dem Thema der radikalen *Selbst*mitteilung Gottes in einem gewissen Sinn etwas sekundärer zu empfinden. Nicht als ob wir nicht in unserem Egoismus immer neu verrannte Sünder seien. Nicht als ob wir nicht der vergebenden Gnade Gottes bedürften, die von uns ohne jeden Anspruch unsererseits als reine Gnade entgegengenommen werden muß. Nicht als ob es nicht selbstverständlich sei, daß die Selbstmitteilung Gottes faktisch sich immer als vergebende ereigne.
Nicht als ob die radikale Erfahrung unserer von uns aus hoffnungslosen Sündigkeit, in der wir zunächst unsere Freiheit konkret erfahren, nicht konkret nach dem Zeugnis der christlichen Erfahrung aller Zeiten immer die konkrete Situation wäre, in der ein Mensch wirklich nach Gott auszulangen beginnt. Aber wenn wir heute sehen, wie schwer die Rechtfertigung als Vergebung der Sünde allein heute bei den Menschen ankommt, wenn überdies für einen katholischen Theologen Gott und seine Zusage seiner selbst an an den Menschen (wie immer sie auch genauer verstanden werden mag) schon im voraus zur Sünde reine Gnade ist, reines unerwartetes Wunder Gottes, der sich wegverschwendet und das Abenteuer einer solchen Liebe zu seiner eigenen Geschichte macht, dann, meine ich, darf man ruhig die Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur als zentraleres Thema denn Sünde und Sündenvergebung empfinden.
Ich weiß, daß ein solcher Satz höchst problematisch ist, besonders wenn er vor das Tribunal der Schrift gestellt wird. Aber wenn wir ja im Grunde gar nicht anders als in der Dimension der göttlichen Liebe zum Sünder über die Sünde nachdenken können, gibt es mindestens auch die Gefahr der Hybris, die Sünde zu ernst zu nehmen, zu vergessen, daß vielleicht gerade das, was uns an der Fürchterlichkeit der Menschheitsgeschichte am meisten erschreckt, trotz allem mehr Ergebnis der Kreatürlichkeit des Menschen in seiner unschuldigen Dummheit, Schwäche und Triebhaftigkeit ist, als die eigentliche Sünde, die vor dem Gericht Gottes wirklich zu verantworten ist.
Und somit, meine ich doch aus durchaus christlicher Sicht und nicht von einem eingebildeten Humanismus her, es dürfe der Glaube an die Selbstmitteilung Gottes in freier Gnade etwas dem Bekenntnis zur Sündigkeit des Menschen vorgeordnet werden.
Es ist nach Ausweis der Geschichte des Glaubensbewußtseins eindeutig, daß in diesem Bewußtsein Geschichte, Veränderungen und Akzentverschiebungen geschehen. Wenn man seit den Zeiten des Historismus das auch ausdrücklich weiß und solche Veränderungen eben nicht nur faktisch tut und erleidet, dann kann man doch wohl heute auch das reflektierte Recht zu solchen *Akzentverschiebungen* in Anspruch nehmen. Man kann dann der Meinung sein, mit solchen Akzentverschiebungen die christliche Botschaft heute plausibler und wirksamer ausrichten zu können. Im Zusammenhang unserer *heutigen* Überlegungen jetzt kommt es ja nicht eigentlich darauf an, die christliche Wirklichkeit als solche zu nennen und zu beschreiben, sondern etwas von der Erfahrung zu sagen, die man natürlich sehr subjektiv von dieser Wirklichkeit gemacht hat. Und so sei hier, wenn auch ein wenig ängstlich, eingestanden, daß in meiner Theologie in einer sicher problematischen Weise das Thema der Sünde und der Sündenvergebung gegenüber dem Thema der Selbstmitteilung Gottes ein wenig im Hintergrund steht. Aber

wenn man so zugesteht, daß man nicht alle denkbaren Erfahrungen eines christlichen Menschen in seiner eigenen begrenzten Subjektivität gleichmäßig realisieren kann, dann kann man doch den, der einem dies ankreidet, fragen, ob er in seiner doch auch unweigerlich subjektiven Theologie nicht auch Defizite in Kauf nehmen müsse, um das, worauf es ihm ankommt, deutlich genug aussagen zu können.

Eine *dritte,* ebenso willkürlich ausgewählte, Erfahrung sei genannt. Wenn ein Theologe früher als Ordensmann, als Angehöriger einer bestimmten spirituell geformten Familie im Unterschied zu anderen solchen Orden Theologie trieb, dann war diese Theologie sehr unmittelbar und greifbar geprägt von einer ganz bestimmten *Ordenstheologie.* Die großen Orden, wie die Benediktiner, die Dominikaner, Franziskaner und Jesuiten, hatten je ihre eigene, als solche reflektierte Theologie. Sie pflegten sie, sie unterschieden sie von anderen, sie hatten, von der Kirche approbiert, ihre großen, Kirchenlehrer genannten Schulhäupter, sie waren stolz auf je ihre eigene Theologie. Dagegen ist grundsätzlich nichts einzuwenden, vorausgesetzt, daß diese Unterschiede nicht, wie es früher oft vorkam, zu stur und parteiisch geführten Schulstreitigkeiten führen.

Heute, meine ich, ist das nicht mehr so wie früher. Von meinem Ordensrecht her müßte ich z. B. ein Anhänger der sogenannten „Scientia media" sein und müßte von daher die Gnadenlehre des Thomismus in der Zeit des Barock verwerfen und bekämpfen. Solche eindeutig geprägten Ordenstheologien gibt es aber wohl heute nicht mehr und kann es nicht mehr geben. Die Fragestellungen, das theologische Material, mit dem man arbeiten muß, das Gewicht einer heutigen biblischen Theologie, die Ergebnisse einer sachlicheren Dogmen- und Theologiegeschichte machen bei vernünftigen Leuten es einfach unmöglich, als Ordensmann einfach der Anhänger einer deutlichen und überlieferten Ordensschultheologie zu sein.

Die wirklichen Unterschiede in der Theologie gehen heute quer durch die Orden. Das bedeutet aber, so selbstverständlich es ist, noch längst nicht, daß die Theologie eines Ordensmannes nicht mit der Eigentümlichkeit des Lebens und der Spiritualität seines Ordens zu tun habe. Ich z. B. hoffe, daß mein großer Ordensvater *Ignatius von Loyola* mir zubilligt, daß in meiner Theologie so ein klein wenig von seinem Geist und seiner ihm eigenen Spiritualität merkbar ist. Ich hoffe es wenigstens! Ich bin sogar der etwas unbescheidenen Meinung, daß in diesem oder jenem Punkt ich näher bei Ignatius stehe als die große Jesuitentheologie der Barockzeit, die nicht immer, aber in nicht unwichtigen Punkten einem legitimen Existentialismus des Ignatius (wenn man so sagen kann) nicht genügend gerecht geworden ist. Wenn mir der kommunistische Ignatius Silone zu einem früheren Geburtstag eines seiner Bücher widmete mit dem handschriftlichen Motto: „Unum in una spe: libertas", dann kann ich vielleicht ja als Jesuit daran denken, daß in dem nüchtern grandiosen Schlußgebet der Exerzitien dort, wo Ignatius sich ganz und restlos Gott anheimgibt, die Freiheit vor dem Augustinischen Trinar (Gedächtnis, Verstand, Wille) rangiert. Ich glaube nicht, daß dies nur ein Zufall der Wortwahl und der Rhetorik war, ich glaube aber nicht, daß die traditionelle Jesuitentheologie dies ganz ernst genommen habe, ich weiß auch nicht, ob dies in meiner Theologie wirklich besser geworden ist, aber ich habe es vielleicht doch auch ein wenig versucht. Jedenfalls fühle ich mich auch als Jesuit nicht einer engen Schultheologie verpflichtet, noch weniger einer bestimmten Schulphilosophie.

Aufs Ganze habe ich auch die von *Maréchal* her interpretierte thomistische Philosophie mehr geschätzt als den Suarezianismus, in dem ich zunächst aufgewachsen war.

Natürlich kann man einer solchen heutigen Philosophie und Theologie, wie ich sie zu betreiben versuchte, den Vorwurf machen, man sei über einen *Eklektizismus* nicht hinausgekommen. Aber wo gibt es in der Welt eine systematische Philosophie und Theologie, die man nicht darum des Eklektizismus verdächtigen könnte, weil sie ja nachweislich Quellen verschiedener Herkunft hat? Und wie könnte man heute Theologie anders treiben als in einer möglichst breiten Konfrontation und möglichst breitem Dialog mit all der heute ungeheuer differenzierten Viefalt anthropologischer Wissenschaften? Wie kann dann aber eine solche Theologie, die überall zuzuhören versucht und von überall her lernen will, den Vorwurf des Eklektizismus vermeiden? Natürlich weiß ich, daß in meiner Theologie vielleicht sehr vieles gar nicht eindeutig und klar zusammenpaßt, was in ihr gesagt wird, weil ein Mensch bei dem ursprünglichen Pluralismus der Quellen seines Wissens gar nicht in der Lage ist, eine adäquate und allseitige Reflexion auf die Kohärenz seiner Sätze durchzuführen. Ein Theologe kann daher seine Freunde und die Gegner seiner Theologie nur bitten, seiner Theologie mit gnädigem Wohlwollen zu begegnen, Ansätze, Grundtendenzen, Fragestellungen wichtiger zu nehmen als die „Ergebnisse", die ja schließlich nie wirklich endgültig sein können.

Theologie muß vorsichtig und bescheiden sein

Eine *vierte* und letzte Erfahrung sei genannt, auch wenn sie vielleicht schon in den bisher genannten Erfahrungen steckt und gewiß nicht für die Theologie als solche die wichtigste ist. Ich meine die *Inkongruenz der Theologie mit den übrigen Wissenschaften.* Ich meine damit jetzt keine subtile Frage einer theologischen Erkenntnistheorie oder der allgemeinen Wissenschaftslehre. Ich meine die schlichte Tatsache, daß ich von dem, was in allen Wissenschaften, aber auch in allen anderen Äußerungen der Dichtung, Musik, bildenden Kunst und sogar der Menschheitsgeschichte überhaupt an Erfahrung und Wissen vom Menschen präsent ist, nur einen entsetzlich kleinen Teil wirklich erfahren habe und weiß, obwohl ich als Theologe eigentlich das alles wissen müßte. Wenn ich als Theologe nicht eigentlich mit einem abstrakten Begriff von Gott frage, sondern ihn selber anzielen will, dann dürfte mir schlechterdings nichts von dem uninteressant

sein, wodurch er sich als Schöpfer der Welt, als Herr der Geschichte geoffenbart hat.
Man kann zwar ganz fromm behaupten, daß alles für mein Heil Wichtige in der Heiligen Schrift stehe und man darüber hinaus nichts zu wissen nötig habe. Aber wenn ich Gott um seiner selbst willen und nicht nur als mein Heil für mich lieben muß, um ihn überhaupt zu finden, dann kann ich mein Interesse gar nicht auf die Schrift allein begrenzen, dann ist alles, wodurch sich Gott in der Welt der Kreaturen vernehmen ließ, für mich interessant, und zwar gerade auch für den Theologen als solchen, der intellektuell in der Theorie die Sprengung eines falschen Heilsegoismus vornehmen soll. Aber von all dem, was ich darum gerne wissen würde, weiß ich fast nichts, alle menschlichen Erfahrungen in allen Wissenschaften, Künsten und Geschichtsereignissen reden für den Theologen von Gott, und der einzelne Theologe weiß fast nichts von diesen Erfahrungen. Darum ist seine Theologie bei allem existentiellen Engagement, auf das man sich gerne beruft, so abstrakt, so blutleer, so fern von dem, was zeigt, was die Welt und der Mensch sind.
Gewiß hat der Theologe letztlich nur eines zu sagen. Aber dieses eine Wort müßte erfüllt sein mit der geheimen Essenz aller Wirklichkeit. Aber jedesmal, wenn ich irgendein Werk irgendeiner der modernen Wissenschaften aufschlage, gerate ich als Theologe in eine nicht ganz gelinde Panik. Ich weiß das allermeiste von dem, was da geschrieben steht, nicht, und ich bin sogar meistens außerstande, genauer zu verstehen, was da zu lesen ist. Und so fühle ich mich auch als Theologe irgendwie desavouiert.
Die blasse Abstraktheit und Leere meiner theologischen Begriffe kommt mir erschreckend zum Bewußtsein. Ich sage: die Welt ist von Gott geschaffen. Aber was Welt ist, davon weiß ich fast nichts, und darum bleibt auch der Begriff der Schöpfung seltsam leer. Ich sage als Theologe: Jesus ist auch als Mensch der Herr der gesamten Schöpfung. Und dann lese ich, daß der Kosmos Milliarden von Lichtjahren sich ausdehnt, und frage mich dann erschreckt, was eigentlich der eben gesagte Satz bedeute. Paulus wußte noch, in welcher Sphäre des Kosmos er die Engel ansiedeln wolle. Ich weiß es nicht.
Ich frage mich erschreckt, ob denn das ewige Reich Gottes so ungefähr zur Hälfte mindestens mit Seelen erfüllt sei, die nie zu einer personalen Lebensgeschichte gelangt sind, weil nach normaler kirchlicher Lehre die personalgeistige und unsterbliche Seele schon bei der ersten Befruchtung des Eies durch das Sperma gegeben sei und andererseits nicht vorstellbar sei, wie die unzähligen natürlichen Aborte mit einer auch noch so anfänglichen personalen Freiheitsgeschichte vereinbar seien. Ich frage mich, wie man sich genauer die Urmenschheit vor 2 Millionen Jahren als die ersten Subjekte einer Heils- und Offenbarungsgeschichte denken könne, und weiß keine sehr deutliche Antwort. Ich lasse mich von der profanen Anthropologie belehren, daß die Unterscheidung von Leib und Seele vorsichtiger zu machen sei und problematisch bleibe, und kann darum die Lehre von „Humani generis", daß der menschliche Leib aus dem Tierreich stamme, aber die Seele von Gott geschaffen sei, nicht mehr so dualistisch interpretieren, wie sie doch zunächst klingt. Ich frage mich, weil das durchaus eine reale Bedeutung haben könnte, ob ein Papst aufhören könne, Papst zu sein, durch eine Krankheit, die ihn entmündigt. So könnte ich noch lange weiterfahren mit Problemen, die die modernen Wissenschaften der Theologie aufgeben, ohne daß sie dazu sehr deutliche Antworten schon jetzt gefunden hat.
Wie ist es mit der eindeutigen *Stabilität der menschlichen Natur*, die von der Lehre über die moralischen Naturgesetze vorausgesetzt wird, wenn man das menschliche Wesen mit seiner doch gewordenen und veränderlichen genetischen Erbmasse in die Evolutionsgeschichte hineinstellt? Erschreckt einen dann nicht manchmal der Klang der kirchlichen Moralverkündigung durch eine Eindeutigkeit und Unveränderlichkeit, die in dem menschlichen Wesen selber gar nicht so leicht zu finden sind?
Der Theologe kann und muß in dieser Situation vorsichtig und bescheiden sein. Er muß natürlich dennoch den Mut haben, seine Botschaft auszurichten und zu seiner Überzeugung zu stehen.
Er kann sich dabei vielleicht ein wenig mit der Beobachtung trösten, daß in den *Naturwissenschaftlern* selbst auch keine eindeutige Synthese gelingt zwischen dem, was sie *als* Naturwissenschaftler selber methodisch postulieren für ihre Arbeit, und dem, was sie über ihren naturwissenschaftlichen Monismus hinaus dennoch an sich selber insgeheim als Freiheit, Verantwortung und Frage über alles einzelne hinaus erfahren. Wenn so der Theologe diese bitteren Erfahrungen seines Nichtwissens macht, dann könnte er, wenn er diese Erfahrung mutig und unbefangen annimmt, für die übrigen Wissenschaftler Beispiel und Antrieb sein, ihre Wissenschaften aus derselben Haltung der Bescheidenheit und Selbstbegrenzung zu betreiben, so daß die Spannungen zwischen den Wissenschaften zwar nicht nur nicht beseitigt, sondern, weil eingestanden, sogar verschärft sind, aber der unvermeidliche Streit der Wissenschaften untereinander und mit der Theologie doch umfaßt wäre von jenem Frieden, der unter denen herrschen kann, die alle, jeder in seiner Weise, das Geheimnis ahnen und erleiden, das wir Gott nennen.

Von der Erwartung des Kommenden

So gäbe es noch sehr viele Erfahrungen zu berichten, und die berichteten sind gewiß nicht die wichtigsten. Ich könnte erzählen von meinen Erfahrungen mit meinen Kollegen auf den Universitäten von Innsbruck, München und Münster. Ich könnte sprechen von meinen Erfahrungen von 62 Jahren in meinem Orden als Jesuit. Ich könnte freundliche und weniger erfreuliche Erinnerungen ausgraben an römische Erlebnisse. Usf. Ein Leben ist ja reich, auch wenn es im Alter hinter Nebeln des Vergessens verschwindet.
Aber ich will nur noch von einer Erfahrung etwas zu sagen versuchen, von einer Erfahrung, die quer zu allem bisher Berichteten liegt und darum mit diesem nicht mitge-

zählt werden kann, von der Erfahrung der Erwartung des „Kommenden". Wenn wir als Christen das Ewige Leben bekennen, das uns zuteil werden soll, ist diese Erwartung des Kommenden zunächst keine besonders seltsame Sache. Gewöhnlich spricht man ja mit einem gewissen salbungsvollen Pathos über die *Hoffnung des Ewigen Lebens,* und fern sei mir, so etwas zu tadeln, wenn es ehrlich gemeint ist. Aber mich selber überkommt es seltsam, wenn ich so reden höre. Mir will scheinen, daß die Vorstellungsschemen, mit denen man sich das Ewige Leben zu verdeutlichen sucht, meist wenig zur radikalen Zäsur passen, die doch mit dem Tod gegeben ist.

Man denkt sich das Ewige Leben, das man schon seltsam als „jenseitig" und „nach" dem Tod weitergehend bezeichnet, zu sehr ausstaffiert mit Wirklichkeiten, die uns hier vertraut sind als Weiterleben, als Begegnung mit denen, die uns hier nahe waren, als Freude und Friede, als Gastmahl und Jubel und all das und ähnliches, als nie aufhörend und weitergehend. Ich fürchte, die radikale Unbegreiflichkeit dessen, was mit Ewigem Leben wirklich gemeint ist, wird verharmlost, und was wir unmittelbare Gottesschau in diesem Ewigen Leben nennen, wird herabgestuft zu einer erfreulichen Beschäftigung neben anderen, die dieses Leben erfüllen; die unsagbare Ungeheuerlichkeit, daß die absolute Gottheit selber nackt und bloß in unsere enge Kreatürlichkeit hineinstürzt, wird nicht echt wahrgenommen.

Ich gestehe, daß es mir eine quälende, nicht bewältigte Aufgabe des Theologen von heute zu sein scheint, ein besseres Vorstellungsmodell für dieses Ewige Leben zu entdecken, das diese genannten Verharmlosungen von vornherein ausschließt. Aber wie? Aber wie? Wenn die Engel des Todes all den nichtigen Müll, den wir unsere Geschichte nennen, aus den Räumen unseres Geistes hinausgeschafft haben (obwohl natürlich die wahre Essenz der getanen Freiheit bleiben wird), wenn alle Sterne unserer Ideale, mit denen wir selber aus eigener Anmaßung den Himmel unserer Existenz drapiert hatten, verglüht und erloschen sind, wenn der Tod eine ungeheuerlich schweigende Leere errichtet hat und wir diese glaubend und hoffend als unser wahres Wesen schweigend angenommen haben, wenn dann unser bisheriges, noch so langes Leben nur als eine einzige kurze Explosion unserer Freiheit erscheint, die uns wie in Zeitlupe gedehnt vorkam, eine Explosion, in der sich Frage in Antwort, Möglichkeit in Wirklichkeit, Zeit in Ewigkeit, angebotene in getane Freiheit umsetzte, und wenn sich dann in einem ungeheuren Schrecken eines unsagbaren Jubels zeigt, daß diese ungeheure schweigende Leere, die wir als Tod empfinden, in Wahrheit erfüllt ist von dem Urgeheimnis, das wir Gott nennen, von seinem reinen Licht und seiner alles nehmenden und alles schenkenden Liebe, und wenn uns dann auch noch aus diesem weiselosen Geheimnis doch das Antlitz Jesu, des Gebenedeiten, erscheint und uns anblickt und diese Konkretheit die *göttliche Überbietung* all unserer wahren Annahme der Unbegreiflichkeit des weiselosen Gottes ist, dann, dann so ungefähr möchte ich nicht eigentlich beschreiben, was kommt, aber doch stammelnd andeuten, wie einer vorläufig das Kommende erwarten kann, indem er den Untergang des Todes selber schon als Aufgang dessen erfährt, was kommt. 80 Jahre sind eine lange Zeit. Für jeden aber ist die Lebenszeit, die ihm zugemessen ist, der kurze Augenblick, in dem wird, was sein soll.

Auf einer schwierigen Wegstrecke

Zur Situation der niederländischen Kirche

„Wir sind in ernster Sorge über die Entwicklung in unserer katholischen Kirche in den Niederlanden. Diese Sorge bezieht sich auf die Art und Weise der kirchlichen Amtsausübung, aber auch auf die unfruchtbare Polarisierung in unserer Kirche und – was noch schlimmer ist – auf den Auszug so vieler Menschen, denen die Kirche wichtig war oder manchmal noch immer wichtig ist." Mit diesen Sätzen beginnt der „Aufruf an alle, die sich für die katholische Kirche in den Niederlanden verantwortlich fühlen, den die *„Marienburg-Gruppe"*, ein Zusammenschluß katholischer Priester und Laien, im vergangenen Oktober veröffentlichte.

Der Aufruf, zu dessen Unterzeichnern Katholiken aus verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens ebenso gehören wie Pfarrer und Universitätstheologen, ist ein deutliches Indiz dafür, daß sich der holländische Katholizismus noch immer in einer schwierigen und spannungsreichen Phase befindet. Dabei sind mehrere Faktoren im Spiel: Die mühsame Suche nach neuen Formen von Seelsorge und Verkündigung in einer trotz strukturell-organisatorisch noch immer starker kirchlicher Präsenz weithin säkularisierten Gesellschaft fällt zusammen mit den Nachwirkungen des niederländischen Sonderwegs nach dem Zweiten Vatikanum und den dadurch provozierten römischen Eingriffen.

Folgewirkungen der Sondersynode

Spektakulärster Eingriff war die *Sondersynode* der niederländischen Bischöfe vom Januar 1980 in Rom (vgl. HK, März 1980, 116–120), mit deren Beschlüssen (vgl. HK, April 1980, 182–188) vor allem zum kirchlichen Amt wie auch zu anderen wichtigen Bereichen des kirchlichen Lebens, wie Liturgie, Katechese und Ökumene, Rom den zerstrittenen holländischen Episkopat massiv in die Pflicht nahm.

Der römische Druck auf Verwirklichung der Synodenbeschlüsse hat seither nicht nachgelassen. Jüngstes Beispiel

dafür ist der Brief, den der damalige Präfekt der Ordenskongregation, Kardinal *Eduardo Pironio,* Ende Januar dieses Jahres an alle niederländischen Ordensoberen richtete. Sie wurden darin zum Zweck der Vorbereitung des 1985 bevorstehenden Papstbesuchs in den Niederlanden gebeten, bis zum 31. März der Kongregation einen Bericht über die Situation der jeweiligen Ordensgemeinschaft vorzulegen. Der Bericht soll unter anderem über die theologisch-spirituelle Ausbildung, die Einhaltung der Ordensgelübde, den Stand der eucharistischen und marianischen Frömmigkeit, die Beziehungen zu den Bischöfen, die ökumenischen Aktivitäten wie über die Reaktionen in den Ordensgemeinschaften auf die Sondersynode Auskunft geben.

Eine deutliche römische Handschrift wiesen auch die *Veränderungen im niederländischen Episkopat* auf, die sich seit der Synode vollzogen haben. Das gilt sowohl für die Ernennung von Bischof Simonis zum Nachfolger von Kardinal Willebrands als Erzbischof von Utrecht und damit auch als Vorsitzendem der Bischofskonferenz (vgl. HK, August 1983, 347–349) wie für die zwei Monate später erfolgten Neubesetzungen der Bistümer Haarlem und Rotterdam (vgl. HK, Dezember 1983, 582).
Gegenwärtig sind die Blicke vor allem auf das Bistum s'-Hertogenbosch gerichtet. Am 1. März dieses Jahres nahm Johannes Paul II. das Rücktrittsgesuch von Bischof *Johannes Bluyssen* an, zu dem den 58jährigen gesundheitliche Gründe veranlaßten. Bischof Bluyssen, als profilierter Fürsprecher des innerkirchlichen Dialogs und einer offenen Pastoral bekannt, war kurz vor seinem Rücktrittsgesuch durch eine mutige Ansprache anläßlich der Errichtung einer diözesanen Arbeitsgruppe für Ehe, Familie und Beziehungsfragen hervorgetreten, in der er unter anderem darauf hinwies, daß starre Normen und eine negative Einschätzung von Sexualität durch die Kirche viele Gläubigen in Schwierigkeiten gebracht hätten (Archief van de Kerken, November 1983, S. 21). Es wird sich bei der für Juni erwarteten Ernennung eines Nachfolgers zeigen, ob der Vatikan auch in diesem Fall seine bisherige Politik fortsetzt, an der Vorschlagsliste des Domkapitels vorbei einen neuen Bischof zu ernennen.
Abzuwarten bleibt ebenfalls, ob der Papst dem neuen Bischof von Den Bosch einen Weihbischof zur Seite stellen wird, nachdem inzwischen schon in Haarlem, Roermond und Utrecht Weihbischöfe amtieren. Damit ist die nach Nr. 16 der Synodenbeschlüsse wünschenswerte *Vergrößerung* des niederländischen Episkopats Wirklichkeit geworden, ohne daß es zu einer Neuaufteilung der Bistümer gekommen wäre. Im übrigen sprach sich die Bischofskonferenz im Februar 1983 gegen eine solche Neuaufteilung aus. Sie übernahm damit die Schlußfolgerungen einer gemäß Nr. 13 der Synodenbeschlüsse eingesetzten Kommission, deren Bericht im vergangenen Jahr veröffentlicht wurde (vgl. Archief van de Kerken, Juni 1983, S. 28–31).

Ebenfalls Anfang 1983 lag den Bischöfen der Bericht der Synodenkommission für die *Priesterausbildung* vor, der sich prinzipiell für die Beibehaltung der bisher bestehenden Ausbildungsstätten aussprach (mit kleinen Strukturveränderungen) und den jeweils betroffenen Bischöfen und Ordensoberen empfahl, bei der römischen Bildungskongregation die nach dem kirchlichen Hochschulrecht erforderliche Approbation für die Theologischen Hochschulen bzw. Fakultäten (betroffen sind Amsterdam, Utrecht, Tilburg und Heerlen) zu beantragen. Wie nicht anders zu erwarten, fielen die Reaktionen auf den Bericht unterschiedlich aus: Während die Mehrheit der Bischöfe die Empfehlungen der Kommission guthieß, äußerten Bischof *Gijsen* von Roermond und sein Weihbischof *Castermans* schwerwiegende *Bedenken;* der Bericht biete keine Beurteilung der an den Hochschulen dargebotenen Lehre und verzichte auf eine objektive Beschreibung des geistlichen Klimas, das an diesen Einrichtungen herrsche. Die beiden Bischöfe stimmten auch als einzige gegen den Beschluß der Bischofskonferenz, eine bischöfliche Kommission für die Priesterausbildung zu errichten.

Zunehmender Priestermangel

Schon dieses Beispiel zeigt, daß sich am Sonderkurs von Bischof Gijsen in den letzten Jahren nichts geändert hat, sowohl was die Arbeit in der Bischofskonferenz wie was das eigene Bistum anbelangt, das innerhalb der niederländischen Kirchenprovinz in vielerlei Hinsicht ein *Eigenleben* führt. So ist Roermond die einzige Diözese, in der keine Pastoralreferenten angestellt sind. Es gibt nach wie vor zwei Missionswerke in den Niederlanden, eines für Roermond und eines für die übrigen Bistümer, ebenso zwei Fastenaktionen. Als im Zug der Vorbereitungen auf die Vollversammlung der Bischofssynode im Herbst 1980 die Offizialate der niederländischen Bistümer einen gemeinsamen Bericht zum Thema „Ehe und Familie in unserer Zeit" vorlegten, meldete sich Roermond mit einem eigenen Bericht zu Wort.
Ein Sonderfall ist das Bistum von Bischof Gijsen auch was den *Priesternachwuchs* anbelangt. Zwischen 1977 und 1981 wurden im Bistum Roermond 27 Neupriester geweiht, in den übrigen sechs Diözesen waren es zusammen 28. Auch 1982 entfielen von den 11 Priesterweihen von Weltpriestern in den Niederlanden allein 6 auf Roermond, wo seit 1974 das Seminar von Rolduc besteht.
Allerdings sind auch die übrigen Bischöfe in dieser Beziehung nicht untätig geblieben, wobei die einschlägigen Initiativen teilweise schon in die Zeit vor der Sondersynode zurückreichen. In Utrecht besteht seit Ende 1982 das von den beiden Diözesen Utrecht und Groningen getragene „Ariens-Konvikt" für Priesteramtskandidaten, die ihr Studium an der Theologischen Hochschule Utrecht absolvieren. Gegenwärtig wohnen in dem Konvikt etwa 25 Studenten. In Amsterdam wurde vom Bistum Haarlem das „Willibrordhuis" errichtet, in dem aber nur eine Handvoll Interessenten für das Priesteramt wohnen. Außerdem schufen die Diözesen Breda, Den Bosch und Haarlem im vergangenen Jahr eine Ausbildungsstätte für Spätberufene, die Berufstätige in einem sechsjährigen Ausbildungsgang zum Priestertum führen soll, eine für die

Niederlande bislang einmalige Einrichtung. Inzwischen hat in Bovendonk der erste Ausbildungskurs begonnen, an dem 23 Männer teilnehmen.

Trotz solcher Bemühungen um mehr Priesternachwuchs und um eine *stärker profilierte Priesterausbildung* (im Bericht der Synodenkommission heißt es, in den nächsten Jahren müsse viel Mühe auf die Errichtung und den Ausbau von Konvikten verwandt werden) dürfte die Schere zwischen Priesterweihen und aus dem aktiven Dienst ausscheidenden Priestern in den Niederlanden in den kommenden Jahren weiter auseinanderklaffen. Von den insgesamt 3150 Priestern, die im Januar 1983 im Dienst der sieben niederländischen Diözesen standen (davon je etwa die Hälfte Welt- und Ordenspriester), waren nur 6% jünger als 40 Jahre. So hieß es denn auch in dem von Bischof *Zwartkruis* von Haarlem Ende 1980 vorgelegten Arbeitsdokument „Kerk, Wij Samen": „In dieser Situation, die wenig Perspektiven im Hinblick auf eine ausreichende Zahl von Amtsträgern in naher Zukunft bietet, ist es sicher notwendig, daß wir neue Wege finden, um die Qualität der pastoralen Arbeit im Dienst der örtlichen Gemeinschaften sicherzustellen."

Volkskirche im Säkularisierungsprozeß

Tatsächlich macht man sich gegenwärtig in der niederländischen Kirche intensiv Gedanken über die *Zukunft der Seelsorge,* nicht nur wegen des drohenden Priestermangels, sondern auch auf dem Hintergrund der zunehmenden Entfremdung vieler, vor allem Jugendlicher, von Glaube und Kirche. Zwar sind *volkskirchliche Grundpfeiler* noch weithin intakt: Der Anteil der Katholiken an der niederländischen Bevölkerung, der sich 1983 auf 39,3% belief, hat sich in den letzten zehn Jahren kaum verändert; fast 100% der katholischen Neugeborenen wurden 1982 getauft, von den Ehen mit mindestens einem katholischen Partner wurden immerhin 63,2% kirchlich getraut (alle Angaben nach KASKI-memorandum nr. 231).

Allerdings ist der *Gottesdienstbesuch* inzwischen auf durchschnittlich 21,6% zurückgegangen (die Zahlen für die einzelnen Diözesen bewegen sich zwischen 26,9% für Utrecht und 16,7% für Rotterdam; das Bistum Roermond kam auf 23,4%). Zum Vergleich: 1970 lag die Zahl der Gottesdienstbesucher noch bei 47,2%. Daß zahlreiche niederländische Katholiken in *beträchtlicher Distanz* zu den verbindlichen Glaubensaussagen und den Weisungen der Kirche stehen, hatte sich 1979 in der großangelegten Untersuchung „Opnieuw: God in Nederland" gezeigt (vgl. HK, Januar 1980, 42). Aus jüngster Zeit liegt eine Arbeit zur religiösen Erziehung katholischer Jugendlicher von 12 bis 20 Jahren vor (*T. G. I. M. Andree,* Gelovig word je niet vanzelf, Nijmegen 1983), die sich auf eine empirische Untersuchung bei katholischen Familien in der Provinz Utrecht stützt. Danach bejaht nur etwa ein Drittel der befragten Jugendlichen die zentralen Inhalte des katholischen Glaubens; in den meisten Familien wird kaum mehr gebetet.

Es nimmt deshalb nicht wunder, daß sich die dritte „Nationale Pastorale Beratung" (Landelijk Pastoraal Overleg), die im April 1982 zu Ende ging, in ihren letzten Sitzungen mit dem Thema „Weitergabe des Glaubens von der älteren zur jüngeren Generation" beschäftigte. Im Vergleich der Schlußempfehlungen der LPO-Delegierten mit der dazu von der Bischofskonferenz vorgelegten Stellungnahme treten allerdings unterschiedliche Akzentsetzungen ans Licht: Betonten die Delegierten stärker die Bedeutung von Erfahrungsorientiertheit und Offenheit in der Glaubensvermittlung, legten die Bischöfe größeren Wert auf die Hinführung zur Glaubenstradition und zu den Grunddimensionen von Gemeinde. Das gilt auch für die vom 8. Februar 1982 datierte Erklärung „Perspektiven für die Katechese in den Niederlanden", in der die Bischöfe feststellten, die Entwicklung der Katechese sei einerseits überraschend und ermutigend, schaffe aber gleichzeitig Unsicherheit und Verwirrung.
Zu den *ermutigenden Zeichen* gehört sicher die deutlich gewachsene Bereitschaft zahlreicher Gemeindemitglieder, selber Verantwortung für die Katechese, vor allem für die Sakramentenkatechese zu übernehmen. Eine Auswertung von breitangelegten Untersuchungen zur Tauf-, Erstkommunion- und Firmpraxis in niederländischen Pfarreien (*Martien van Hemert,* De praktijk in het licht van de pastorale modellen. In: Meetellen en medoen. Kerkelijke participatie in theorie en praktijk, Hilversum 1982) kommt zu dem Ergebnis, daß die Gemeinde als Ort der Sakramentenkatechese vielerorts an Bedeutung gewonnen hat. Demnach arbeiten bei der Firmvorbereitung in etwa der Hälfte der Pfarreien Gruppen von Freiwilligen mit, bei der Vorbereitung auf die Erstkommunion sind es etwa zwei Drittel.

Unterschiedliche Wege zur Erneuerung

Von der Katechese als einer wichtigen Aufgabe der Ortsgemeinden ist auch in dem erwähnten Pastoralplan für das Bistum Haarlem „Kerk wij Samen" nachdrücklich die Rede: In jeder Pfarrei müsse es eine Gruppe geben, die besonders für die Katechese verantwortlich sei. Insgesamt zielen die Vorschläge und Anregungen des Dokuments auf eine Verlebendigung des Gemeindelebens durch die Bildung verschiedener kleiner Gruppen innerhalb der Pfarrei und durch neue Formen der Gemeindeleitung, durch die die Mitverantwortung aller Gläubigen zum Ausdruck kommen soll. Dabei ist die Rede von „Pastoralteams", die aus Priestern, Pastoralreferenten, Diakonen und ehrenamtlichen Laienmitarbeitern bestehen könnten.
In die gleiche Richtung gehen Überlegungen zur Zukunft der Seelsorge im Bistum 's-Hertogenbosch, wo im letzten Jahr unter Mitwirkung des Generalvikars und des Diözesan-Pastoralzentrums ein Diskussionspapier „De Pastoraatsgroep" erarbeitet wurde. Nach dem darin entworfenen Modell könnte die Seelsorge künftig in den Händen von höchstens fünfköpfigen „Pastoratsgruppen" liegen, denen neben dem Priester und eventuellen Pastoralreferenten ebenfalls vom Bistum ernannte ehrenamtliche

„Pfarrmitarbeiter" angehören. Die besondere Stellung des Priesters und seine Verantwortung gegenüber dem Bischof soll dabei gewahrt bleiben, ebenso der Status der *Pastoralreferenten.*

Eben dieser Status ist zwischen den niederländischen Bischöfen und Rom noch strittig. Während eine neue „Rechtspositieregeling" für die Pastoralreferenten am 1. Januar dieses Jahres in Kraft getreten ist, die den rechtlichen Status für alle in den niederländischen Bistümer künftighin anzustellenden Pastoralreferenten einheitlich regelt, liegt die „Basisregeling", die die Aufgaben der Pastoralreferenten umschreibt, immer noch zur Approbation bei der vatikanischen Kleruskongregation. Am 1. 1. 1983 gab es in den Niederlanden 365 Pastoralreferenten (Pastorale Werkers). Schon aus dem Vergleich zwischen der Zahl der Priester und der der Pastoralreferenten (die nicht alle auf Pfarreiebene eingesetzt sind) wird deutlich, wie stark letztere in die Seelsorge integriert sind: So kommen im Erzbistum Utrecht auf 569 aktive Priester immerhin 111 Pastoralreferenten, im Bistum Breda auf 297 Priester 65. Daß man auch weiterhin auf die Pastoralreferenten nicht verzichten will, zeigt etwa ein unlängst von der Haarlemer Bistumsleitung veröffentlichtes Schreiben an alle Pfarreien und Dekanate zur Zukunft der Seelsorge (Het pastoraat en de toekomst van de kerk). Dort wird zwar ausdrücklich festgehalten, Pastoralreferenten könnten nicht den Priester ersetzen; gleichzeitig plädiert das Papier aber für die Mitarbeit der Pastoralreferenten in allen Bereichen der Pfarrseelsorge.

Der Blick auf die niederländische Kirche wäre unvollständig, würde er sich nur auf die (etwa 1800) Pfarreien richten, die im übrigen auf dem Weg von der versorgten zur mitverantwortlichen Gemeinde recht unterschiedlich weit vorangekommen sind. So hat in den letzten zehn Jahren die *charismatische Erneuerung* auch im niederländischen Katholizismus Fuß gefaßt. Gegenwärtig bestehen ungefähr 150 charismatische Gruppen, denen etwa 2000 Katholiken angehören. Die allermeisten Gruppen sind bisher nicht in Pfarreien integriert, sondern übergemeindlich organisiert. Seit zwei Jahren gibt es eine Kontaktgruppe, die für das Gespräch der Charismatiker mit der Bischofskonferenz zuständig ist. Die Bischöfe haben sich im Februar dieses Jahres erstmals mit der charismatischen Erneuerung befaßt, wobei es vor allem um die Frage ihrer Integration in die Pfarrseelsorge ging. Von den neuen geistlichen Bewegungen sind in den Niederlanden neben den Charismatikern auch die Focolarini vertreten.
Seit 1978 besteht die „Basisbewegung kritischer Gruppen und Gemeinden in den Niederlanden". Diesem Zusammenschluß gehören nach Auskunft des Sekretariats der Basisbewegung in Utrecht zur Zeit etwa *60 Gruppen und Gemeinden* sehr unterschiedlicher Größenordnung an; die Zahl der Basisgemeinden insgesamt liegt allerdings weit darüber. Zwar gibt es etliche Grundimpulse, die die niederländische Basisbewegung im ganzen prägen: Anspruch, auf eine neue und überzeugendere Weise Gemeinde Jesu zu sein, mehr oder weniger große Distanz zu den offiziellen kirchlichen Institutionen und gegenüber den Konfessionskirchen (die Basisgemeinden setzen sich durchweg aus Angehörigen verschiedener Kirchen zusammen), parteiliche Solidarität mit den Unterdrückten und Machtlosen im eigenen Land und in der Dritten Welt. Im einzelnen sind die Basisgemeinden und -gruppen je nach Herkunft, Größe und Schwerpunktsetzungen jedoch recht unterschiedlich (zum Selbstverständnis der Basisbewegung vgl. *Karl Derksen,* Basisbeweging van christenen. Een manier van bevrijdend geloven, Baarn 1981).

Der Streit um die Raketen

Die wichtigste *gesellschaftlich-politische Herausforderung,* der sich gegenwärtig nicht nur die Basisgemeinden, sondern die Kirchen in den Niederlanden überhaupt gegenübersehen, ist neben der sehr hohen Arbeitslosigkeit die heftige Auseinandersetzung über das Für und Wider der Stationierung von Cruise Missiles im Rahmen der NATO-Nachrüstung. Der Riß zwischen Befürwortern und Gegnern der Stationierung geht quer durch die Kirchen des Landes ebenso wie durch die christlich-demokratische Partei (CDA), die zusammen mit den Liberalen (VVD) die Regierung stellt.

Im Vorfeld der für Juni vorgesehenen Parlamententscheidung haben sich die beiden großen *protestantischen Kirchen* im März gegen die Stationierung neuer Kernwaffen in den Niederlanden ausgesprochen. Die Synode der „Hervormde Kerk", die sich schon seit Jahren konsequent gegen den Besitz von Nuklearwaffen wendet, votierte mit 37 zu 15 Stimmen gegen die Stationierung. Einige Tage zuvor hatte die Synode der „Gereformeerde Kerken" mit 50 gegen 18 Stimmen einen Beschluß gebilligt, in dem Regierung und Parlament ermahnt werden, von jedem neuen Schritt im nuklearen Wettrüsten abzusehen, und dabei ausdrücklich die Stationierung von Cruise Missiles erwähnt.
Als dann am 26. März der niederländische Kirchenrat ebenfalls die Stationierung ablehnte, kamen die *Meinungsverschiedenheiten* innerhalb des katholischen Episkopats von neuem zum Vorschein, die schon im Zusammenhang mit dem letztjährigen Friedenshirtenbrief (vgl. HK, Juli 1983, 296–298) nicht verborgen geblieben waren: Nachdem die beiden offiziellen katholischen Delegierten im Kirchenrat, Bischof *Ernst* von Breda und der Sekretär der Bischofskonferenz, *H. A. Van Munster,* die Erklärung mit unterzeichnet hatten, wies der Rotterdamer Bischof *Ronald Baer* (er war vor kurzem Redner auf einer Versammlung des als Gegengewicht zum „Interkirchlichen Friedensrat" gegründeten „Interkirchlichen Komitees für zweiseitige Abrüstung") darauf hin, daß die Erklärung des Kirchenrates nicht als Stellungnahme der Bischofskonferenz hinsichtlich der Stationierung betrachtet werden dürfe.

Dem 1968 gegründeten niederländischen Kirchenrat gehörte die Katholische Kirche von Anfang an als Vollmitglied an. Der Beitritt war damals die institutionelle

Bekräftigung der ökumenischen Öffnung des niederländischen Katholizismus im Zug des konziliaren Reformprozesses, die sich vor allem in vielen Initiativen auf örtlicher Ebene niederschlug. Inzwischen ist auch in den Niederlanden die Situation der katholisch-reformatorischen Ökumene komplexer und schwieriger geworden, was nicht zuletzt mit den internen Auseinandersetzungen auf katholischer Seite zu tun hat. Herausragende ökumenische Ereignisse oder Initiativen sind deshalb auch aus den Jahren seit der Sondersynode nicht zu vermelden, in deren Beschluß Nr. 46 die Bischöfe ermahnt wurden, darüber zu wachen, daß ökumenische Aktivität, „den vom Glauben gestellten Forderungen Rechnung trägt".

Ein *wichtiges ökumenisches Signal* haben dagegen die beiden großen protestantischen Kirchen gesetzt, denen gegenwärtig ca. 22% (Hervormde Kerk) bzw. 9% (Gereformeerde Kerken) der niederländischen Bevölkerung angehören. Die Kirchen, deren Gemeinden vielfach schon eng miteinander kooperieren und deren Synoden seit 1973 mehrere gemeinsame Tagungen durchgeführt haben, werden in Zukunft noch enger zusammenrücken. Auf einer gemeinsamen Synodaltagung wurde 1982 der Beschluß gefaßt, die Kirchen sollten die notwendigen Schritte unternehmen, um 1986 verbindlich erklären zu können, sie befänden sich „im Zustand der Wiedervereinigung". Das Jahr 1986 wurde gewählt, weil sich 1886 die entscheidende Abspaltung konservativer Calvinisten von der in ihren Augen zu liberalen reformierten Staatskirche vollzogen hatte. Im übrigen sind auch in der kleinen Lutherischen Kirche der Niederlande (etwa 30 000 Mitglieder) Überlegungen im Blick auf eine mögliche Vereinigung mit den reformierten Kirchen im Gange.

Hoffnungsvolle Zeichen – bleibende Spannungen

Nicht nur das reformierte Einigungsprojekt ist auf seinem künftigen Weg mit etlichen Unwägbarkeiten belastet. Auch im Blick auf die weitere Entwicklung im niederländischen Katholizismus ist *noch einiges offen.* Das gilt vor allem für die entscheidende Frage, ob es mit den vorhandenen Strukturen und Initiativen gelingt, den Glauben durch das Zeugnis der Christen und ihrer Gemeinden lebendig zu erhalten und ihm neue Strahlkraft zu geben. Ebenso wird sich zeigen müssen, ob der Dialog zwischen den verschiedenen Richtungen und Strömungen in der Kirche verstärkt werden und damit die Polarisierung gemildert werden kann. In dieser Hinsicht gibt es einige hoffnungsvolle Signale.

Dazu gehört der erwähnte Aufruf der „Marienburg-Gruppe", der Selbstkritik im Blick auf den Verlauf der nachkonziliaren Veränderungen im niederländischen Katholizismus erkennen läßt und sich ausdrücklich zu der besonderen Berufung und Verantwortung der Bischöfe bekennt, gleichzeitig aber für die Respektierung teilkirchlicher Initiativen durch Rom und für eine an den wirklichen Problemen der Menschen orientierte Ausübung der kirchlichen Leitungsvollmacht plädiert. Der Aufruf fand ein sehr großes, durchweg positives Echo und wird in den meisten Diözesen nicht nur in einzelnen Gruppen, sondern auch in den offiziellen Gremien diskutiert. Der neue Haarlemer Weihbischof *Lescrauwaet* äußerte bei einem Vortrag, das Papier der „Marienburg-Gruppe" sei ein guter Ausgangspunkt für Gespräche, mit denen man das Mißtrauen in der Kirche überwinden können. Dazu kommt, daß die Emotionen, die durch die Bischofsernennungen im letzten Jahr hervorgerufen wurden, weithin wieder abgeklungen sind. Zu einer gewissen Klimaverbesserung hat auch das bisher behutsame Auftreten der neuen Bischöfe beigetragen.

Im Herbst soll in den Niederlanden wieder die „Nationale Pastorale Beratung" zusammentreten. Die Bischöfe haben im Februar vorgeschlagen, dieses Mal über den Zusammenhang zwischen christlicher Glaubensüberzeugung und Zugehörigkeit zur Kirche zu sprechen. Sollte es dazu kommen, wird es an Stoff gewiß nicht fehlen. Schließlich liegen an diesem Punkt die *Stärken und die Schwächen* des niederländischen Katholizismus eng beieinander: auf der einen Seite das verständliche Eintreten für ortskirchliche Eigenständigkeit und möglichst umfassende Mitsprache der Gläubigen, auf der anderen Seite ein teilweise übertriebenes Mißtrauen gegenüber dem kirchlichen Amt, vor allem gegenüber römischen Institutionen. Die niederländische Kirche ist mit ihrem doppelten Erbe – hier das längst sprichwörtliche „Rijke Roomse Leven" eines hochorganisierten Diasporakatholizismus, dort der singuläre nachkonziliare Aufbruch – noch längst nicht fertig.

Ulrich Ruh

Ein Faß ohne Boden?

Tansanias Talfahrt

Als Präsident *Julius Nyerere* in Tansania 1961 sein politisches Konzept des *tansanischen Sozialismus* verkündete, löste das in verschiedenen Teilen der Welt unterschiedliche Reaktionen aus. Manche westlichen Regierungen und Sachverständigen sahen in dieser Politik nichts als eine Abart des chinesischen Kommunismus. Die kommunistischen Regierungen waren verwirrt darüber, mit wieviel Nachdruck von Tansania der Gegensatz zwischen afrikanischem Sozialismus und atheistischem Kommunismus herausgearbeitet wurde. Auch die Kirche mißtraute dieser marxistisch-christlichen Philosophie, obwohl der Präsident versicherte, er sei ein praktizierender Katholik und

seine Philosophie gründe auf urchristlicher Lebensweise und auf afrikanischem Erbe.

Die Folge war, daß Tansania in den ersten Jahren seiner Unabhängigkeit kaum Auslandshilfe erhielt. Dies änderte sich schlagartig, nachdem die tansanische Einheitspartei TANU (Tanganyika Africa National Union; jetzt CCM: Chama cha Mapinduzi) 1967 in der *Arusha Deklaration* ein Konzept der Entwicklung aus eigenen Kräften vorlegte, dessen Argumentationsweise westliche wie östliche Geberländer zu überzeugen schien (vgl. HK, Juli 1970, 318). In den darauffolgenden Jahren erhielt Tansania mehr materielle und personelle Hilfe als jedes andere afrikanische Land und galt z. B. auch dem Bonner Ministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit während der siebziger Jahre als besonders förderungswürdig.
Das ostafrikanische Land mit heute fast 19 Millionen Menschen, auf dessen Fläche die Bundesrepublik und Frankreich bequem Platz hätten, hat dank *fruchtbarer Böden* und *unterschiedlicher Klimazonen* ein hohes Potential für landwirtschaftliche Nutzung. Seine Ressourcen reichen nicht nur für Selbstversorgung, Tansania könnte für Länder in seinem Umkreis auch in größerem Stil Lieferant von Agrarprodukten sein. Statt dessen ist es *abhängig von Nahrungsmittelimporten* geworden, muß es Grundnahrungsmittel rationieren, gleitet es in eine immer kritischer werdende Versorgungslage ab. Die wirtschaftliche Agonie des Landes greift mehr und mehr auch auf die politische Führung über.

Die von Korruption, Nepotismus und einer geringen Arbeitmoral geprägte *Mißwirtschaft* wird zunehmend dem Staatschef angelastet. Für Julius Nyerere, den „Mwalimu", den Lehrer der Nation, der seit 1961 die Geschicke des Landes bestimmt, steht so auch seine persönliche Zukunft auf dem Spiel. Daß seine Stellung im Land nicht mehr unumstritten ist, zeigte z. B. ein Anschlag auf ihn Ende 1982, über den die Regierung allerdings nie genauere Angaben machte.

Was ist aus „Ujamaa" geworden?

Bis vor ca. 20 Jahren lebte die *Landbevölkerung,* gut 90% der Einwohner insgesamt, weit verstreut in Einzelgehöften und Weilern: Dörfer bildeten sich traditionell nur wenige. Nyrere ließ das *Ujamaa-Konzept* (suaheli für Gemeinschaft, Brüderlichkeit) entwerfen (vgl. HK, Juli 1970, 318), ein Programm zur Zusammenfassung der Bevölkerung in Dorfgemeinschaften. So sollten politische Selbstverwaltungszellen gebildet werden und die Bevölkerung in die Lage kommen, für die nötige Nahrungsmittelproduktion sorgen und Kleinhandel und Kleingewerbe entwickeln zu können. Über diese Basisstruktur sollte das Land für die Regierung verwaltbar werden und die Bevölkerung zugleich Einfluß auf die politische Willenbildung gewinnen.
Die Ujamaa-Idee hatte zum Ziel, die ländlichen Gebiete so zu entwickeln und zu stärken, daß niemand genötigt sein sollte, aus purer Not in die Städte abzuwandern. Ein ursprüngliches Vorbild in der Frühphase der Ujamaa-Politik waren die Kibbuzim in Israel. 1962/63 wurden *zunächst auf freiwilliger Basis Ansiedlungsprogramme* durchgeführt, welche die verstreut lebenden Kleinbauern in Dörfern konzentrieren sollten. Aber Bauern zeigten an solchen Umstrukturierungen naturgemäß wenig Interesse. Und für den Staat, der für die Maßnahmen aufzukommen hatte, wurden sehr bald die Kosten zu hoch.

1968 galt dieses Programm bereits als beendet und wurde durch die „Frontalkampagne" einer Massenmobilisierung für die eigentlichen Ujamaa-Dörfer abgelöst, in denen nun der *Anteil kollektiv bebauten Landes* als Ausgangspunkt für Versorgung, Export und Entwicklungsfinanzierung gesteigert werden sollte. Der Anteil des Kollektivlandes schwankte dabei zwischen 2% und maximal 50% (vgl. NZZ, 23. 7. 80). Die Landwirtschaft besteht aber heute noch zu 80% bis 90% aus Feldern von Kleinbauern, die nebenher einen Teil ihrer Arbeitsleistung für das Kollektiv erbringen.

Da die Regierung dieses *zweite Programm* auch ohne Rücksicht auf wichtige Bevölkerungsteile verwirklichte und Bauern, die nicht umziehen wollten, oft mit Gewalt „überzeugte", setzte sie die Glaubwürdigkeit des gesamten Projekts aufs Spiel. 13 000 Bauern forderten jedenfalls anschließend Entschädigung. Viele der neuen Dörfer waren nie lebensfähig, so vertrug z. B. mancher Boden die intensivere agrarische Nutzung nicht. Der Verdruß über die Zwangsmaßnahmen desavouierte zugleich die kollektiven Produktionsformen, die in sich sinnvolle Übertragung des landesüblichen Selbstversorgungsprinzips auf die größere Gemeinschaft, durch die größere Überschüsse erwirtschaftet werden sollten.
Offiziell gilt dieses Programm seit 1976 als abgeschlossen. Über 90% der ländlichen Bevölkerung leben heute in sogenannten *„registrierten Dörfern"*, deren Zahl mit 8 229 (vgl. NZZ, 23. 7. 80) angegeben wird. Die Folge der Kollektivierung war aber seit Mitte der siebziger Jahre ein *jäher Rückgang der Ernten.* Es schrumpfte nicht nur die einheimische Versorgungsbasis, sondern auch der Export, auf den das rohstoffarme Tansania angewiesen ist: Die Landwirtschaft erbringt mit der Ausfuhr vor allem von *Kaffee, Sisal und Baumwolle* an die 85% der Deviseneinnahmen Tansanias (vgl. Afrika Post, 11/83). Die ausländische Hilfe in Form von Weizen-, Reis- und Maislieferungen droht langfristig die Probleme des Landes noch zu verschärfen, da sie Eigenanstrengungen der Landwirtschaft schwächt und so die Korrektur von Fehlleistungen verzögert.

Mißwirtschaft, Trockenheit und Krieg

Zweifellos haben auch die *steigenden Ölpreise* – 50% bis 60% der Exporteinnahmen müssen für Ölimporte ausgegeben werden – und die *Verschlechterung der internationalen Handelsbedingungen* sowie einige Dürreperioden dem Land sehr geschadet. Die Staatsfinanzen endgültig zerrüttet hat dann der *Krieg gegen* die Truppen Idi Amins in

Uganda 1979 und die nachfolgende Besetzung des Landes.

Auch wenn von offizieller Seite diese extern bedingten Belastungen in den Vordergrund gestellt werden, spricht man in Tansania selbst über die Unzulänglichkeiten, die aus dem System heraus bedingt sind. Die Gründe für den Fehlschlag vieler Entwicklungsprojekte ähneln denen in anderen schwarzafrikanischen Ländern mit völlig anderem Gesellschaftssystem: Mangel an Fachleuten, geringe Eignung der Betriebsleiter, aber auch Gleichgültigkeit und Korruption der am Betriebserfolg nicht interessierten Verantwortlichen.
Ein *Sonderparteitag der CCM* vom Januar 1982 führte neben schlechtem Wetter und mangelnden Devisen auch *Planungsfehler* und mangelndes Engagement als Gründe für die katastrophale Wirtschaftslage an (vgl. FAZ, 14. 9. 83). Verheerend für die Finanzen wirkte sich auch die verfehlte *Wechselpolitik* der Regierung aus. Der Wert des tansanischen Schillings gegenüber dem Dollar wurde künstlich hochgehalten und damit erhielten *Schmuggel* und *Schwarzmarkt* immer mehr Auftrieb. Bei staatlich festgesetzten Preisen für die meisten Konsumgüter lohnte es sich für die meisten Händler nicht, die für teure Devisen erworbenen Güter für wertlose tansanische Schillinge zu verkaufen. Ausländische Devisen erzielten 1983 auf dem Schwarzmarkt das fünf- bis sechsfache des offiziellen Kurses; eine Zeitlang tolerierte die Regierung den Schwarzmarkt sogar, weil nur dort noch knappe Güter wie Öl, Seife, Zucker und Ersatzteile überhaupt erhältlich waren.

Am 25. März 1982 allerdings startete Präsident Nyerere eine landesweite *Polizeiaktion gegen „wirtschaftliche Sabotage"*. Zeitweilig wurden sogar alle Landesgrenzen geschlossen. Die Razzien in allen Teilen des Landes förderten zahlreiche Warenlager und auch größere Geldsummen zutage. Den Verhafteten, deren Zahl in die Tausende gehen soll (vgl. NZZ, 12. 4. 83), drohen Verfahren vor Sondergerichten. Die Strafen sehen Gefängnis bis zu 15 Jahren oder die Pflicht zur Ableistung „produktiver Arbeit" auf Straf-Farmen vor. Besonders betroffen von der Kampagne sind die rund 10000 Tansanier *indischer Herkunft*, die seit Jahrzehnten die Händlerschaft im Lande stellen.
Mit dieser Aktion kuriert Nyerere jedoch eher Symptome als die Ursachen der Krise. Auch die auf Drängen des Internationalen Währungsfonds am 6. Juni 1983 erfolgte *Abwertung der Währung* um 20% ist zu gering angesetzt, als daß sie sich wirtschaftlich auswirken könnte.

Entwicklungspolitische Fehlplanungen

Die Entwicklung Tansanias muß aber vor allem diejenigen enttäuschen, die den Glauben nicht aufgegeben haben, daß internationale Hilfe einen entscheidenden Beitrag bei der Überwindung von Hunger und Armut in der Dritten Welt leisten kann.
Tansania ist auf Betreiben Nyereres mit *Auslandshilfe* relativ gut versorgt worden. Kein Land in Afrika erhielt einen höheren Pro-Kopf-Beitrag an Entwicklungshilfe als Tansania; in kaum einem anderen Land waren so viele Entwicklungshelfer und -experten tätig und nirgends wurde mit mehr sogenannten „neuen Entwicklungsmodellen", angepaßten Technologien und interdisziplinären, integrierten Lösungsansätzen experimentiert als in diesem „Muster-Entwicklungsland". Auch für die deutsche Entwicklungspolitik zählte Tansania lange zu den Schwerpunktländern. Bis 1981 erhielt es knapp eine Milliarde DM an finanzieller und technischer Hilfe und steht damit an der Spitze der schwarzafrikanischen Länder. Daß aber Tansania in den Jahren, als die finanziellen Zuwendungen relativ reichlich flossen, sich neben dem Aufbau von Schulen bevorzugt für die *Erstellung von modernen Industrieanlagen* entschied, hat sich hier wie auch in anderen Ländern der Dritten Welt als Fehlplanung erwiesen.

So wurden z. B. an der Küste mit Hilfe der Weltbank Ende der siebziger Jahre elf *Fabriken zur Verarbeitung von Cashew-Nüssen* errichtet, meist mit einer Jahreskapazität von 110000 Tonnen. Doch zwischen 1974/75 und 1982/83 ging der Ertrag der Nußernte von 522000 auf 43000 Tonnen zurück. Die Fabriken konnten deshalb nie ausgelastet werden. Manche wurden gar nicht erst in Betrieb genommen. Sie wurden zu „Kathedralen in der Wüste".

Mangelnde Koordination der Planungen und die Vernachlässigung der Wechselwirkungen mit anderen Bereichen verwandelten auch andere ehrgeizige Industrieprojekte in *Investitionsruinen*. Im Süden des Landes steht seit vier Jahren eine mit schwedischem Kapital errichtete Zementfabrik, die noch keinen einzigen Zementsack produziert hat: es fehlt der Strom zum Betreiben der modernen Anlagen. Mit kanadischer Unterstützung wurde Anfang der siebziger Jahre in Daressalam eine staatliche Großbäckerei mit einer Tagesleistung von 60000 Stück gebaut. Die Staatsbäckerei verkaufte Brot zu subventionierten Preisen und machte damit zahlreiche Kleinbäcker brotlos. Heute mangelt es dem Großbetrieb an Mehl, Backpulver und Ersatzteilen, höchstens noch 20000 Brote verlassen täglich die Fabrik.
Die Desillusionierung hat in Bonn – vor allem seit dem Regierungswechsel – aber auch in anderen westlichen Hauptstädten eine lebhafte Diskussion ausgelöst, ob weitere Entwicklungshilfe für Tansania noch sinnvoll ist. Das Bundesministerium für Wirtschaftliche Zusammenarbeit spielte mit dem Gedanken, noch laufende Abmachungen zu erfüllen, aber keine weiteren Zusagen mehr zu geben. Aber auch im Lager der Unionsparteien herrscht diesbezüglich keine Einigkeit, so entwickelte z. B. der CDU-Abgeordnete *Hans-Peter Repnik* unter dem Titel „Sollen die Menschen für die Fehler ihrer Führer büßen? ein breit angelegtes Plädoyer für weitere Zuwendungen an Tansania (FAZ, 14. 9. 83). Die Entscheidung fiel Anfang des Jahres, und am 20. Januar wurde ein Regierungsabkommen über finanzielle Zusammenarbeit in einem Volumen von 74,6 Millionen DM zwischen der Bundesrepublik Deutschland

und Tansania unterzeichnet (vgl. Nachrichten für den Außenhandel, 23. 1. 84).

Nyerere und das Christentum

Das Vertrauen, das die Vertreter westlicher Länder in Nyereres Modell setzten, hatte einen seiner Gründe auch im Bekenntnis des Katholiken Nyerere zum *Christentum* und in der vergleichsweise *guten Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat,* die nur selten getrübt wurde.
Mit nahezu 3 500 000 Gläubigen, d. h. 19,4% der Gesamtbevölkerung sind die Katholiken die stärkste christliche Konfession im Land; der Anteil der Protestanten beträgt etwa 10%, ein Drittel der Gesamtbevölkerung sind Anhänger traditioneller afrikanischer Religionen. Etwa 30% sind Muslime. Nyerere selbst wurde nie müde, seine Sicht des *Zusammenwirkens von Kirche und Staat* in Vorträgen und Aufsätzen darzulegen. Besonders ausführlich geschah das zuletzt anläßlich der achten Generalversammlung der CIDSE, der internationalen Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Hilfswerke, die im Februar 1981 in Daressalam stattfand.

In seiner damaligen Rede (vollständiger Text in: Weltkirche 2/81, Zitate ebd.), forderte Nyerere die katholische Kirche auf, mit den sozialistischen Regierungen in Afrika enger zusammenzuarbeiten, da soziale Gerechtigkeit und Verwirklichung der Menschenrechte gemeinsame Ziele seien. Nyerere analysierte die Arbeit der Missionare vor und während der Kolonialzeit und die Beweggründe der Afrikaner, sich dem Christentum anzuschließen: „Manchmal, je nach der tonangebenden Kirche und der Eigenart der betreffenden Kolonialregierung, wurde die Kirche fast zu einem Arm dieser Kolonialregierung. Die katholische Kirche war dieser Gefahr besonders ausgesetzt wegen der Konkordate zwischen dem Vatikan und verschiedenen europäischen Regierungen. Afrikaner waren – und sind – ebenfalls Kinder ihrer Zeit und Gesellschaft. Wir nahmen Teile der kirchlichen Lehre an und ließen andere unbeachtet."
Nyerere warf auch die Frage nach der *Rolle der Kirche* in der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung Gesamtafrikas auf. Er ging dabei von einer zweifachen Funktion der Kirche aus, da sie einerseits die „persönliche Integrität zu entwickeln suche ... die auch lebenswichtig für den Erfolg genossenschaftlicher Entwicklungsarbeit" ist, andererseits „die bewußte Förderung von Tätigkeiten der Gemeinschaftsentwicklung" pflege.
Auf die besonderen Probleme „gerade der katholischen Kirche in einem sozialistischen Staat" ging Nyerere damals sehr ausführlich ein: „Zweifellos stieß die Kirche von altersher auf wenig Schwierigkeiten bei ihrer Arbeit in kapitalistischen Staaten, selbst wenn diese äußerst autokratisch und totalitär waren ... Aber sie bleibt weiter unsicher gegenüber Staaten, die sich zum Sozialismus bekennen, manchmal betreibt sie sogar Parteipolitik in dem Bestreben, Parteien, die sich als sozialistisch bezeichnen, am Erlangen der politischen Macht zu hindern. Ich finde das sonderbar."

Nach Nyerere hat die Kirche hervorragend Gelegenheit, „durch ihren Beitrag zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung direkt am *Kampf um soziale Gerechtigkeit* teilzunehmen ..." In Tansania habe jedes Dorf und jeder Distrikt in seinem Entwicklungsprogramm mehr Projekte, als ohne Hilfe ausgeführt werden könnten. Außerdem könnten „Kirchliche Entwicklungsorganisationen, die mit ortsansässigen Christen zusammenarbeiten ... auch Pionierarbeit auf Gebieten leisten, wo Christen Bedürfnisse wahrnehmen, denen der Staat hohe Priorität zuerkennen will oder kann."

Verhaltener Optimismus der Kirche

Noch 1968, zur Hundertjahrfeier der katholischen Kirche in Tansania, stellten sich die *Bischöfe* in einer Erklärung ausdrücklich hinter die Arusha-Deklaration von 1967 mit ihrem „Geist der Brüderlichkeit, des Teilens, des Dienens und der harten Arbeit". Die Kirche könne sich „vom Ansatz ihrer eigenen Arbeit und Absichten in Tansania her ... mit Partei und Regierung solidarisch erklären", hieß es damals (vgl. HK, Juli 1970, 320). Im Laufe der folgenden Jahre rückten die Bischöfe aber von ihrer Zustimmung zum Regierungskonzept ab und ließen z. B. 1971 die Antikommunismus-Enzyklika Pius' XI. in Suaheli übersetzen, um sie in der Pastoral einsetzen zu können.
Differenzierter fiel die Einschätzung der Bischöfe 1972 im *Hirtenbrief „Frieden und gegenseitiges Verstehen"* aus. Die Bischöfe warnten vor der Gefahr einer übermäßigen Bevormundung der Wirtschaft, einer peniblen Kontrolle des gesamten öffentlichen Lebens und vor der Machtkonzentration durch die Tätigkeit der Einheitspartei (vgl. Die Katholischen Missionen, 2/82, 64). Die 1487 Priester des Landes sind jeweils etwa zur Hälfte Diözesan- und Ordenspriester; ca. 50 Prozent aller Priester sind Afrikaner. Etwas günstiger liegt das Zahlenverhältnis bei den 3665 Ordensschwestern, die zu knapp 60% Schwarze sind. Die beiden Erzdiözesen und 23 Diözesen werden bis auf zwei von afrikanischen Bischöfen geleitet (vgl. Die Katholischen Missionen, 2/82, 66). Anlaß zu der Hoffnung, daß die Eigenständigkeit der tansanischen Kirche wächst, geben die mehr als 400 Theologiestudenten.
Ähnlich wie in Kenia (vgl. HK, Januar 1984, 41), bemüht sich die katholische Kirche und insbesondere die Orden in Tansania, ein Netz von *Basisgemeinschaften* (SCC, d. h. Small Christian Community) aufzubauen (vgl. Pro Mundi Vita Nr. 31, Januar 1982 und Weltkirche 5/83), die den Ujamaa-Dörfern entsprechen.
Daß dies nicht ohne Reibungen abgeht, läßt sich einem Gespräch entnehmen, das Präsident Nyerere mit einer *Delegation der Ordensoberen* in Tansania führte, die ca. 1200 ausländische und 150 einheimische Ordensmänner und -frauen vertrat (vollständig in: Missio-Informationen 3–4/78). Die Fragen der Ordensvertreter kreisten vor allem darum, wie Nyerere „die Anwesenheit einer solchen Masse von Ausländern mit nicht sozialistischem Hintergrund" sehe und ob er glaube, daß es ausländischen

Ordensleuten, die bisher „in großen, geräumigen Häusern gelebt haben" zuzumuten sei, „diesen Lebensstil aufzugeben" und so zu leben wie die Bewohner der Ujamaa-Dörfer. Der Pragmatiker Nyerere antwortete auf diese Frage unmißverständlich: „Wenn normale Laien aus kapitalistischen Ländern im sozialistischen Tansania arbeiten können, ohne das Gefühl zu haben, zu sehr Außenseiter zu sein, dann sollte es für Missionare noch leichter sein, das zu tun."

Weiter Grauzone?

Trotz einer vergleichweise moderaten Innenpolitik und der vielseitigen internationalen Kontakte, die Tansania den Ruf einbrachten, daß das Land „gemessen am Stand anderer afrikanischer Staaten in puncto „Menschenrechtslage immer noch befriedigend" (FAZ, 14. 9. 83) dastehe, wird Nyereres Politik doch immer fragwürdiger. Zuletzt geriet er im Herbst vergangenen Jahres ins Kreuzfeuer der internationalen Presse, als er nach der Öffnung der Grenze zu Kenia Dissidenten und Flüchtlinge aus diesem Land über die Grenze zurückschickte – und das, obwohl er noch kurz zuvor den Nansen-Preis des Uno-Hochkommissariates für seinen Einsatz für Flüchtlinge erhalten hatte (vgl. NZZ, 22. 11. 83).
Der größte Teil der Schwierigkeiten, in denen Tansania heute steckt, ist durch teilweise falsche entwicklungspolitische Grundentscheidungen entstanden. Davon, ob Nyerere, der inzwischen seinen Rücktritt angekündigt hat, bereit ist, Korrekturen vorzunehmen, wird es abhängen, ob richtig geleistete Entwicklungshilfe in Zukunft wirksam werden kann. Noch gefällt sich Tansania in der Rolle als „Grauzone" von Ost und West gleichermaßen umworben zu sein.

Cordelia Seng

Vom süßen Gift der Unfreiheit

Zu Esther Vilars „Die amerikanische Päpstin"

Angst vor der Freiheit – das ist ihr Thema. Am Beispiel der Beziehungen von Mann und Frau skizzierte Esther Vilar es vor mehr als zehn Jahren („Der dressierte Mann"). Am Beispiel der Religion und in Form eines Theaterstücks illustriert sie es heute: „Die Antrittsrede der amerikanischen Päpstin". Was die einen an Esther Vilar schätzen, macht sie in den Augen der anderen unseriös: ihr frecher, pamphletistischer Stil. Und in dem, was die einen ablehnen, erkennen die anderen eine realistische Sicht der Wirklichkeit. Esther Vilar bürstet die Dinge gegen den liebgewonnenen Strich. Man mag ihr vehement widersprechen, ja das von ihr Vertretene für überaus gefährlich, schlicht reaktionär und zynisch halten: Sie bringt Strömungen und Bedürfnisse auf den Punkt, die nicht einfach zu negieren sind. Am *Zürcher Theater am Hechtplatz* erlebte Vilars neuestes Theaterstück seine deutschsprachige Uraufführung – mit einigem Erfolg (Zitate nach der Buchfassung: F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung, München–Berlin 1982).

„Habemus Papessam"

Aus *nichts als einem Monolog* besteht das Stück, zerhackt von TV-Werbe-Geflimmer à la USA, wie es im Jahre 2014, und in diesem Jahr spielt das Stück, wohl weltweit unumgänglich sein wird. Die da unentwegt monologisiert und immer wieder auch die möglichen Fragen ihrer Zuschauer rhetorisch mitaufnimmt, ist die amerikanische Päpstin Johanna II., gerade demokratisch zum Oberhaupt der Katholischen Kirche gewählt. Was sie häppchenweise vorträgt, sind Abrisse über den eigenen, auch beruflichen, sprich: priesterlichen Werdegang, über die kirchliche und religiöse Entwicklung seit *Johannes XXIII.* und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, über die Stellung von Mann und Frau in der Kirche und im übrigen über ihr eigenes Glaubensbekenntnis einer Agnostikerin ... Eine Mischung aus persönlicher Standortbestimmung, Thronrede, Rede zur Lage der Kirche und Rudimentärkatechese, eingeleitet und beendet mit den Feststellungen „HABEMUS PAPESSAM" und „Wir, Johanna II., sind bereit".

Daß dies trotz allem nicht langweilig wird, dafür sorgt in erster Linie die Vortragskunst von *Maria Becker* vom Zürcher Schauspielhaus. Die Regie von *Leopold Lindtberg* zeichnet sich aus durch Zurückhaltung und Sparsamkeit im Einsatz von Mitteln. Stellen des Stückes, in denen allzu salopp und für den einen oder anderen Zuschauer schockierend über religiöse Inhalte dahergeredet wird, glättete man durch Auslassungen. Die Zuschauer wären sonst nur auf die falsche Fährte gesetzt worden. Denn verunglimpfen möchte Esther Vilar Kirche und Religion durchaus nicht. Immerhin wäre der Zeitpunkt der Aufführung für Mißverständnisse bestens geeignet: Die Schweiz bereitet sich momentan auf den *Besuch von Papst Johannes Paul II.* vor. Und negative Reaktionen seitens der Protestanten auf Pläne der Katholischen Kirche, in traditionell protestantischen Städten wie Genf und Zürich Bischofssitze einzurichten, haben im ökumenischen Klima der Schweiz einige Irritationen hervorgerufen. Und nun dieses Stück ... Das in einem Land, in dem Ökumene schon immer mindestens so viel mit Psychologie wie mit Theologie zu tun hat.

Stimmt Esther Vilar also die Zürcher auf den Papstbesuch ein? Gibt sie dem protestantischen Zürich Nachhilfeunterricht in Sachen Katholizismus? Womöglich dem Papst selbst Geleitschutz gegen seine progressiven Kritiker?
Der Zuschauer, der Esther Vilar nur wenig kennt und

dem Titel des Stückes nach eine für das Theater bearbeitete feministische Theologie erwartet hatte, wurde natürlich enttäuscht. Johanna II. beklagt zwar die „jahrhundertelange Bevormundung" der Frau in der Kirche, fragt sich, warum nicht schon früher eine Frau auf den Stuhl Petri gelangt sei, aber ansonsten interessiert sie diese Frage nicht sonderlich. Die Analyse, die Johanna/Esther Vilar von der Entwicklung der Katholischen Kirche in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts bis zu ihrem Amtsantritt gibt, ähnelt dem Credo derjenigen, die seit Johannes XXIII. nur noch Abfall vom wahren Glauben in der Katholischen Kirche festzustellen meinen: Man habe die Kirche zwar unaufhaltsam demokratisiert, aber leerer sei sie dennoch geworden. Man habe sich zwar für die Armen eingesetzt, aber gläubig seien diese dadurch nicht geworden. Von Ver- und Geboten, von Himmel und Hölle sei keine Rede mehr, farbenprächtige Gewänder, Weihrauch, Latein gäbe es nicht mehr, alles sei erlaubt, man wisse nicht mehr, wo man dran sei. Die Kirche biedere sich dem Zeitgeschmack an. „Mit der Unverständlichkeit verloren wir auch das Geheimnisvolle, mit der Theatralik verloren wir auch die Feierlichkeit, mit der Prachtentfaltung verloren wir auch die Autorität, mit dem Reichtum verloren wir auch die Integrität ..." Was lange Zeit als verboten galt, habe in den Jahren zuvor Einzug in die Kirche gehalten: Priesterehe, Ehescheidung, Homosexualität, Abtreibung ...

Plädoyer für Restauration

Mit all dem solle nun Schluß sein. Johanna stellt die Zeichen auf *Restauration.* Sich progressiv gebend, hat sie sich bis zum Papstthron vorgearbeitet. Nun legt sie sich die Zeichen früherer primatialer Autorität an und will damit die Richtung der Entwicklung umkehren. Sie streift ein prächtiges Gewand über, setzt sich die Tiara auf und erklärt, von nun an sei der Papst wieder unfehlbar. Die Kirche werde wieder tun, was die Menschen von ihr verlangten, nämlich verbieten und befehlen, bestimmen und erklären. Autorität und Strenge sollen wieder herrschen. Die Zeit einer immer größeren Bescheidenheit der Kirche sei endlich vorbei. Sie selbst werde wohl in den sauren Apfel beißen und wieder in „abgeschiedenen Gärten und weitläufigen Palästen leben müssen", damit sie den Menschen „stets geheimnisvoll und unerreichbar scheine".

Richtig erscheint ihr dies, weil die Menschen dies angeblich so *bräuchten,* weil sie nach ihrer Ansicht Autorität und Strenge, klare Verhältnisse und eine Instanz benötigten, der sie ihre Verantwortung zur eigenen Entlastung überantworten könnten. Die Kirche habe „die Sehnsucht nach Regeln und Gesetzen zu befriedigen, nicht die nach Freiheit". Immer noch besser, die Menschen hielten sich an die Kirche als an irgendwelche Diktatoren, Sekten und sonstige Scharlatane. Gott und Jesus sind ihr wichtig, weil sie sie für nützlich hält. Angst verringern sollen sie, das ist alles. Nur so könne der Mensch mit der Freiheit umgehen, zu der er verurteilt sei. Johanna II. selbst bleibt ungläubig, sieht aber die epochale Aufgabe auf sich zukommen, dem Volk, den Massen zu geben, was sie begehren. In Erlöserpose nimmt sie die Verantwortung auf sich, verzichtet auf vieles, damit andere leben können.

Nur zu einem Schritt kommt Johanna nicht, den sie aber tun müßte, wenn sie ihr Vorhaben konsequent zu Ende führen wollte: selbst zurücktreten. Denn in der von ihr angestrebten Kirche wäre für eine Frau selbstverständlich kein Platz mehr auf dem Stuhl Petri. Daß gerade eine Frau die Restauration einleitet, erklärt sich im übrigen weniger aus der Handlung des Stückes als vielmehr aus der Vorstellung, die Esther Vilar vom Verhältnis der Geschlechter hat und mit der sie sich bei Feministinnen schon recht unbeliebt gemacht hat: daß es nämlich die Frau sei, die an Macht, Ausbeutung und Herrschaft interessiert sei, die Gefühlskälte zeige, und nicht der Mann. Vor diesem Hintergrund konnte wohl nur eine Frau den Weg zurück zu Autorität und Strenge beschreiten.

Flucht in die Autorität

Das Interesse Esther Vilars am Katholizismus reicht nicht sehr tief. Die Kirche steht hier als Beispiel für Systeme und Institutionen, die es dem Menschen erlauben, im scheinbar gesicherten Rahmen von klar definierten Autoritäten, Gesetzgebern und Ordnungen seine von ihm gefürchtete Freiheit auszuhalten. Religion wird nicht als Weg verstanden, auf dem Menschen zur Subjektwerdung finden, Selbststand erlangen, den aufrechten Gang lernen, zu selbst verantworteten Gewissensentscheiden kommen. Nicht Selbstbestimmung im Lichte des Glaubens an Gott ist das Ziel, sondern Fremdbestimmung nach autoritärer Manier. Religion muß nach dem Verständnis von Vilar in Unmündigkeit halten, blinde Abhängigkeit von Instanzen schaffen, Moral im Sinne eines mechanischen Ausführens von Befehlen anzielen. Die Autorität der Leiter der Gemeinschaft der Glaubenden begründet sich im Schein monarchistischen Rituals, erdrückender Machtentfaltung, herrscherlicher Distanz.
Das Theaterstück wäre nicht der Rede wert, wenn in ihm nicht Stimmungen getroffen würden, die weiter verbreitet sind, als man vielfach wahrhaben will, und dies durchaus nicht nur im engen Raum traditionalistischer Zirkel. Der Ruf nach der klaren, einfachen Wahrheit ist hiermit verwandt, der Wunsch nach der schnellen, eindeutigen Antwort der amtlich hierzu Beauftragten. Normen sollen leicht anwendbar sein. Nur so wirken sie entlastend und bestätigend. Lieber dezisionistisch aus der Verantwortung springen als sich mühsam zwischen vorgefundener Freiheit und freiwilliger Bindung Entscheidungen abringen – nicht nur die Lage im Bereich der Sekten und esoterischen Gemeinschaften gibt ein beredtes Zeugnis von dieser Einstellung.

Vilars *Religionsbegriff* ist verwandt mit dem von Dostojewskijs Großinquisitor. Religion verkommt hier zum Disziplinierungsinstrument in der Hand einiger Wissender. In den gegenrevolutionären Strömungen des

19. Jahrhunderts gab es solche und ähnliche Positionen zu Genüge: Gott vor allem als entscheidende Legitimation der staatlichen Ordnung. Wer für die Kirche war, mußte nicht unbedingt gläubig sein. Es reichte, sie schlichtweg für gesellschaftlich unentbehrlich zu erachten. Folglich kann Esther Vilar auch wenig mit einer Kirche anfangen, die nach und nach auf Privilegien verzichtet, die bescheidener wird, demütiger auftritt, sich für das Los der Kleinen und Armen verwendet. In ihren Augen gibt die Kirche damit ohne Not nur die eigene Autorität auf. Daß sie an Glaubwürdigkeit zunehmen kann durch ihre größere Nähe zu den Menschen, daß sie ihrem biblischen Auftrag dadurch näher kommt, daß es überhaupt eine Instanz wie die Bibel gibt, die als kritisches Korrektiv der Kirche und denjenigen gegenüber, die an den Gott Israels und Jesu glauben, wirkt, das bleibt bei ihr ausgeblendet.

Vorbereitung auf den Papstbesuch?

Vilar könnte mit diesem Stück Vorstellungen vom Katholizismus, zumal in protestantischer Umgebung, verfestigen helfen, gegen die auch ein konservativ denkender Papst wie Johannes Paul II. in Schutz genommen werden muß. Der Hinweis Vilars im Nachwort, der Text sei „unter dem Eindruck der Reisen von Johannes Paul II. und der weltweiten Diskussion über die Werte des Katholizismus" entstanden, liest sich wie der Versuch, ihren Freiheitsbegriff als in irgendeiner Weise dem des Katholizismus ähnlich hinzustellen. Daß es ihn in ähnlicher Form, zumal in popularisierender Darstellung, gegeben hat, daß er hier und da noch heute in einigen Köpfen überwintert, kann nicht bestritten werden. Ebensowenig daß es für jede Religion immer auch eine Versuchung darstellt, sich in solchen Autoritarismus zu flüchten.

Vilar mag die „Festigkeit, mit der der Papst die Grundsätze der heutigen Kirche vertritt" bewundern, aber ihr Freiheitsbegriff hat dennoch nichts mit der Auffassung von menschlicher Freiheit eines Johannes Paul II. zu tun: „Auch heute, nach 2000 Jahren, erscheint uns Christus als der, der dem Menschen die Freiheit bringt, die auf der Wahrheit begründet ist, als der, der den Menschen befreit von allem, was diese Freiheit in der Seele des Menschen, in seinem Herzen und in seinem Gewissen beschränkt, schmälert und gleichsam von den Ursprüngen selbst trennt" (Redemptor hominis Nr. 12).

Zugleich aber würde man es sich zu leicht machen, Vilars Pamphlet nur zu kritisieren. Daß es mit einer bloß anpasserischen Liberalität nicht getan ist, daß die faktische Realisierung der Liturgiereform keineswegs über jeden Zweifel erhaben war, das wird man inzwischen auch auf die Gefahr hin sagen können, damit den Falschen Wasser auf ihre Mühlen zu geben. Nur wäre es ungeschichtlich und unbiblisch, hier Restauration zu empfehlen, wie es u. a. Vilar tut. Einem autoritären Religionsverständnis wie dem der Vilar muß jede Haltung der Kirche, aus der mehr Bereitschaft zu Versöhnung, Dienst am Menschen und Demut spricht als Strenge und Rigorismus, als Aufweichung und bloße Anpassung erscheinen. Radikalität im Sinne des Evangeliums, Aushalten des Kreuzes ist jedoch etwas anderes als Rigorismus und Autorität auf Grund von monarchistischem Gepränge.
Bleibt zu hoffen, daß sich die Zürcher noch aus anderen Quellen auf den Besuch des Papstes in der Schweiz vorbereiten als diesem Theaterstück. Es wäre schade, wenn nur diejenigen Bestätigung fänden, die immer schon zu wissen meinen, daß Religion mit Freiheit schlechterdings unvereinbar sei.

Klaus Nientiedt

Kurzinformationen

Zum Ende des Außerordentlichen Heiligen Jahres hat sich Johannes Paul II. mit einem Apostolischen Schreiben an die Ordensleute gewandt. Das am 29. März veröffentlichte Schreiben „Redemptionis Donum" (vgl. Osservatore Romano, 30. 3. 84) setzt sich nicht mit den gegenwärtigen Veränderungen und Schwierigkeiten im Ordensleben auseinander, sondern bietet eine mit zahlreichen Bibelworten durchsetzte Betrachtung über Berufung, Ordensprofeß und Apostolische Räte. Die Struktur der *Berufung zum Ordensleben* verdeutlicht der Papst anhand der Perikope vom reichen Jüngling. In der Struktur der Berufung werde die Begegnung mit der Liebe Christi ein „ganz personaler Akt." Diese Liebe umfasse die ganze Person in ihrem einen und unwiederholbaren Ich. Die *Ordensprofeß* versteht das Schreiben als ein auf der sakramentalen Grundlage der Taufe ruhendes neues „Begrabenwerden im Tod Christi"; diese Weihe sei zugleich Tod und Befreiung. Die Beziehung zwischen Christus und den Ordensleuten wird beschrieben als ein Bund bräutlicher Liebe, als eine „besondere Teilnahme am Kreuzestod des Erlösers". Die *evangelischen Räte* der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams bildeten in der Ökonomie der Erlösung die radikalsten Mittel, um im Herzen des Menschen die Beziehung zur Welt umzugestalten. So nehmen dem Schreiben zufolge die Ordensleute durch das Gelübde der Keuschheit an der Ökonomie der Offenbarung teil, indem sie freiwillig auf die „zeitlichen Freuden des Ehe- und Familienlebens" verzichten. Die Kirche sei sich bewußt, daß die Liebe der Ordensleute zu Christus ein „besonderes Gut für das ganze Volk Gottes" darstelle. Die Ordensleute sollten die nach den Konzil erneuerten Konstitutionen kennenlernen, sie lieben und vor allem großmütig und treuherzig leben, „dessen eingedenk, daß der Gehorsam ein unmißverständlicher Ausdruck der Liebe ist".

Aus Anlaß der Wahl zum Europäischen Parlament am 17. Juni 1984 verabschiedete die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft eine Erklärung zum Thema „Wozu Europa?" Viele Bürger der EG scheine ein *Mangel an Vertrauen in die Zukunft* zu erfassen, heißt es darin. Zu den Ursachen hierfür gehören nach Ansicht der Bischöfe u. a. die Arbeitslosigkeit, die neuen Formen der Armut, die Situation zahlreicher Immigran-

ten, die Zunahme von Gewalt und Terrorismus, das Anwachsen der Rüstung sowie die Bedrohung des Weltfriedens. Folge dieses Mangels an Vertrauen sei eine Tendenz zu Abkapselung und individuellem und kollektivem Egoismus. Die frohe Botschaft Jesu Christi gebe die Gewißheit, daß keine Situation ausweglos sei, daß es mithin möglich sei, „eine neue Gesellschaft zu errichten im Dienst des Menschen und eines Europa, das weit über die Grenzen der Gemeinschaft hinausreicht". Die *Herausforderungen,* die durch die Ost-West- und Nord-Süd-Spannungen entstanden seien, könnten nur bestanden werden auf Grund gemeinsamer Anstrengung. Die EG könne sich im übrigen nicht damit zufriedengeben, eine Wirtschaftsgemeinschaft zu sein. „Der wirtschaftliche Fortschritt steht im Dienst des Menschen und nicht umgekehrt." Errichtet werden müsse ein Europa, in dem „jeder Mensch und jede Familie in ihrer unveräußerlichen Würde anerkannt werden, ... in dem jede Kultur und jede geistige Gemeinschaft sich entwickeln und gegenseitig bereichern, ... in dem Immigranten und Flüchtlinge ihren Platz finden, ... das in den Ländern der Dritten Welt echte Partner sieht". Das Evangelium bezeichnen die Bischöfe als „Quelle der Hoffnung für Europa".

Anfang April legte die Evangelische Kirche in Deutschland eine Landwirtschaftsdenkschrift vor. Die von der Kammer der EKD für soziale Ordnung erarbeitete Denkschrift handelt von der Landwirtschaft im Spannungsfeld zwischen „Wachsen und Weichen, Ökologie und Ökonomie, Hunger und Uberfluß". Bei der Analyse zukünftiger *Struktur- und Agrarentwicklung* plädiert die Denkschrift für eine „bäuerlich geprägte Landwirtschaft als regional unterschiedliches Mit- und Nebeneinander von landwirtschaftlichen Voll-, Zu- und Nebenerwerbsbetrieben". Eine solchermaßen strukturierte Landwirtschaft sei in der Lage, sich bei entsprechenden politischen und volkswirtschaftlichen Rahmenbedingungen den Erfordernissen einer *natur-* und *umweltverträglichen* Agrarproduktion anzupassen. Auch in der Landwirtschaft sei der Weg zurück in ein vortechnisches und vorindustrielles Zeitalter versperrt; das Heilmittel heiße nicht Verzicht auf Technik, sondern *Anpassung der Technik an ökologische Erfordernisse.* Die landwirtschaftliche Tierhaltung solle auf Bestandsgrößen und Haltungssysteme eingeschränkt werden, die eine artgemäße Betreuung und damit einen verantwortungsvollen Umgang mit den Nutztieren erlaubten. Die Denkschrift plädiert ebenso für die fortschreitende Bevorzugung naturgemäßer umweltfreundlicher Anbau- und Pflanzenschutzverfahren. Im Blick auf die Ernährungssituation in der Dritten Welt fordert die Denkschrift eine *„weltweite Solidargemeinschaft".* So dürfe bei einer Neuordnung der EG-Agrarpolitik nicht übersehen werden, daß die Ausformungen und Auswirkungen dieser Politik in einen Widerspruch zu den erklärten Zielen der Entwicklungspolitik der EG und ihrer Mitgliedsstaaten geraten sei. Zur Aufgabe der Kirche auf dem Land wird festgestellt, sie könne ein *Ort der Begegnungen* für die unterschiedlichsten Gruppen im Dorf sein.

Ein Appell an die Mitglieder des National- und Bundesrates, die Frage der Abtreibung aus dem Parteienstreit herauszuhalten und verstärkte Maßnahmen zum Schutz der Ungeborenen zu setzen, war einer der Schwerpunkte der Frühjahrskonferenz von Österreichs Bischöfen am 9. bis 12. April in Wien. Eine von der Plattform „Geborene für Ungeborene" an National- und Bundesrat gerichtete Petition fand die Unterstützung durch die Unterschriften aller österreichischen Bischöfe. Dabei wollten die Bischöfe ihr Eintreten für einen umfassenden Schutz menschlichen Lebens nicht auf eine Debatte um die Abänderung von Strafrechtsparagraphen eingeengt wissen, vielmehr ginge es, so Pressesprecher Weihbischof *Helmut Krätzl,* um eine verstärkte Grundsatzdiskussion über den Zugriff auf menschliches Leben überhaupt, also etwa auch in der Genmanipulation oder in der Friedensfrage. Gerade bei jungen Menschen hätte sich ein diesbezüglicher Bewußtseinswandel angebahnt, der beispielsweise auch zum Zusammenschluß verschiedenster Jugendgruppierungen in obiger Plattform geführt habe.
Außerdem setzten sich die österreichischen Bischöfe mit den Ämtern und Diensten in der Kirche auseinander, wobei sie Männer und Frauen als hauptamtliche Mitarbeiter der Kirche sehr begrüßten, gleichzeitig aber auf die einander ergänzenden Funktionen aller Ämter in der Kirche verwiesen und die gegenseitige Unersetzbarkeit betonten. Eine Verstärkung der Solidarität zwischen den Bischöfen und Priestern soll nach Meinung des Episkopats dadurch herbeigeführt werden, daß eine gemeinsame Prioritätensetzung in der Seelsorge gesucht und eine Intensivierung des Einsatzes von Diakonen und Laien zur Entlastung der Priester vorgesehen würde. Der grundsätzlicheren Überlegung, was heute zu den unverzichtbaren priesterlichen Aufgaben zählt, scheint in den Beratungen der Bischofskonferenz kein breiterer Raum gegeben worden zu sein.
Schließlich wurde noch das positive Echo hervorgehoben, das der im Herbst 1983 ergangene Aufruf der Bischöfe zur Versöhnung gefunden habe; gemeinsam mit Katholikentag und Papstbesuch habe er zu einem wesentlich kirchenfreundlicheren Klima in der Öffentlichkeit – und mancherorts zu einer geringeren Zahl von Kirchenaustritten – geführt.

Der seit fünf Jahren angestrebte Zusammenschluß der acht evangelischen Landeskirchen der DDR ist am Votum der Berlin-brandenburgischen Synode gescheitert. Der *Stufenplan,* dem die anderen sieben Landeskirchen zugestimmt haben, fand in der Synode der Berlin-brandenburgischen Landeskirche auch bei der Abstimmung am 10. April nicht die erforderliche Mehrheit. Schon 1981 war die notwendige Zweidrittelmehrheit knapp verfehlt worden. Damit muß jetzt nach *neuen Wegen* für eine stärkere Zusammenarbeit der fünf unierten und drei lutherischen Landeskirchen gesucht werden. Neben dem Einigungsplan standen auf der Tagesordnung der Synode das *Verhältnis der Kirche zum Staat* wie auch die Auswirkungen der gegenwärtigen *Ausreisewelle* für das kirchliche Leben. Bischof *Gottfried Forck* äußerte in einem Vortrag vor den Synodalen Besorgnis darüber, daß die Formel „Kirche im Sozialismus" von staatlicher Seite gelegentlich so ausgelegt werde, als bejahe die Kirche damit kritiklos alle Entscheidungen und Maßnahmen des sozialistischen Staates. Mit dieser Formel sei aber nur die Art der Gesellschaft bezeichnet, in der die christlichen Bürger der DDR ihren Weg gehen wollten. Das schließe Schwierigkeiten mit dem Staat nicht aus. Als Problem bezeichnete Forck die Frage, wie das staatliche Erziehungsziel der „allseitig gebildeten sozialistischen Persönlichkeit" mit der in der DDR-Verfassung garantierten Glaubens- und Gewissensfreiheit zu vereinbaren sei. Im Bericht der Kirchenleitung vor der Synode wurde Besorgnis über die *Ausreiseanträge* von Pfarrern, anderen kirchlichen Mitarbeitern und Gemeindemitgliedern geäußert. Gemeinden und Mitarbeiter sollten bedenken, „daß uns die Bewahrung und Verheißung unseres Herrn Jesus Christus auch in diesem Land trägt und erhält". Wie aus dem Bericht ebenfalls hervorging, nehmen in der Berlin-brandenburgischen Kirche gegenwärtig etwa zehn Prozent der schulpflichtigen Kinder am evangelisch-kirchlichen Unterricht und anderen Gemeindeveranstaltungen teil. Der Anteil ungetaufter Kinder in den Christenlehregruppen betrage etwa 15 Prozent.

Zum Auftakt einer weltweiten Kampagne gegen die Folter legte die Gefangenenhilfsorganisation Amnesty International einen Bericht über Ausmaß und Methoden der „Folter in den achtziger Jahren" vor. Den politischen Willen zur Untersuchung und Verhütung von Folterhandlungen zu finden, werde in den achtziger Jahren vielfach schwieriger werden, heißt es in dem Bericht (vgl. Frankfurter Rundschau 5. 4. 84). Weiterhin gäbe es einige Regierungen, die sich bewußt zur Anwendung der Folter entschlössen, sowie solche, denen der Wille gänzlich fehle, Folterungen Einhalt zu gebieten. Zu den inzwischen erreichten positiven Schritten zur Eindämmung der Folter zählt der Bericht u. a. die 1975 von den Vereinten Nationen verabschiedete „Erklärung über den Schutz aller Personen vor Folter und anderer grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung und Strafe", die vermehrten Bemühungen internationaler Gremien, die wachsende Zahl nationaler Menschenrechtsgruppen sowie die verstärkte Bereitschaft der Massenmedien, über Fälle von Folter und andere Menschenrechtsverletzungen zu berichten. Die zunehmende Beachtung, die das Problem in der Öffentlichkeit finde, führe dazu, daß betroffene und ihnen nahestehende Personen sich mehr denn je bewußt seien, daß man internationale Unterstützung finden könne. Den Vereinten Nationen liege im übrigen der Entwurf einer Konvention zur Ächtung der Folter vor. Eine solche Konvention könnte nach Ansicht von Amnesty International eine „wirksame Waffe gegen die Folter darstellen". Die Regierungen in aller Welt fordert man auf, ein 12-Punkte-Programm in die Tat umzusetzen, in dem u. a. eine offizielle Verurteilung und ein gesetzliches Verbot der Folter verlangt wird, eine Befristung der Haftzeit, in der Häftlinge ohne Kontakt zur Außenwelt festgehalten werden können, ein Verbot geheimer Haft sowie die Strafverfolgung mutmaßlicher Folterer, für die es keinen „sicheren Hafen" geben sollte.

Bücher

REINHARD FRIELING (Hg.). **Die Kirchen und ihre Konservativen.** „Traditionalismus" und „Evangelikalismus" in den Konfessionen. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 118 S.

Eine vergleichende Analyse dessen, was es in den einzelnen christlichen Kirchen an konservativen Strömungen und Bewegungen gibt, ist eine gleichermaßen notwendige wie schwierige Aufgabe. Schließlich verbergen sich unter einem Etikett wie „Konservativismus" oder „Traditionalismus" recht verschiedenartige Phänomene. Einige Schneisen in dieses schwer überschaubare Gelände schlagen die Referate und Diskussionen der 37. Europäischen Tagung für Konfessionskunde in Bensheim, die das Konfessionskundliche Institut jetzt veröffentlicht hat. Für den katholischen Leser besonders instruktiv ist dabei der Beitrag von *Erich Geldbach,* der eine historische Typologie des Evangelikalismus versucht. Geldbach läßt die verschiedenen Spielarten der evangelikalen Bewegung Revue passieren, wie sie sich im Nordamerika des späten 19. Jahrhunderts herausgebildet haben, vom „charismatisch-evangelikalen Typ der Pfingst- und Heiligungsbewegung" bis zum „rational biblizistischen Evangelikalismus". Sein Augenmerk gilt außerdem Entstehung und gegenwärtigem Stand des evangelikalen Strangs im deutschen Protestantismus. Dem Beitrag ist eine Auflistung evangelikaler Aktivitäten beigefügt.
Mehr allgemeine Gesichtspunkte zur Deutung und Einordnung fundamentalistisch-traditionalistischer Bewegungen liefern die Beiträge von *Manfred Marquardt* und *Walter Schöpsdau.* Beide Male wird vor allem auf die Herausforderung abgehoben, die der Fundamentalismus in seinen verschiedenen Spielarten für Kirche und Universitätstheologie mit sich bringt. Dem Fundamentalismus wird attestiert, daß seine Scheinlösungen und Problembestreitungen zu einem großen Teil Indikatoren für reale Bedürfnisse und tatsächlich bestehende Defizite seien. Es ist ein Manko des Bandes, daß der den traditionalistischen Bewegungen im gegenwärtigen Katholizismus gewidmete Beitrag *(Stephan Pfürtner)* mit methodischen und inhaltlichen Mängeln behaftet ist: Pfürtner, der hauptsächlich die Lefebvre-Bewegung analysiert, bekommt seinen Gegenstand schon bei der Befunderhebung nicht wirklich in den Griff. Der katholische „Neokonservativismus" ist vielschichtiger, als es der Beitrag vermuten läßt. *U. R.*

NEIL POSTMAN, **Das Verschwinden der Kindheit.** S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1983. 191 S., 25,– DM.

Postmans Buch stellt einen Aufruf zum Widerstand dar, und zwar gegen Mechanismen der nordamerikanischen, d. h. der typischen Industriegesellschaft. Es geht vor allem um Massenmedien und um Kinder und um den Einfluß, den die einen auf die anderen haben. Seine These: Die elektronische Informationswelt bringe die Kindheit zum Verschwinden. Es dominiere mehr und mehr ein neuer Typ Mensch: der Kind-Erwachsene. Nach Ansicht von Postman steht und fällt die Kindheit als selbständige Größe mit der Fähigkeit, so etwas wie Geheimnis zeitweise vor den Kindern zu bewahren. Da dies aber wegen der Massenmedien kaum mehr gelinge, falle letztlich auch die Grenze zwischen Kindheit und Erwachsenheit. Außerdem sei Kindheit abhängig von Wissensvermittlung. In einer Gesellschaft, in der durch die Medien das herkömmliche Bildungssystem umgekrempelt werde, die Beherrschung traditioneller Fähigkeiten obsolet werde und sich eine neuartige „visuelle Literalität" herausbilde, müsse dies erhebliche Auswirkungen auf die Kindheit haben. Daß die technische Entwicklung weiterhin so ablaufen wird, wie sich dies abzeichnet, davon geht er aus. Daß diese Entwicklung umkehrbar oder erheblich zu verlangsamen oder auch nur durch Beeinflussung der Rahmenbedingungen politisch gestaltbar wäre, ist nicht sein Thema. Und dennoch antwortet er auf die selbstgestellte Frage, ob der einzelne gegenüber der sich abzeichnenden Entwicklung ohnmächtig sei, „nein". Er macht Mut zu einer Reihe von Einstellungen, die dem Geist der Wegwerfkultur zuwiderlaufen. Seine Vorschläge zeigen, daß sich die Bildungsschere zwischen den Schichten der Gesellschaft eher öffnen wird als schließen. Sein „Kloster-Effekt", durch den sich Eltern gegen den Zeitgeist widersetzen und die Tradition der Humanität wachhalten sollen, klingt nach einer Mischung aus Kulturbürgertum, neuer Askese und elitärem Aussteigertum. Auf den können die ohnehin Starken setzen. Was ist aber mit denen, denen diese Widerstandskräfte fehlen? Der Wert dieses Buches liegt nicht in der angezeigten Lösungsrichtung, sondern darin, die für den Menschen überaus folgenreiche Entwicklung der Kommunikationsmedien aufgezeigt zu haben. Es leuchtet einen Bereich aus, über den wir nicht viel wissen, über den es jedoch höchste Zeit ist, möglichst viel zu wissen. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

DUQUOC, CHRISTIAN. **Le salut des corps: de l'immortalité à la résurrection.** In: Lumière et Vie Jhg. 33 Heft 166 (Januar/März 1984) S. 85–94.

Der französische Dogmatiker geht die in der neueren Eschatologie viel behandelte Frage nach dem Verhältnis von platonisch-griechischer Seelenunsterblichkeit und jüdischer Hoffnung auf eine Auferstehung des Fleisches unter einem interessanten neuen Gesichtspunkt an. Seine Hauptthese: Der Gegensatz zwischen den beiden Hoffnungsbildern hat nicht primär mit der unterschiedlichen Anthropologie zu tun, sondern mit einem unterschiedlichen religiösen Hintergrund. Während im Alten Testament der einzelne ganz von der kollektiven Hoffnung auf die Verheißung Gottes her gesehen wird und sich deshalb endgültiges Heil nicht an der Leiblichkeit vorbei ereignen kann, bleibt für den Griechen angesichts des Todes nur der Ausblick auf die Unsterblichkeit des vom irdischen Verfall nicht berührten Geistes. Im Christentum als Erben beider Traditionen sei aus dem Platonismus ein bloßer Dualismus geworden und sei gleichzeitig die messianische Hoffnung verlorengegangen. Duquoc sucht einen Neuansatz jenseits des Streits um griechische oder biblische Anthropologie: Es gelte, die kollektive Hoffnung wiederzuentdecken, aber in ihrer christlichen Verwandlung: Schon jetzt ereignet sich wie in der Praxis Jesu die Antizipation des eschatologischen Heils; in den immer durch die Leiblichkeit vermittelten Beziehungen der Menschen untereinander wird das Reich Gottes konkret.

OEING-HANHOFF, LUDGER. **Das Christentum als „Religion der Freiheit".** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 164 Heft 1 (1984) S. 16–34.

Oeing-Hanhoff geht davon aus, daß Hegels Verständnis des Christentums als Religion der Freiheit auch für die Theologie der Gegenwart von Bedeutung ist. In drei Schritten deutet er den Befund in Hegels Rechtsphilosophie: Zum einen hat das Christentum die Idee der Freiheit aller Menschen in die Geschichte eingeführt und damit den Weg zum modernen freiheitlichen Rechtsstaat eröffnet. Zum zweiten würdigt Hegel die Reformation als Durchsetzung der christlichen Freiheit in der Geschichte der Kirche. Die Anstöße, die Hegel dabei mit Recht an der katholischen Kirche und Theologie seiner Zeit genommen habe, könnten inzwischen als prinzipiell beseitigt gelten. Schließlich verstehe das Christentum nach Hegel die Bindung an Wahrheit und Freiheit als die Bindung an den Gott, „der, statt Herr über Sklaven oder über Tongeschirr zu sein, selbst als die Wahrheit und die Freiheit verstanden werden muß". Oeing-Hanhoff nimmt zwar die theologische Kritik am Ausfall der Eschatologie bei Hegel auf (das Reich Gottes ist mehr als der freiheitliche Staat), plädiert aber gleichzeitig dafür, Hegels Verständnis der Selbstentäußerung Gottes zur Auflösung der Antinomie zwischen göttlicher Allmacht und freier geschöpflicher Eigenmacht ins gegenwärtige Gespräch einzubringen. Diese Einsicht sei sowohl für Philosophen wie für Theologen eine Herausforderung.

Kultur und Gesellschaft

RÉMOND, RENÉ. **La laïcité n'est plus ce qu'elle était.** In: Etudes (April 1984) S. 439–448.

Der Streit um die in der Mehrzahl katholischen Privatschulen in Frankreich hat zu einem Nachdenken über die Grundlagen im Verhältnis von Staat und Gesellschaft in diesem Land geführt. Die traditionelle laizistische Grundoption des Staates ist in Bedrängnis geraten. Der Autor erläutert, wie der Laizismus einerseits eine Konstante französischer Politik darstelle, andererseits aber auch einem erheblichen Bedeutungswandel unterliege. In einer Reihe von politischen Fragen müsse die Vorstellung von der Einheit der Nation, vom Verhältnis von öffentlichem und privatem Sektor der Gesellschaft neu überdacht werden. Der Ersatz der Einheitsphilosophie durch eine Konzeption, die die Vielfalt und den Pluralismus anerkenne, die Herabsetzung der Schwelle zwischen dem Privaten und Öffentlichen, die Entstehung eines breiten Zwischenbereichs, in dem öffentliche Stellen und Initiativen der Bürger zusammenarbeiten, die Dezentralisierung der Verwaltung, die wachsende Ausweitung öffentlicher Dienstleistungen, all das habe nach und nach die intellektuelle und institutionelle Umgebung des Laizismus-Gedankens erheblich verändert. Der laikale Charakter des Staates und seine Neutralität würden nicht mehr als unvereinbar angesehen mit der Finanzierung aus öffentlichen Mitteln von Initiativen, die Ausdruck engagierter Grundüberzeugungen sind. Der Staat brauche den Meinungsstreit und die Vielfalt an Überzeugungen nicht länger negieren.

WEINACHT, PAUL-LUDWIG. **Bürgerliche Moral im Wohlfahrtsstaat.** In: Stimmen der Zeit 109. Jhg. Heft 4 (April 1984) S. 227–238.

Der Stellenwert bürgerlicher Tugenden ist im modernen Wohlstandsstaat weithin umstritten. Ist ihre Zeit abgelaufen? Der Autor fragt, ob wir wirklich keine mehr bräuchten und ob verbrauchte, auch mißbrauchte Tugenden nicht wiederhergestellt werden könnten. Grundlage der modernen Gesellschaft sei ein gewandelter Bürgerbegriff. Der in seiner Funktion herausgehobene Bürger sei zur Jedermannsrolle herabgesunken. Mit dem klassischen Bürger habe der Jedermannbürger nur mehr den Namen gemein. Als Sozialbürger sei er „Klient organisierter Interessen" und politischer Parteien. Bei kleinstmöglichem Einsatz versuche er, den größtmöglichen Gewinn zu machen. „Der Trittbrettfahrer als Ideal! Anschluß an das gesellschaftliche Leistungssystem möglichst zum Nulltarif!" Wirtschaftliche Mechanismen wie Markt, Wettbewerb sowie Angebot und Nachfrage setzten ein Sittenfundament ebenso voraus wie die Sicherheitspolitik und die Zukunftsbewältigung der Industriegesellschaft. Aufgaben wie diese seien auf die Dauer unlösbar, solange nur die Erwartung des Sozialbürgers gelte: „Was tut der Staat für mich, daß er auf meinen Gehorsam Anspruch erhebt?"

Kirche und Ökumene

LIENEMANN, WOLFGANG. **Neue ökumenische Friedensethik:** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 33 Heft 2 (April 1984) S. 240–256.

In die vergleichende Standortbestimmung, um die es Lienemann geht, werden die Äußerungen der Hervormde Kerk in den Niederlanden und die Friedensdenkschrift der EKD ebenso einbezogen wie die Friedensworte der deutschen und amerikanischen Bischöfe. Als Ergebnisse der Friedensdiskussion der letzten Jahre hält der Autor eine „Demokratisierung der Verteidigungspolitik" und das Aufbrechen nationalstaatlich verengter Horizonte in der Friedensethik fest. Die wichtigsten Kontroversen lägen heute quer zu den konfessionellen Grenzen. Das qualitativ Neue der ökumenischen Friedensethik, das sich gegenwärtig in deutlichen Umrissen, aber noch unklaren Zukunftsperspektiven abzeichne, weise zumindest zwei charakteristische Merkmale auf: Zum einen das Ende der Illusion, „auf der Basis der atomaren Abschreckung sei eine dauerhafte politische Friedenssicherung möglich"; zum zweiten die stärkere Intensität ökumenischer Kontakte, nicht zuletzt in Süd-Nord-Richtung. Welche Konsequenzen sich daraus ergeben würden, sei durchaus offen. Man könne nicht ausschließen, daß die gegenwärtige Rüstungsrunde in Ost und West sowie das Ansteigen der Rüstungsexporte bei vielen Fatalismus und Resignation bewirkten; ebenso sei ungewiß, „ob das Potential moralischer Kritik übersetzt werden kann in die Sprache konstruktiver Politik". Eine Ethik jenseits der Abschreckung fordere von den Kirchen in erster Linie, das Band ihrer ökumenischen Einheit zu bedenken.

Notizen

Der Bischof von Essen und Vorsitzende der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, *Franz Hengsbach,* hat deutliche Kritik an der Behandlung von *Flüchtlingen* und *Asylbewerbern* in der Bundesrepublik geübt. In einem KNA-Gespräch sagte Hengsbach, die Errichtung von Großlagern, in denen Asylbewerber ohne Arbeit und sinnvolle Tätigkeit leben müßten, sei für eine Kulturnation beschämend. Die Lage in einzelnen Lagern sei erniedrigend. Den kirchlichen Betreuern würden zahlreiche psychische Erkrankungen von Flüchtlingen auffallen. Die Katholische Kirche habe zwar Verständnis für die staatlichen Notstandsregelungen gezeigt, könne aber die Maßnahmen zur Abschrekkung von Wirtschaftsflüchtlingen nicht unbegrenzt gutheißen.

Eine Art *„10 Gebote für Gen-Technologen"* hat der Mainzer Moraltheologe *Johannes Reiter* gefordert. Sie sollen eine Orientierungshilfe sein, um in diesem ethisch problematischen Bereich verantwortlich entscheiden zu können. Eine der wichtigsten Forderungen Reiters lautet: die Freiheit der Forschung dürfe nicht absolut gesetzt, und die Arbeit des Gen-Technikers dürfe nicht ausschließlich „Wissenden" überlassen werden. Der Gen-Techniker trage zudem nicht nur Verantwortung für seine Forschung, sondern auch für das, was andere daraus machen. Gen-Technologie sei zulässig zu *therapeutischen Zwecken* im weitesten Sinn. Genetische Experimente dürften aber die personale Integrität des Menschen einschließlich des Ungeborenen nicht verletzen. Die Erstellung individueller *Gen-Karten* dürfe nur auf freiwilliger Basis vorgenommen werden. Gen-Therapien insgesamt seien erlaubt, solange sie nicht zur Änderung der psychosomatischen Struktur des Menschen führen.

In seinem diesjährigen Fastenhirtenbrief forderte der Apostolische Administrator in Erfurt und Meiningen, *Bischof Joachim Wanke,* die Gläubigen auf, sich in ihrer gesellschaftlichen Umgebung nicht zu verstecken und von ihrer Überzeugung soweit möglich auch öffentlich Gebrauch zu machen. Einer der Kernsätze des Schreibens: „Entschiedenheit, wenn es um Gottes Gebot geht, doch gegenseitige Toleranz, wenn verantwortliche unterschiedliche Gewissensurteile denkbar sind." Das Hirtenschreiben kann neben anderen bischöflichen Äußerungen u. a. auch Kardinal *Meisners* als Zeichen gestiegenen Selbstbewußtseins im Episkopat und in der katholischen Kirche der DDR angesehen werden.

Am 11. April feierte die *Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien* 600 Jahre ihres Bestehens. Die Wiener Fakultät ist die weltweit älteste, ununterbrochen bestehende theologische Fakultät der Welt. In seiner Predigt während eines zu diesem Anlaß von Kardinal *König* zelebrierten Gottesdienstes sagte der langjährige Erzbischof-Koadjutor und Kanzler der Fakultät, *Franz Jachym,* die größere heutige Nähe der Theologie zum Wort Gottes sei unverkennbar. Es gelte aber um so mehr, die Entfremdung zwischen wissenschaftlicher Theologie und der Spiritualität christlichen Lebens zu überwinden.

Mehr Brückenbauer zwischen Kirche und Kunst forderte der Klagenfurter Bischof, *Egon Kapellari,* auf einer Veranstaltung des Wiener katholischen Akademikerverbandes zum gleichen Thema. Wie die Kirche mit der Kunst und die Kunst mit der Kirche umgehe, hänge in erster Linie an den vermittelnden Personen. Leider gebe es wenige Persönlichkeiten, wie seinerzeit Otto Mauer, die die Rolle eines Gesprächspartners von kirchlicher Seite übernehmen könnten. Mit dem Fehlen von Personen würden auch die Werkzeuge der Verständigung und damit das Gespräch selbst in Vergessenheit geraten.

In Canterbury trafen sich auf Einladung von Erzbischof *Robert Runcie* Anfang April über fünfzig führende Vertreter aller christlichen Konfessionen in Großbritannien. Unter den Teilnehmern waren neben den beiden anglikanischen Erzbischöfen von Canterbury und York die katholischen Erzbischöfe von Westminster und Liverpool, Kardinal *Basil Hume* und *Derek Worlock.* Auch der Präsident des Einheitssekretariats, Kardinal *Johannes Willebrands,* nahm an dem Treffen teil, bei dem über die *ökumenische Situation in Großbritannien* gesprochen wurde. Ein erstes Treffen dieser Art hatte im Januar in Chelmsford stattgefunden. Damals lud die katholische Bischofskonferenz während ihrer Vollversammlung Vertreter anderer Kirchen ein.

Stärkerer *Druck auf die katholischen Presseorgane* seitens der *kroatischen* kommunistischen Partei ist offenbar für die nächste Zeit zu erwarten. Auf einer von dem von der Partei abhängigen „Sozialistischen Bundes der Werktätigen" veranstalteten Tagung von Anfang April zu Fragen der Religion wurde die kirchliche Presse des Landes scharf kritisiert und eine *genauere „Beobachtung" durch Staat und Partei* in Aussicht gestellt. Dies geschah mit der Begründung, die Kirche bediene sich immer häufiger publizistischer Mittel, um politische Informationen zu verbreiten, und schrecke vor „vulgärer, staatsfeindlicher Propaganda" nicht zurück.

Nach den Angaben einer internationalen Arbeitsgruppe unter Leitung von Prälat *Wilhelm Wissing,* Präsident von Missio (Aachen), ist die Zahl der katholischen *Priesteramtskandidaten* von 1976 bis 1981 in Lateinamerika um 54 Prozent gestiegen. Nach dem Bericht, der der Kongregation für die Evangelisierung der Völker vorgelegt wurde, betrug die Steigerungsrate im selben Zeitraum in Afrika 43 und in Asien 19 Prozent. Demgegenüber sank die Zahl der Priesteramtskandidaten in Nordamerika um 20 Prozent, während die Zahlen in Europa nahezu konstant blieben.

Nach dem Tod des guineischen Diktators *Sékou Touré* hofft die *katholische Kirche in Guinea* auf bessere Zeiten. Sékou Touré hatte 1967 sämtliche ausländische Missionare des Landes verwiesen. Von damals 90 Priestern bleiben auf diese Weise nur noch 8. 1970 wurde Erzbischof *Raymond Marie Tchidimbo* in einen Hochverratsprozeß verwickelt und zu lebenslänglicher Haftstrafe verurteilt, wurde aber 1979 wieder freigelassen und lebt seitdem in Rom. Durch Bemühen des Vatikans und des Nachfolgers Tchidimbos war es gelungen, einige Priester aus afrikanischen Nachbarstaaten nach Guinea einreisen zu lassen. Gegenwärtig verfügt die Kirche dort wieder über 27 *Priester* und eine wachsende Zahl – gegenwärtig 31 – von Theologiestudenten. Die Zahl von *Katechumenen* ist mit ca. 50 000 gegenwärtig höher als die Zahl der bereits Getauften, die nur ein knappes Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen.

Die *Lutherisch-Katholische Dialogkommission* in den Vereinigten Staaten hat eine neue Gesprächsrunde begonnen, in der Fragen der *Mariologie* und der *Heiligenverehrung* behandelt werden. Es ist das erste Mal, daß diese Themen in offiziellen Gesprächen zwischen katholischen und lutherischen Theologen auf der Tagesordnung stehen. Zuletzt hatte die Dialogkommission ein umfangreiches Konsensdokument zur Rechtfertigungslehre erarbeitet (vgl. HK, November 1983, S. 532). Dort wurde zur Heiligenverehrung festgestellt, daß sie auf eine Art verstanden werden könne, die mit der Rechtfertigung durch den Glauben vereinbar sei.

Der kanadische Priester *Bob Ogle,* der seit fünf Jahren Parlamentsabgeordneter ist, wird bei den kommenden Wahlen nicht mehr kandidieren. Ogle hatte einen Brief des Apostolischen Pronuntius in Kanada, Erzbischof *Angelo Palmas,* erhalten, in dem ihm mitgeteilt wurde, es gebe keinen vernünftigen Grund, warum man ihm weiterhin eine Dispens von c. 285 des CIC gewähren sollte, der Priestern in § 3 die Übernahme öffentlicher Ämter untersagt.

Beilagenhinweis: *Einem Teil dieser Ausgabe legt ein Handzettel des Bildungswerks, Bonn, bei.*

Herder Korrespondenz

Heft 6
38. Jahrgang
Juni 1984

Die Nächstenliebe ist nicht unser Hobby; sie ist die rettende Planke, auf der wir uns selbst retten.

Bischof Joachim Wanke

Familie – nüchterne Hoffnung

Es sei an der Zeit, „die Familie in ihrer öffentlichen Bedeutung, in ihrer unersetzlichen Aufgabe für die Revitalisierung der Gesellschaft zu stärken". So *Hans Maier,* der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken auf dessen Vollversammlung in Bonn-Bad Godesberg. Das Experiment der bindungsarmen Beziehungen sei gescheitert, „Ehe und Familie kommen wieder zur Geltung", so *Helmut Kohl* auf dem CDU-Bundesparteitag in Stuttgart.

Solche Äußerungen, willkürlich herausgegriffen aus einer Vielzahl fast gleichlautender Beteuerungen, sind nicht auf die Goldwaage zu legen. Und wer den jeweiligen politischen Hintergrund kennt, wird kaum in Versuchung kommen, sie in Absicht und Wirkung zu überschätzen. Der in Familienfragen besonders vollmundig redende Bundeskanzler hat ein Interesse daran, mit Wunschprognosen zu Fragen kollektiven Verhaltens eine sehr werktägliche und bisher wenig überzeugende Familienpolitik seiner Regierung zu kaschieren. Und katholische Verbände und zentrale Organisationen – Bischofskonferenz und Zentralkomitee inbegriffen – verdecken mit nicht minder vollmundigen familienpolitischen Forderungen seit je die eigene unterentwickelte Fähigkeit, sich auf die Realsituation der Familie einzulassen und in der Auseinandersetzung um deren Zukunft voranzugehen.

Nicht zu leugnen ist indessen, daß trotz weiterhin gegenläufiger Bewegungen die Familie wieder mehr öffentliche Aufmerksamkeit findet – spätestens seit dem abrupt hereinbrechenden und hartnäckig sich fortsetzenden Bevölkerungsrückgang. Um so dringlicher ist es, sich jenseits tagespolitischer Argumente zu vergegenwärtigen, wo die *tatsächlichen Probleme der Familie* liegen.

In libertären und egalitären Traditionen ist für Familie wenig Platz

Das erste und gewiß nicht unwichtigste Problem ist der Umstand, daß die Familie als das zwischenmenschliche Kerngebilde einer jeden denkbaren Gesellschaft durch die ideelle wie faktische Entwicklung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, ideologisch wie konzeptionell-politisch, seit dem 19. Jahrhundert *sehr in den Hintergrund gedrängt* worden ist. Alle großen, im 19. Jahrhundert wurzelnden, die industrielle Entwicklung bis in unsere Tage begleitenden Gesellschaftskonzeptionen sind auf *Freiheit* und *Gleichheit* als die grundlegenden Entwicklungsziele festgelegt.

Bei den *Verfechtern von Gleichheitsideologien* war theoretisch die Gesellschaft, de facto der Staat der große Hoffnungsträger für die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit und insofern auch für das Glück des einzelnen. Die libertären Strömungen waren und blieben auf die *Stärkung des Individuums,* als vorrangiges, wenn nicht alleiniges gesellschaftliches *Gestaltungsprinzip* fixiert. Für das, was die Franzosen die „corps intermédiaires" nennen, war da wenig Platz und auch nicht für die soziologisch als *Primärgruppen* definierten Formen des „natürlichen" oder „intimen" Zusammenlebens. Kollektivisten haben solche Gruppen von vorneherein geringgeschätzt, schon weil sie sich gegen das eigene Konzept sperrten. Die Familie blieb so die große Vernachlässigte.

Es verwundert deswegen nicht, daß auch, als diese Bewegungen mit dem Ausbau des Sozialstaates und mit der weitgehenden Verwirklichung von Individualgrundrechten ihre jeweiligen Grenzwerte erreicht hatten und sich gegenseitig zu relativieren begannen, die Familie nicht reüssierte, sondern jetzt erst recht ins Schußfeld beider Strömungen geriet. Denn nun erst machte sich bemerkbar, was vorher ausgeblendet war. Die Familie ließ sich nicht mehr als bloßes Ausgestaltungselement individueller Selbstherrlichkeit unterbringen; denn jetzt meldeten sich „emanzipatorisch" alle diejenigen zu Wort, die die Opfer solcher „Unterbringung" waren: die Frauen, die nun nicht formale, sondern wirkliche Gleichberechtigung forderten, und die Kinder bzw. als deren Anwälte die Verfechter emanzipatorischer Erziehung.

Damit soll überhaupt nicht geleugnet werden, daß es auch für die einzelnen – Frauen, Kinder – trotz aller schlagwortartigen Übersteigerung einen Nachholbedarf gab und noch gibt. Die volle Gleichstellung der Frau – existentiell und sozial – nicht allein rechtlich, ist noch längst

nicht realisiert. Eine entschiedene Berücksichtigung der Kinder *als eigener Rechtssubjekte,* auch innerhalb der Familie (z. B. Wandel der elterlichen Gewalt in elterliche Sorge), war überfällig. Das Problem ist nur, daß die *Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Durchsetzung von Individualrechten* und deren psycho-soziale Umsetzung in Form des Vorranges individueller Selbstverwirklichung, die Familie als Lebenszusammenhang noch einmal mehr ins Hintertreffen geraten ließ und daß dieses „Vergessen" politisch um so wirksamer wurde, je mehr die Verfechter gesellschaftlicher Gleichheitskonzepte auf eine libertäre Interpretation ihrer Ziele einschwenkten. Es dürfte kein Zufall sein, daß von der Bewegung der Grünen (aber auch in Teilen der SPD), in der sich libertäres und egalitäres Erbe in sehr emotionalen Formen mischt, trotz des kinder- und familienfreundlichen Habitus, die am wenigsten familienfreundlichen Diskussionen geführt werden. Was gemeinhin als bindungsfeindliches Klima bezeichnet wird, ist noch lange nicht überwunden.

Als Sozialisationsinstanz de facto ambivalent

Zu Nüchternheit rät auch ein Blick auf die gegenwärtig vorherrschende *innere Verfassung der Familie.* Diese ist gewiß nicht so, daß die Familie gesellschaftlichen Entwicklungen von außen einfach ausgeliefert wäre, sie ist aber auch nicht so stabil und in dem, was die Familie real und nicht in ihrer Wunschform leistet, so gut, daß diese als schlicht nicht hinterfragbares Idealwesen gelten könnte. Daß die Familie der Wurzelgrund aller menschlichen Tugenden ist, wie es viele Sonntagsreden gerade christlicher Herkunft wahrhaben möchten, hat unabhängig von den Einflüssen der sie umgebenden Gesellschaftsordnung schon deswegen nie gegolten, weil in ihr als einer Grundform menschlichen Zusammenlebens sich *Menschen* zueinander verhalten und andere durch ihr Verhalten mitbedingen und mitprägen wie sonst nirgends – im Guten wie im Schlechten. Die Familie als Sozialisationsinstanz ist deshalb psychisch und „moralisch" de facto *ambivalent:* Lebensgemeinschaft des sozialen Lernens und der Einübung in menschliches Miteinander ebenso wie Brutstätte menschlicher Unzulänglichkeiten, neurotischer Erkrankungen, schichten- und familienspezifischer Vorurteile, familialer Egoismen gegenüber Nachbarschaften und anderen sozialen Umfeldern. Jeder „Familismus", ob struktur- oder wertbegründet, wäre nicht weniger ideologisch, d. h. auf Verabsolutierung von Teilwahrheiten gegründet als die emanzipatorischen Programme, die sich in ihren Zielen oder auch nur in ihren Wirkungen gegen die Familie richten.

Diese *Ambivalenz der Familie* verschärft sich mit ihrer strukturellen Konzentration auf die Aufgaben einer Intimgemeinschaft. Nicht, daß wir es in anderen, agrarisch-handwerklichen oder schon industriell-arbeitsteilig geprägten Familienformen mit minderen Problemen zu tun gehabt hätten. Aber die stark privatisierte Kleinfamilie als Grundtypus *unseres* Familienlebens ist mit allen damit verbundenen Ansprüchen an Partnerschaft vom Emotionalen her nun einmal besonders anfällig. Wenn zutrifft, daß die Familie erst als Klein- bzw. Zwei-Generationenfamilie so recht zu sich selbst gekommen ist, weil erst sie den Raum intimer personaler Begegnung sichert, in dem sich Partnerschaft ohne störende Einflüsse entfalten kann, so ist doch auch richtig, daß in einer solchen Intimgemeinschaft die in ihr Lebenden mehr als in jeder anderen Familienform einander ausgeliefert sind.

Je geschlossener die Familie in sich ist, je weniger zahlreich die Außenkontakte sind und je geringer die Zahl der Bezugspersonen ist, um so begrenzter sind die Möglichkeiten emotionaler Entlastung, um so unmittelbarer und heftiger treffen seelische Probleme, affektive Verkrampfungen und charakterliche Verspannungen aufeinander. Um so leichter können Kinder Opfer einer nicht gelungenen Partnerschaft werden und können Probleme kindlichen Verhaltens destabilisierend auf die Ehepartner und damit auf die ganze Familie zurückwirken.

Zudem hat sich die Kleinfamilie *früher* gebildet als die partnerschaftliche, auf Gefühls- und Lebens- und nicht in erster Linie auf Gütergemeinschaft mit primär materiell bestimmter Rollen- und Herrschaftsteilung (hier Haushalt, dort Produktionsunternehmen) beruhende Ehe. Die Kleinfamilie als Regelfamilie in allen sozialen Schichten beginnt sich mit ihren Vor- und Nachteilen bereits in einer Zeit voll auszuwirken, in der die partnerschaftliche Ehe, in ihrem Realtypus durch sie erst ermöglicht, sich noch in der Phase der Erprobung befindet. Da diese Erprobung in einer Zeit abzuleisten ist, in der von allen möglichen Selbstverwirklichungsprogrammen her die Anforderungen an die Partner zusätzlich höhergeschraubt sind, können weder Destabilisierungserscheinungen noch die größer gewordene Scheu, sich überhaupt in einer ehelichen Lebensgemeinschaft zu binden, überraschen.

Zum Wandel der Binnenstruktur der Familie kommt ihr *Funktionswandel* gegenüber der Gesamtgesellschaft. Man mag darüber streiten, ob dieser Wandel Funktionsverlust oder primär „Funktionsverlagerung" *(Neidhardt)* bedeutet. Aber niemand wird leugnen, daß viele Funktionen (wirtschaftliche, soziale und kulturelle) der Kleinfamilie ganz abgenommen sind, ja daß die Kleinfamilie erst im Prozeß solcher funktionaler „Verschlankung" entstanden ist. Die Bemerkung *Peter Bergers,* die Sozialisationsfunktion der Familie gegenüber Kindern sei vornehmlich auf die Sorge reduziert, daß sie nicht „mit entstellten Zähnen" erwachsen werden, ist eine burleske Übertreibung. Aber zu sagen, die Familie sei gegenwärtig noch erste oder hauptsächliche Erziehungsmacht und ihr erzieherischer Einfluß sei eher noch gewachsen, wäre trotz Entdeckung der Bedeutung (und Überbewertung!) der frühen Kindheit für die spätere Lebensbewältigung eine nicht minder große Übertreibung. Nicht daß die Medien als Miterzieher (willkommen oder nicht) auch schon in die frühkindliche Phase einbrechen, aber gerade die Erziehungs- und sehr früh auch schon die Freizeitfunktion muß die Familie mit vielen anderen Einflußfaktoren teilen.

Da eine in der Binnenstruktur so sehr reduzierte und in ihrem Einfluß nach außen so sehr eingegrenzte Familie zwar durchaus ein Haus ist, in dem es sich, ein gewisser materieller Komfort vorausgesetzt, leben läßt, aber die Verhältnisse trotz Komfort und Zuwendung eng geworden sind, sollte sich niemand darüber wundern, daß *Jugendliche,* wo es die materiellen Verhältnisse zulassen, sich früher aus der Familie lösen, als es einmal Brauch war.

Die Chancen nicht unterschätzen

Trotzdem bleibt es eine Binsenwahrheit, daß es zur Familie keine Alternative gibt und daß auch die heutige Kleinfamilie für absehbare Zeit durch kein anderes Familienmodell ersetzt werden kann. Alles, was bisher an Abweichungen von der Regel erprobt wurde (Wohngemeinschaften unterschiedlicher Zusammensetzung oder als Wohn- und Hilfsgemeinschaften eingerichtete Familienverbände), sind *ergänzende Varianten* zur autonomen Gatten-Kinder-Familie, die selbst die *Regel* bleibt. Auch eine Wiederzusammenführung der Generationen in der Mehrgenerationenfamilie wird trotz des Sozialkostendrucks und einer diesem folgenden Gesetzgebung die Ausnahme bleiben. Es heißt also, sich auf das Modell der relativ funktionsschwachen Kleinfamilie einlassen und mit ihren Unzulänglichkeiten rechnen, dem partnerschaftlichen Modell Zeit lassen zu einer neuen innerfamiliären Differenzierung und die Ansprüche der Partner in ein neues, stabileres Gleichgewicht bringen. Die Chancen, dabei die Funktionstüchtigkeit der Familie zu stärken und ihre Stabilität zu erhöhen, sind so gering nicht.

Von mehreren Seiten kann dazu einiges getan werden. Von *den Familien selbst:* Die Einflüsse, die sie von außen bedingen, sind nicht sämtlich zwanghaft. Eltern können, das hat sich u. a. bei der Auseinandersetzung um diverse schulische Rahmenrichtlinien gezeigt, auch außerhalb des ihnen zugewiesenen Erziehungsraumes Einfluß gewinnen. Sie können sich bei ausreichendem Selbstbewußtsein auch gegen eine *allein das Individuum* auf Kosten der Familiengemeinschaft stützende Gesetzgebung wehren. Und sie können sehr viel selbst tun, um ihre gestärkte formelle Autonomie nicht in Selbstisolierung zu überführen, sondern einen differenzierteren Lebensraum über den familiären Binnenraum hinaus mitzuschaffen. Das setzt voraus, daß sie die gewachsene Freizeit nicht einfach als privaten Freizeitkonsum verstehen, sondern als Freiraum sozialer Lebensgestaltung.

Die *Kirche* kann dazu, daß aus beklagten Zuständen mehr Chancen werden, dadurch etwas beitragen, daß sie sich in Seelsorge und Recht so auf die Familie einläßt, wie sie ist, also die Famile real- und nicht idealtypisch zu sehen lernt. Die Kirche hat nicht wenig zugunsten der Familie und zur Stärkung ihres Zusammenhalts einzubringen, wenn sie jene *Bindungskräfte* zu vermitteln weiß, die für ein Leben in der Familie Voraussetzung und zugleich urchristlich sind: Einfühlung, gegenseitige Verantwortung, Mit- und Für-den-anderen-leben-Können, also die jeweils familienbezogenen Konkretionen schlichter Nächstenliebe. Sie kann damit sogar mehr Einsicht in ein zeitgemäßes Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe wecken als durch die Strenge ihrer Gesetze (oder gar durch sie allein). Es wird ihr dabei helfen, wenn sie nicht die hohe Geschiedenenzahl zum alleinigen Maßstab der Stabilität oder Labilität der Familie nimmt, sondern das Maß ihrer tatsächlichen Belastungen.

Der *Staat* kann viel helfen, wenn er sich zu einer *wirklichen eigenständigen Familienpolitik* durchringt. Es ist kein Zufall und hängt mit der geschilderten libertären und egalitären Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert zusammen, daß, obwohl es Familienpolitik „grosso modo [erst] seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts gibt" *(Kurt Lüscher)* und diese Politik von Anbeginn Ausdruck der Anerkennung eigenständiger und deshalb stützenswerter Leistungen der Familie war, sie bis heute weitgehend Teil der klassischen Sozialpolitik im Sinne von Transferleistungen an sozial Hilfsbedürftige – sieht man einmal vom Kindergeld ab – geblieben ist. Sie wurde kaum zu einer *Politik eigenständigen Zuschnitts,* die von der *Familie als Gesellschaftssubjekt eigenen Rechts* ausgeht, weiterentwickelt. Die noch nach dem Regierungswechsel bereits für 1984 angekündigte, inzwischen längst fallengelassene Umwandlung bzw. Erweiterung des Ehegattensplittings zu einem Familiensplitting hätte ein Element solcher Weiterentwicklung sein können.

Aber für die *Revitalisierung der Familie als eigenständiges Gesellschaftssubjekt* stehen dem Staat nicht nur fiskalische und sozialpolitische Wege offen. Der Art. 6 GG könnte analog zu den Individualgrundrechten zu einem *Familiengrundrechtskatalog* ausgestaltet werden. So etwas wird um so dringender, je belastender die Verfeinerung der Individualgrundrechte auf die Existenz und Leistungsfähigkeit der Familien zurückwirken.

Ein Holzweg zur Revitalisierung der Familie wäre indessen die Verengung ihrer Probleme allein auf das generative Verhalten bzw. die *Reduzierung der Familienpolitik auf Bevölkerungspolitik.* Damit würden die geschilderten Probleme mit einer ihrer Nebenwirkungen verwechselt. Überhaupt ist die gewiß unerläßliche finanzielle Besserstellung der Familie nur ein Element ihrer Zukunftssicherung (und damit auch der Lösung des Bevölkerungsproblems bei uns). Wenn die in der Familie verwirklichten oder zu verwirklichenden Werte wieder ausdrücklicher *als lebenswert* empfunden werden, wird sich auch der Wille zum Kind wieder stärker einstellen, ohne daß jemals wieder frühere Geburtenraten erreicht werden (müssen). Voraussetzung dafür ist, daß *Familienbindungen nicht als Verlust individueller Entfaltung, sondern als existentieller Gewinn verstanden werden.* Dies zu vermitteln ist heute gewiß eine kirchliche, aber weil die Gesellschaft als ganze in ihrer Entwicklung an der Familie hängt, auch eine politische Aufgabe. Warum sollten nicht auch Parteien der Bevölkerung klarmachen können, daß ein ins Kraut schießender Individualismus selbst den einzelnen existentiell gefährdet und deswegen nicht zum unhinterfragten Kriterium von Politik gemacht werden kann? *David Seeber*

Gescheitert

Kläglich gescheitert ist ein Antrag von 74 Abgeordneten der Union, die Notlagenindikation von Schwangerschaftsabbrüchen aus dem Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenkassen zu streichen.
Noch Ende März verband der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Höffner,* mit einem persönlichen Dank an die Initiatoren „den Wunsch der deutschen Bischöfe", die Initiative möge eine breite parlamentarische Zustimmung finden, „damit das Gesetz möglichst bald verabschiedet werden kann".

Als der Antrag dann aber am 4. Mai zur ersten Lesung anstand, verweigerte ihm nicht nur, was von vorneherein feststand, die Bundesregierung ihre Unterstützung – von den Oppositionsparteien war eine solche ohnehin nicht zu erwarten –, sondern die Unionsfraktion verzichtete wie die anderen Fraktionen auch auf die Benennung offizieller Redner und überließ damit die Initiatoren des Antrags sich selbst. Und die 19 weiblichen Abgeordneten der Fraktion distanzierten sich ausdrücklich von der Initiative mit der Begründung, eine solche Gesetzesänderung verhindere keine einzige Abtreibung, schaffe aber „Mütter erster und zweiter Klasse".

Die kurze, weder dem schwierigen Gegenstand noch der Würde des Parlaments in allem angemessene Debatte endete mit der Feststellung der Beschlußunfähigkeit des Bundestags. Schiffbruch erlitten damit nicht nur die aus dem süddeutschen und katholischen Bereich stammenden Antragsteller, die das anstehende Urteil des Bundesverfassungsgerichts in dieser Frage nicht abwarten wollten, sondern die kirchlichen Stellen, die hinter dem Antrag standen. Dennoch dürfte gerade für die katholische Kirche die Debatte *wertvoll* gewesen sein. Das Schicksal des Antrags wird vermutlich denen Auftrieb geben, die den Bischöfen und dem Zentralkomitee seit längerer Zeit raten, in der Frage der Abtreibung nicht auf Gesetzesänderungen zu drängen, sondern sich mit allen zusammenzutun, die sich für eine *Kräftigung flankierender Maßnahmen* aussprechen.

In der Gesamtbevölkerung gibt es weiterhin keine erkennbare Mehrheit für eine Änderung der Gesetzeslage. Und diese Situation spiegelt sich auch in den Parteien einschließlich der regierenden Unionsparteien wider. Aber angesichts der hohen Zahlen legal durchgeführter Abtreibungen ist die Einstellung zum Schwangerschaftsabbruch, vor allem zu solchem aus nicht näher definierter Notlage, *kritischer* geworden. In dieser Situation dürfte es hilfreicher sein, quer durch die Parteien Mitstreiter für das eigene Anliegen zu gewinnen. Der relative Erfolg der österreichischen Aktionsplattform „Geborene für Ungeborene" könnte trotz der umgekehrten politischen Mehrheiten auch für bundesrepublikanische Verhältnisse ein Weg sein (vgl. ds. Heft, S. 256). Gesetzesinitiativen sind da eher hinderlich.
Überdies zeigte bereits das öffentliche Für und Wider gegenüber der von der Bundesregierung geschaffenen „Stiftung für Mutter und Kind", daß in der Auseinandersetzung um soziale Hilfsmaßnahmen die Argumente ehrlicher werden. Befürworter der Abtreibung müssen so ihre wirklichen Absichten preisgeben und können sich nicht mehr ohne weiteres hinter der allgemeinen Formel verstecken: man sei gegen die Abtreibung, aber für eine möglichst liberale Gesetzgebung.

Nur Illusionen sollte man sich auch über die Wirkung begleitender Maßnahmen nicht machen. Es gibt Fälle, die die individuelle Lebensplanung durchkreuzen, aber wenig mit sozialer Notlage zu tun haben. Und es gibt nicht minder zahlreiche Fälle existentieller Notlagen mit langfristigen Wirkungen für die Betroffenen, die durch keine flankierenden Maßnahmen behoben werden können.
Wirklich verringern werden sich die Abtreibungen erst, wenn Erwachsene und Jugendliche bereit sind, in geschlechtlichen Dingen verantwortlicher miteinander umzugehen, so daß viele Notlagen gar nicht erst entstehen. Da das selbstverantwortlich und solidarisch handelnde Individuum das Ideal aller ist, müßten sich in einer dafür geeigneten Erziehungs- und Aufklärungs-Koalition sowohl die Kirche wie das liberale Bürgertum, wie die sozial Sensibleren in allen Parteien zusammenfinden können. *se*

Euthanasie

Ein Vorgang von besonders schlechtem Geschmack, aber großer publizistischer Wirkung hat das Thema *Sterbehilfe* wieder in die öffentliche Diskussion gebracht. Die Art, wie der als Kritiker seiner Kollegen ebenso wie als sensationsbedürftiger Buchautor bekannte Chirurg *Julius Hackethal* in seiner Chiemseer Klinik durch Verabreichung von Cyankali einer 69jährigen, an Gesichtskrebs erkrankten, mehrmals operierten und schwer entstellten Frau „Sterbehilfe" geleistet und den „Fall" für die Öffentlichkeit präpariert hat, war die beste Voraussetzung dafür, zu erreichen, was damit – vor allem – beabsichtigt war: Aufmerksamkeit zu erregen.

Ob die Befürworter der Tötung auf Verlangen, angeführt von der „Gesellschaft für humanes Sterben", die Hackethal mit der Besorgung des Giftes für die schwerkranke Frau und der öffentlichen Vermarktung des Falles zugearbeitet hatte – die Frau selbst trat (wie frei war sie eigentlich dabei?) vor ihrem Tod noch der Gesellschaft bei –, auch neue Sympathisanten in der Sache gewonnen haben, dürfte sich erst nach längerem Abstand zeigen. Ziemlich einhellig fiel – jedenfalls in den Medien mit Niveau – das Urteil über das Vorgehen Hackethals aus. Selbst die in Fragen ärztlicher Standesethik kaum zimperliche „Zeit" sprach von „Widerlichkeit" und meinte, ein Mann wie Hackethal, der seine Beihilfe zum Selbstmord marktschreie-

risch als seine ‚beste Operation in 39 Jahren' rühme, sei in einer ernsthaften Diskussion über menschenwürdiges Sterben fehl am Platze, bevor sie dem in ihrer nächsten Nummer eine Recht-auf-den-eigenen-Tod-Apologie ihres in dieser Frage eindeutig festgelegten Justizberichterstatters *Hanno Kühnert* folgen ließ.

In der *Sache* selbst zeigten sich allerdings wieder einmal große *Unsicherheiten.* Darüber wird sich niemand wundern, der die Materie auch nur einigermaßen kennt. Daß der medizinische Fortschritt so weit gediehen ist, daß er für Todkranke und Sterbende zu einer höchst zweischneidigen „Hilfe" wird, ist nach den vielen Diskussionen der letzten Jahre selbst denen bewußt, die von Intensivmedizin rein gar nichts verstehen. Daß manche medizinische Maßnahmen nur noch der Verlängerung des Sterbens und nicht mehr dem Kranken oder Sterbenden dienen, wissen auch Mediziner, für die auch in solchen Situationen noch der „Erfolg" ihrer Apparatekunst Vorrang hat. Andere haben längst daraus die Konsequenz gezogen und helfen *im* Sterben, indem sie Schmerzen erleichtern und lebensverlängernde Mittel reduzieren oder nicht mehr verabreichen.

Aber es gibt innerhalb der Medizin und außerhalb ihrer zahlreicher werdende Stimmen, die die Möglichkeit der Tötung hoffnungslos Kranker, wenn diese selbst es verlangen, nicht ausschließen oder gar eine Legalisierung dieser Möglichkeit, wenn auch nur unter bestimmten Bedingungen (Kollegialentscheidung usw.), fordern. Diesem Ziel diente, wie schon bei der ersten Fernsehnachricht darüber zu erkennen war, die gesamte „Operation" Hackethals und der sich ihr propagandistisch anschließenden „Gesellschaft für humanes Sterben".

Die Verfechter der *Legalisierung der Tötung auf Verlangen* finden Unterstützung nicht nur bei solchen, für die die freie Entscheidung über das eigene Sterben (Recht auf den eigenen Tod) juristisch wie ethisch eine Selbstverständlichkeit ist, sondern auch bei solchen, für die die Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Sterbehilfe spitzfindige Scholastik ist. Aber wenn mit Analogieschlüssen auch vorsichtig umzugehen ist und die Angst vor möglichen Dammbrüchen kein guter Ratgeber ist, muß doch bedacht werden, daß der Übergang von Tötung auf Verlangen zur Tötung von Menschen, die sich nicht frei äußern können, deren Leben aber als inhuman oder „unwertig" angesehen wird, kurz ist. Schließlich haben *Binding* und *Hoche,* längst bevor die Nazis kamen, festgestellt: Es gebe „Geschöpfe, deren Tod sie, den Staat und die Allgemeinheit, entlastet". Und selbst wenn es bei der Legalisierung „nur" der Tötung auf Verlangen bliebe: Wie frei ist ein Schwerkranker in solchem Verlangen? Neben dieser Frage, die nicht so leicht mit dem Gegenvorwurf zu erledigen ist, diejenigen, die aktive Sterbehilfe verweigern, die Ärzte zumal, schwängen sich zu Richtern über die Freiheit von Patienten auf, bleibt als weitere Frage: Ob denn nicht die Möglichkeiten der Hilfe im Sterben, des Sterbenlassens, wo Medizin nur noch biologisch Lebensverlängerung erreicht, nicht schon ausreichen, um auch extremen Situationen von todkranken Patienten gerecht zu werden. Es gibt genug Ärzte und Juristen, die dieser Überzeugung sind. Ist nicht gerade deswegen jede über das geltende Recht hinausgehende gesetzliche Regelung in diesem Bereich zu viel? *se*

Nahostsorgen

Seinem Apostolischen Schreiben „Redemptionis Anno" vom 20. April über Jerusalem als heilige Stadt für Christen, Juden und Muslime ließ Johannes Paul II. schon wenige Tage später am 1. Mai ein Apostolisches Schreiben über den Libanon folgen, begleitet von einer ausführlichen Botschaft an die Bewohner der einstigen „Schweiz des Nahen Ostens". Damit hat der Papst in feierlicher Form zu den beiden Problemen Stellung genommen, die seit jeher im Zentrum der vatikanischen Bemühungen um den Krisenherd Naher Osten stehen: der Status Jerusalems und das Schicksal des Libanon mit seinem starken christlichen Bevölkerungsanteil.

In beiden Fällen bewegen sich die jetzigen päpstlichen Äußerungen ganz und gar im Rahmen, den die *bisherige Nahostpolitik* und -diplomatie des Heiligen Stuhls abgesteckt hat. Das gilt nicht zuletzt für die in „Redemptionis Anno" erhobene Forderung nach einem *„international garantierten Statut"* für Jerusalem. Eine gleichlautende Formulierung hatte Johannes Paul II. schon in seiner Ansprache vor der UN-Vollversammlung im Herbst 1979 gebraucht (vgl. HK, November 1979, 557) und dabei auf Paul VI. verwiesen. Tatsächlich hat sich während des Pontifikats Pauls VI. die vatikanische Position dahingehend verändert, daß nicht mehr von einer „Internationalisierung" Jerusalems im Sinn des UN-Teilungsplans für Palästina von 1947, sondern nur noch von einem international garantierten Statut die Rede war.

Auch in den *Grundsatzpositionen* zum Nahostkonflikt bringt „Redemptionis Anno" keine Überraschungen. Der Papst hält fest, das palästinensische Volk habe das natürliche und begründete Recht, wieder eine Heimat zu finden. Gleichzeitig spricht das Schreiben von der „gewünschten Sicherheit und der gerechten Ruhe" für das jüdische Volk, „das im Staat Israel lebt und in jenem Land so kostbare Zeugnisse seiner Geschichte und seines Glaubens bewahrt". Daraus, daß hier der Staat Israel ausdrücklich genannt wird, läßt sich allerdings kaum schließen, der Vatikan sei dabei, seine bisherige Weigerung zu überdenken, diplomatische Beziehungen mit dem jüdischen Staat aufzunehmen.

Die vatikanischen Sorgen dürften sich gegenwärtig weit stärker auf den *Libanon* richten, wo in einem seit fast zehn Jahren andauernden Bürgerkrieg um eine neue Machtverteilung zwischen den verschiedenen religiösen Gruppen gekämpft wird. Der Papst, der sich vor Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens und der Botschaft mit den vier unierten Patriarchen des Libanon beriet, ruft die libanesischen Christen

dazu auf, „Ferment der Einheit und der Versöhnung" in einem Land voller Spaltungen zu sein und mit ihren Mitbürgern guten Willens zusammenzuarbeiten. Gleichzeitig werden sie aber ermahnt, ihre Freiheiten zu verteidigen, besonders die Freiheit, „die Werte des Evangeliums zu verkünden und gemeinsam zu leben". Im Hintergrund steht letztlich die Sorge um das weitere Schicksal der *christlichen Minderheiten* im Nahen Osten. Das Apostolische Schreiben stellt ausdrücklich fest, die Entwicklung des Christentums im Libanon beeinflusse entscheidend die Präsenz der Christen im Nahen Osten. Die Christen der arabischen Welt hätten sich, so der Papst, in dieser Region zu Hause gefühlt; sie hätten dort zur Verbreitung von Kultur und Fortschritt zum Wohl aller beigetragen.

Ob es in den nächsten Monaten und Jahren gelingt, dem Libanon, wie im päpstlichen Schreiben gewünscht, seine „ursprüngliche Physiognomie" eines demokratischen und durch das geregelte Zusammenleben der Kulturen und Religionen geprägten Landes wiederzugeben, steht dahin. Darüber hinaus ist der weitere Weg der vielfach schon stark zusammengeschrumpften christlichen Gemeinschaften im Nahen Osten angesichts der Entwicklungen im Islam mit zahlreichen Risiken und Unwägbarkeiten belastet. Sicher voraussagen läßt sich allerdings, daß der päpstliche Vorschlag eines international garantierten Status für Jerusalem für absehbare Zeit ein Wunschtraum bleiben wird. Das zu erkennen hätte es der ablehnenden Reaktionen aus Israel nicht einmal bedurft. Es bleibt die Frage, ob nicht doch weitere Kurskorrekturen der vatikanischen Nahostpolitik notwendig werden dürften. *ru*

Einladung

Während sich in den kommunistischen Ländern mit Ausnahme der Sowjetunion das Verhältnis zu den Kirchen in den letzten Jahren zwar nicht entspannt hat, sich aber nach Ländern verschieden jeweils um einiges weniger feindlich gestaltet, geht in der ČSSR zwischen Kirche und Staat schon lange so gut wie nichts mehr. *Staatliche Repressalien* gegenüber der gläubigen Bevölkerung des Landes, wo immer sie nur möglich sind, spektakuläre Polizeiaktionen gegen die von den Behörden als illegal eingestuften religiösen Unternehmungen, Priesterprozesse und immer wieder staatliche Berufsverbote für Geistliche, deren seelsorglicher Erfolg den Behörden ein Dorn im Auge ist, wobei man nicht einmal mehr den üblichen Weg des Drucks auf die Bischöfe ging, sondern das Verbot selbst aussprach: Auf solche Vorgänge bezieht sich das meiste, was in den letzten Jahren aus der ČSSR in Fragen von Kirche und Religion gemeldet wird. Die Besprechungen von Sondernuntius Erzbischof *Luigi Poggi* Anfang März in Prag endeten ebenso ergebnislos wie der Besuch von ČSSR-Außenminister *Chnoupek* im Dezember 1983 im Vatikan. Eine reale Aussicht, die elf vakanten Bistümer mit neuen bzw. mit für die Kirche akzeptablen Kandidaten zu besetzen, scheint es nach wie vor nicht zu geben. Das einzig Erfreuliche, was sich in vielen, in den Westen gelangten Äußerungen dokumentiert, ist die wachsende Bereitschaft nicht weniger Katholiken, sich in ihrem religiösen und kirchlichen Leben durch staatliche Repressalien nicht einschüchtern zu lassen.

Um so mehr ließ die jüngste Initiative des 84jährigen Kardinals und Erzbischofs von Prag, *František Tomášek,* aufhorchen, der Mitte April den Papst namens der tschechoslowakischen Katholiken aus Anlaß der Methodius-Feiern im nächsten Jahr *in die Tschechoslowakei einlud.*

Anders als bei der vor einiger Zeit beim Ad-limina-Besuch der litauischen Bischöfe dem Papst gegenüber ausgesprochenen Einladung nach Litauen, scheint es sich im Falle der ČSSR nicht um einen Luftballon in Form spontaner Höflichkeit zu handeln, denn als Tomášek die Einladung an den Papst ausdrücklich und öffentlich bestätigte, fügte er hinzu, auch die tschechoslowakischen Behörden seien über die Einladung informiert, hätten aber bisher nicht dazu Stellung genommen.

Ob daraus wirklich etwas werden kann, muß abgewartet werden. Selbst wenn westliche Meldungen zutreffen, hohe Staatsfunktionäre hätten geäußert, einer solchen Reise stünde nichts im Wege, muß das nicht mehr bedeuten als eine *unverbindliche Zusage* mit dem Ziel einer verbindlichen Absage. Die Tatsache, daß Katholiken, die sich vor allem in der Slowakei an einer Unterschriftenaktion für den Papstbesuch beteiligten, von der Polizei belangt wurden und das auch noch, nachdem die offizielle Einladung durch Tomášek bekannt geworden war, spricht nicht gerade für einen neuen Kurs der Prager Führung.

Interessant ist allerdings ein Vorgang, der sich fast zur gleichen Zeit abspielte: Einer heftigen Attacke der Parteizeitung „Tribuna" auf den Papst, in der Johannes Paul II. als der „reaktionärste Papst dieses Jahrhunderts" bezeichnet wurde, folgte nicht nur eine harsche Erwiderung des Kardinals, sondern eine „Richtigstellung" im Zentralorgan der gleichgeschalteten christlich-demokratischen Volkspartei „Lidova Demokracie" (12. 4. 84): Der Beitrag der „Tribuna" repräsentiere nicht die Parteilinie, sondern „undisziplinierte Randerscheinungen".

Daraus wurde von westlichen Kommentatoren, u. a. von Kathpress-Herausgeber *Richard Barta,* in einem Kathpress-Kommentar (2. 5. 84) geschlossen, in der ČSSR gebe es gegenwärtig eine noch unentschiedene kirchenpolitische *Auseinandersetzung* zwischen Pragmatikern und Dogmatikern (einen „Zwist unter Brüdern" sozusagen). Selbst wenn diese Spekulation bleiben sollte, die Tatsache, daß eine so subaltern geführte Zeitung wie die „Lidova Demokracie" eine solche Distanzierung wagen konnte, läßt vermuten, daß es selbst in der Partei- und Staatsführung Leute gibt, die im Kirchenkampf wenigstens nicht alle diplomatischen Rücksichten vergessen haben. *un*

Der Streit um die Befreiungstheologie

Seit es die Theologie der Befreiung gibt, ist sie *umstritten*, sowohl in der lateinamerikanischen Kirche wie auch in Europa, wo sich in Kirche und Theologie vielfach kategorische Ablehnung und emphatische Zustimmung gegenüberstanden. Während der letzten fünfzehn Jahre (1969 erschien ein erster Entwurf zur programmatischen „Theologie der Befreiung" von *Gustavo Gutiérrez*) haben sich in der Befreiungstheologie etliche Klärungs- und Differenzierungsprozesse vollzogen (vgl. den Überblicksbericht von *Hans Zwiefelhofer* in HK, August 1982, 389–393). Die Spannungen zwischen Befreiungstheologen und Teilen der lateinamerikanischen Hierarchie sind jedoch ebenso geblieben wie die theologischen Auseinandersetzungen über die Legitimität und die Grenzen dieses umfassenden theologischen Neuansatzes. Sie haben sich, wie einige Vorgänge aus den letzten Monaten zeigen, sogar wieder *intensiviert*.

Die Vorgänge in Peru und Brasilien

Als Kristallisationspunkt für die neue Diskussion, die ein beträchtliches öffentliches Echo fand, erwies sich ein Vortrag von Kardinal *Joseph Ratzinger*. Der Präfekt der Glaubenskongregation trug seine Bemerkungen zur Befreiungstheologie im vergangenen September bei einem Treffen in Castelgandolfo vor, wo sich im Beisein des Papstes einige Experten mit dem Thema beschäftigten. Veröffentlicht wurde der Text Ratzingers erstmals in der peruanischen Zeitschrift „Oiga" (am 23. 1. 84), ohne daß dabei der Autor genannt oder Angaben zur Qualifikation des Textes gemacht worden wären.

Namentlich genannt werden in den Ausführungen Ratzingers, die in Europa erst durch die Veröffentlichung in „30 Giorni" Anfang März bekannt wurden, die Theologen *Hugo Assman*, *Jon Sobrino* und *Gustavo Gutiérrez*. Schon im März 1983 hatte die Glaubenskongregation dem peruanischen Episkopat zehn „Bemerkungen" zur Befreiungstheologie von Gutiérrez übermittelt, die vom erweiterten Ständigen Rat der Bischofskonferenz auf zwei Sitzungen im Lauf des Jahres 1983 diskutiert wurden, bevor dann die Frühjahrsvollversammlung 1984 der peruanischen Bischofskonferenz über eine von zahlreichen Bischöfen schon seit längerer Zeit geforderte Verurteilung des umstrittenen Befreiungstheologen wegen mangelnder Orthodoxie beriet.

Zu einer Verurteilung von Gutiérrez kam es vor allem aufgrund des Votums des Erzbischofs von Lima, Kardinal *Juán Landazuri Ricketts*, nicht. Der Erzbischof bat Gutiérrez allerdings darum, seinen Kurs in Pastoraltheologie von drei auf zwei Jahre zu verkürzen. Unter bekannten europäischen Theologen hatten sich für Gutiérrez vor allem *Karl Rahner* und *Marie-Dominique Chenu* eingesetzt. Rahner schrieb zwei Wochen vor seinem Tod einen Brief an Kardinal Landazuri Ricketts (er wurde inzwischen von der spanischen Zeitschrift „Vida nueva", 21. 4. 84, veröffentlicht), in dem er seine Überzeugung zum Ausdruck brachte, daß die Theologie von Gutiérrez ganz und gar orthodox sei: Es wäre schlecht, so Rahner, wenn man den legitimen theologischen Pluralismus mit administrativen Maßnahmen einschränken würde.

Neben Peru konzentrieren sich die Auseinandersetzungen um die Befreiungstheologie gegenwärtig vor allem auf *Brasilien*. Dort hatte die Bischofskonferenz auf ihrer 19. Vollversammlung im Februar 1981 ein Dokument verabschiedet, in dem die Theologie der Befreiung als „eine der originären Schöpfungen unserer Christen" und als „positiver Beitrag" für die anderen Ortskirchen gewürdigt wurde. Dennoch gab und gibt es auch im brasilianischen Episkopat Gegner der Befreiungstheologie, unter ihnen etwa der neue Erzbischof von Brasilia, *Falcão*, und Weihbischof *Bonaventura Kloppenburg* (Salvador da Bahia), der in den vergangenen Jahren immer wieder mit massiver Kritik an den Basisgemeinschaften und an befreiungstheologischen Strömungen hervorgetreten war. Beide waren auch Teilnehmer an einem Treffen, das unlängst auf Initiative der Glaubenskommission der brasilianischen Bischofskonferenz in Brasilia stattfand. Im Gespräch der elf Bischöfe und fünfzehn Theologen, unter denen je etwa zur Hälfte Befürworter und Kritiker der Befreiungstheologie waren, prallten dort die gegensätzlichen Meinungen offenbar hart aufeinander.

Bisher wurde in der brasilianischen Kirche versucht, die unleugbaren Spannungen und Konflikte ohne disziplinäre Maßnahmen zu bewältigen. Allerdings hat jetzt der Erzbischof von Rio de Janeiro, Kardinal *Eugenio de Araujo Sales*, zu solchen Maßnahmen Zuflucht genommen, indem er den beiden Theologen *Clodovis Boff* und *Antonio Moser*, die bisher an der Päpstlichen Universität Rio de Janeiro lehrten, die Missio canonica entzog und als Grund dafür ihre Verwendung „marxistischer Denkkategorien" angab. Es fällt schwer, diesen in Brasilien umstrittenen Schritt nicht mit den Äußerungen Kardinal Ratzingers zur Theologie der Befreiung in Zusammenhang zu bringen.

Überfremdet Befreiungstheologie den Glauben?

Zusammen mit seinem Bruder *Leonardo Boff* (er dürfte im deutschen Sprachraum aufgrund zahlreicher Übersetzungen der bekannteste Befreiungstheologe sein) hat Clodovis Boff inzwischen eine erste Stellungnahme zur Kritik des Präfekten der Glaubenskongregation vorgelegt (vgl. den Text in: „Il regno", 15. 4. 84). Im gleichen Heft der italienischen Zeitschrift findet sich ein Gespräch mit Gustavo Gutiérrez, in dem dieser sei-

nen theologischen Weg in den vergangenen fünfzehn Jahren Revue passieren läßt und dabei auch kurz auf die Bemerkungen Ratzingers zur Befreiungstheologie eingeht.

Im entscheidenden Vorwurf an die Adresse wichtiger Vertreter der Befreiungstheologie stimmen die Bemerkungen der Glaubenskongregation zu Gutiérrez und der Vortrag Kardinal Ratzingers überein: Die Übernahme des marxistischen Verständnisses von Geschichte und menschlicher Praxis führt demnach zu einer *Verkürzung* und *Überfremdung* des christlichen Glaubens in seinen zentralen Gehalten (Reich Gottes, Sünde, Erlösung). So wird zu Gutiérrez festgestellt, er falle in einen Messianismus, der das Wachsen des Gottesreichs auf den Fortschritt der Gerechtigkeit in der Gesellschaft reduziere. Gleichzeitig kritisiert das Papier der Glaubenskongregation, bei dem peruanischen Theologen werde der normativen Funktion des Lehramts keine Beachtung geschenkt, sein Verständnis der Kirche der Armen führe logischerweise zur Absage an die Hierarchie und ihre Legitimität.

Leonardo und Clodovis Boff weisen in ihrer Entgegnung auf Kardinal Ratzinger den Vorwurf einer Reduktion des Glaubens entschieden zurück; die Befreiungstheologie habe ihre Wurzeln im Depositum fidei, sie spreche von Anfang an von der „vollen Befreiung" und wahre auch die transzendente Dimension des Glaubens. Die Brüder Boff betonen die „tiefe Kirchlichkeit" der Befreiungstheologie und verteidigen die Verwendung der marxistischen Analyse als *Hilfsmittel* im Dienst des Glaubens und seiner geschichtlichen Forderungen: Man habe nicht die theologischen Inhalte auf ihre marxistische Auslegung reduziert, sondern im Gegenteil den gültigen Gehalt der marxistischen Analyse in einen sie übergreifenden theologischen Horizont gestellt. Daß es in der Befreiungstheologie Defizite und Übertreibungen gebe, wird im übrigen von Leonardo und Clodovis Boff ebenso eingeräumt wie von Gustavo Gutiérrez; wenn die Richtung stimme, könne man Kurven und Kehren auf dem Weg akzeptieren.

Damit ist der springende Punkt in der Auseinandersetzung angesprochen: Die Kontrahenten gehen mit einer *sehr unterschiedlichen Optik* an das Phänomen Befreiungstheologie heran. Die kritisierten lateinamerikanischen Theologen verweisen auf den *konkreten Ort* der Befreiungstheologie, auf die Erfahrung von Armut und Unterdrückung, auf ihre Einbindung in Praxis und Spiritualität. Man könne, so Leonardo und Clodovis Boff, ein solches neues theologisches Projekt nicht mit den klassischen Kategorien beurteilen; es brauche eine angemessene Hermeneutik. Demgegenüber steht die Sichtweise der Glaubenskongregation, der es um klare Grenzziehungen und um die Wahrung der *verbindlichen Glaubenstradition* zu tun ist und die dabei die Befreiungstheologie als Theologie im herkömmlichen Sinn beurteilt. Einen deutlichen Akzent setzt hier der Vortrag Kardinal Ratzingers, der die Fundamente der Befreiungstheologie und damit auch ihrer vermeintlichen Fehlentwicklungen weit stärker im allgemeinen gesellschaftlich-kulturellen Umbruch der Nachkonzilszeit ortet als in der spezifischen lateinamerikanischen Situation.

Weitere Klärungen notwendig

Wann und in welcher Form die Glaubenskongregation zur Theologie der Befreiung offiziell Stellung beziehen wird, muß im Augenblick noch offen bleiben. Man wird in jedem Fall die weitere Entwicklung in der lateinamerikanischen Kirche beobachten müssen. Bei dem *Treffen von 28 lateinamerikanischen Bischöfen* mit dem Präfekten und dem (bisherigen) Sekretär der Glaubenskongregation, das vom 25. bis 31. März in der Nähe von Bogotá stattfand, soll Kardinal Ratzinger, der über die Hauptprobleme der gegenwärtigen Theologie referierte, die Bischöfe nachdrücklich an die Verantwortung der jeweiligen Episkopate und ihrer Glaubenskommissionen erinnert haben. Im übrigen wurde in Bogotá nicht nur über die Befreiungstheologie gesprochen, sondern auch über andere brennende Probleme der Kirche in Lateinamerika, so etwa die Entwicklung eines neuen Kirchenverständnisses, für das ein Stichwort wie „iglesia popular" steht.

Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung spielen sich ja nicht im luftleeren Raum ab: Im Hintergrund steht dabei immer die Frage nach der Haltung der Kirche angesichts der sozialen, politischen und kulturell-religiösen Wirklichkeit Lateinamerikas. Trotz oder gerade aber auch wegen ihrer Verwurzelung im lateinamerikanischen Kontext bedürfte es einer weiteren Klärung der methodischen Eigenart und der inhaltlichen Akzente der Befreiungstheologie bei der Auslegung der christlichen Botschaft. *U. R.*

Die zweite Asienreise Johannes Pauls II.

Von der „pazifischen Herausforderung" ist derzeit bei uns häufig die Rede. Gemeint ist damit das wachsende wirtschaftliche Potential asiatischer Anrainerstaaten des Stillen Ozeans, das die Blicke europäischer Politiker und Manager immer stärker auf sich zieht. Demgegenüber weiß man von der Lage der Kirche in diesem Raum recht wenig. Das hängt mit der zum Teil extremen Minderheitensituation der Christen in Asien ebenso zusammen wie mit der religiös-kulturellen, politischen und sozialen Vielgestaltigkeit dieser Region, der mit einfachen Formeln schwer beizukommen ist.

Gerade die Stationen der 21. Auslandsreise Johannes Pauls II. spiegelten diese *Vielgestaltigkeit* wider. Hatte der Papst bei seinem ersten Besuch in Asien die Philippinen und Japan auf dem Programm (vgl. HK, April 1981, 168–170), so führte ihn die

zweite Asienreise vom 2. bis 12. Mai nach Südkorea, Papua-Neuguinea, auf die Salomonen sowie nach Thailand: Vom industriellen Schwellenland mit einer zahlenmäßig starken und gesellschaftlich bedeutsamen christlichen Minderheit über zwei ozeanische Entwicklungsländer zum vom Buddhismus geprägten hinterindischen Königreich. (Zur kirchlichen Situation der vier Länder vgl. HK, April 1984, 183–187.)

Viel Lob für die jungen Kirchen

An Brisanz und Dramatik konnte sich diese erste päpstliche Auslandsreise des Jahres 1984 mit den beiden Besuchen in Mittelamerika und in Polen im vergangenen Jahr nicht messen, besonders was ihre zweite Hälfte anbelangt. So mußte sich Johannes Paul II. weder in Papua-Neuguinea (er hatte das Land schon einmal als Erzbischof von Krakau besucht) noch bei dem kurzen Abstecher auf die Salomonen mit akuten innerkirchlichen oder gesellschaftlich-politischen Spannungen auseinandersetzen.

Seine Ansprachen vor exotischer Kulisse waren denn auch voll des Lobes über das Aufblühen der Kirche in diesen Ländern, deren Missionierung erst vor etwa hundert Jahren unter äußerst schwierigen Bedingungen begann. An die Bischöfe von Papua-Neuguinea gewandt, sprach der Papst von einer „begeisterten Kirche". Ihre Kirche sei begeistert für die Neuheit des Glaubens, der Botschaft des Evangeliums und der göttlichen Gnade (Osservatore Romano, 10. 5. 84). Ausführlich ging Johannes Paul II. auch mehrmals auf die wichtigen Etappen und Gestalten der Missionsgeschichte der Region ein.

Bei seinem Treffen mit den Bischöfen in der Hauptstadt Port Moresby wies der Papst auf die „Einheit in Verschiedenheit" hin, die für die Kirche in Papua-Neuguinea mit seinen vielen verschiedenen Stämmen, Sprachen und Kulturen kennzeichnend sei. Nicht zuletzt bei der Messe im zentralen Hochland, zu der die Eingeborenen teilweise in tagelangen Fußmärschen gekommen waren, wurde diese Vielfalt sinnenfällig. In seinen Appellen und Mahnungen an Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien hielt sich Johannes Paul II. allerdings weitgehend an die *vertrauten Versatzstücke,* wenn er etwa an die Aufgaben der christlichen Familie erinnerte oder aus seinem Apostolischen Schreiben an die Ordensleute zitierte. Die Bischöfe ermutigte er in ihren Bemühungen um die Förderung geistlicher Berufe und um die Heranbildung von Laienkräften für die Katechese.

Galt die Anerkennung des Papstes in Papua-Neuguinea und auf den Salomonen vor allem den Erfolgen der Evangelisierung (der katholische Glaube habe tiefe Wurzeln geschlagen, stellte er vor dem Abflug fest), lobte er in *Thailand* die religiöse Toleranz, die für das Land charakteristisch sei und das Zusammenleben der katholischen Minderheit mit der buddhistischen Mehrheit erleichtere. So formulierte Johannes Paul II. bei seiner Begegnung mit der königlichen Familie: „In unserer gegenwärtigen Welt stellen die Geschichte der thailändischen Freiheit und der sprichwörtliche Geist der Toleranz Thailand seinen Bezugspunkt für die tiefsten Bestrebungen der Menschheit nach einem Leben in Frieden, Harmonie und Brüderlichkeit dar" (Osservatore Romano, 11. 5. 84).

In seiner Predigt während der Messe im Nationalstadion von Bangkok sprach der Papst von der *buddhistischen Tradition* Thailands, die die Bewohner für den Verzicht auf Gewalt zur Durchsetzung persönlicher Interessen sensibel mache. Bei einem Besuch beim Oberhaupt der Buddhisten des Landes, dem 87jährigen Mönch *Vasana Tara,* erklärte Johannes Paul II. die vorbehaltlose Bereitschaft der katholischen Kirche zur Zusammenarbeit mit allen Religionen im Interesse des Friedens. Einen *politischen Akzent* erhielt der auf knapp anderthalb Tage zusammengedrängte Aufenthalt in Thailand durch den Abstecher in das Flüchtlingslager Phanat Nikhom. Vor dem Diplomatischen Corps in Bangkok unterstrich der Papst dann das natürliche Recht aller Flüchtlinge nicht nur in Thailand, sondern überall auf der Welt, in ihre Heimatländer zurückzukehren, denen nationale Souveränität, Unabhängigkeit und Selbstbestimmung zuerkannt werden müsse. Die katholische Kirche werde jede Initiative in dieser Richtung unterstützen.

Schwierige Gratwanderung in Korea

So deutlich dieser Appell zum Abschluß der zweiten Asienreise des Papstes ausfiel: ihre wichtigste und gleichzeitig schwierigste Etappe war doch der viertägige Besuch Johannes Pauls II. in *Südkorea,* dessen Katholiken dieses Jahr die Zweihundertjahrfeier der Missionierung begehen.

Die Schwierigkeiten hatten allerdings kaum mit der *inneren Verfassung* der katholischen Kirche in Korea zu tun. Im Gegenteil: Johannes Paul II., der als Höhepunkt seines Besuchs in Seoul 103 Opfer der großen Christenverfolgungen des letzten Jahrhunderts heiligsprach, bestärkte die koreanischen Katholiken ausdrücklich im Stolz auf ihre *Erfolge in der Glaubensverbreitung* und beim Aufbau der Kirche. So verwies er in seiner Ansprache an die Bischofskonferenz auf die Lebenskraft der Pfarreien und der verschiedenen Bewegungen, auf die „hervorragenden Dienste im Schul- und Krankenhauswesen" und die vielen kirchlichen Bauten, die Hand in Hand gingen mit der „religiösen Begeisterung, dem Gemeinschaftssinn und dem Glaubenseifer" des koreanischen Volkes (Osservatore Romano, 4. 5. 84). Kurz und bündig stellte der Papst vor dem nationalen Pastoralrat fest: „Die Kirche in Korea ist weithin als blühend bekannt." Gleichzeitig gab er dem Pastoralrat die Frage mit auf den Weg: „Was müßt ihr tun, damit ihr nicht nur an Zahl wachst, sondern auch an christlicher Reife, an geistlicher Tiefe?" (Osservatore Romano, 7./8. 5. 84).

Damit hat Johannes Paul II. zweifellos eines der Grundprobleme der schnell wachsenden koreanischen Kirche angesprochen, das in den nächsten Jahren größere Aufmerksamkeit beanspruchen dürfte. Noch drängender stellt sich für die koreanischen Katho-

liken allerdings die Frage nach ihrer Einstellung zur politischen und wirtschaftlichen Wirklichkeit ihres Landes mit seinem autoritären Regime und seinem ungebremsten Kapitalismus.

Der Papst bemühte sich hier wie schon bei anderen Reisen um die *schwierige Gratwanderung* zwischen gebotener Zurückhaltung als offizieller Staatsgast und klaren Stellungnahmen zu sozialen und politischen Mißständen. Die Äußerungen Johannes Pauls II. in dieser Richtung (seine Ansprachen wurden von der staatlich kontrollierten Presse im übrigen nur auszugsweise wiedergegeben!) blieben indirekt-allgemein, wenn sie auch in der Tendenz unmißverständlich waren und der Papst dem Regime nirgends nach dem Munde redete. Das zeigte sich beim Wortgottesdienst für Arbeiter, Fischer und Bauern in Pusan, wo Johannes Paul II. beklagte, der Mensch werde oft als bloßes Produktionsinstrument behandelt, das möglichst wenig kosten und höchste Leistungen erbringen solle. In Kwangju, wo 1980 Demonstranten zu Hunderten vom Militär zusammengeschossen worden waren, rief er die Katholiken unter indirekter Nennung der „jüngsten tragischen Ereignisse" dazu auf, „Werkzeuge der Versöhnung und des Friedens inmitten von Uneinigkeit und Haß" zu sein.

Der Papst, der zu Beginn seines Besuchs ein einstündiges offizielles Gespräch mit dem koreanischen Staatspräsidenten *Chun Doo Hwan* führte, aber auch in der Kathedrale von Seoul mit Oppositionellen zusammentraf, forderte die Bischöfe des Landes auf, sich mit den Armen zu identifizieren und ihnen helfend beizustehen. Er unterließ es aber, sich konkreter zu Mitteln und Möglichkeiten des politischen Engagements der Kirche zu äußern. Im Kommuniqué über das Gespräch des Papstes mit Präsident Chun Doo Hwan (Osservatore Romano, 5. 5. 84) ist in Diplomatensprache zu lesen, Johannes Paul II. habe bekräftigt, daß die katholische Kirche in Korea ihre eigenständige Arbeit fortsetzen werde, „in Übereinstimmung mit ihrer religiösen Eigenart und unter Respektierung der spezifischen und unterschiedlichen Kompetenzen von Kirche und Staat".

Asien im Blickpunkt

Gesprächsthema zwischen Papst und Präsident war auch die *Teilung Koreas,* die Johannes Paul II. gleich bei seiner Ankunft in Seoul ansprach: Er bete, daß Korea wiedervereint werde, nicht durch Auseinandersetzung und Feindschaft, sondern auf dem Weg des Dialogs, durch gegenseitiges Vertrauen und brüderliche Liebe. Während seines Aufenthalts in Südkorea wandte sich der Papst allerdings nie direkt an die in völliger Anonymität lebenden wenigen Christen in Nordkorea und unterließ auch sonst Äußerungen über die Situation im Nordteil der seit dem Koreakrieg geteilten Halbinsel.

Deutlicher kam Johannes Paul II. auf das Nachbarland *China* zu sprechen: In seiner Ansprache an den nationalen Pastoralrat erinnerte er daran, daß das Christentum von China aus nach Korea gebracht worden sei, und fuhr in fast wörtlicher Anlehnung an seine Ansprache an eine Gruppe taiwanesischer Bischöfe in Rom (vgl. HK, April 1984, 159) fort: „Möge das große und weise Volk Chinas, das zuerst den Glauben empfangen hat, versuchen, als treue Chinesen diesen Glauben in voller Gemeinschaft mit der ganzen Kirche zu leben, zur Freude und zur Bereicherung aller" (Osservatore Romano, 7./8. 5. 84). Das Thema China wurde auch bei der Unterredung Johannes Pauls II. mit Präsident *Ronald Reagan* in Fairbanks (Alaska) berührt. Der Präsident hatte – sicher auch im Blick auf den bevorstehenden Wahlkampf – Wert darauf gelegt, den Papst, der in Alaska zwischenlandete, auf dem Rückflug von seiner Chinareise zu treffen.

Die zweite Asienreise gab Johannes Paul II. Gelegenheit, nicht nur ein weiteres Mal ein Signal in Richtung China zu senden, sondern sich auch an die *vietnamesischen Katholiken* zu wenden, die gegenwärtig unter starkem staatlichem Druck stehen (vgl. ds. Heft, S. 254). In seiner Botschaft an das vietnamesische Volk drückte der Papst seine Anerkennung für die Aufbauleistungen des Landes aus und verband damit den Wunsch, diese solidarischen Anstrengungen sollten dazu führen, daß jeder Mensch die Möglichkeit erhalte, sich selbst und damit auch seine religiösen Anlagen zu verwirklichen. Die Katholiken Vietnams rief er zur Einigkeit mit ihren Bischöfen auf.

In einem Kommentar der „Welt" (8. 5. 84) zur Asienreise des Papstes fand sich die Formel von der „vatikanischen strategischen Operation Fernost", deren „Haupt- und Kernstück" Korea sei und bleibe. Im Rückblick auf den Besuch Johannes Pauls II. bei den Ortskirchen in Korea, Papua-Neuguinea, auf den Salomonen und in Thailand zeigt sich, daß hier vieles mehr Wunsch als Wirklichkeit ist. Zum einen hat die Kirche in Südkorea bei aller ihrer Dynamik mit beträchtlichen *Problemen* zu kämpfen, die in absehbarer Zeit sicher nicht verschwinden werden. Zum anderen stellt sich die Situation der Kirche in Asien zu *unterschiedlich* dar, als daß man vom Sonderfall Korea aus allgemeine Schlüsse ziehen könnte. *U. R.*

Wachsender Druck auf die katholische Kirche Vietnams

Während seiner jüngsten Asienreise wandte sich Papst Johannes Paul II. auch in einer *Grußbotschaft an das vietnamesische Volk.* Er würdigte dessen Leistungen beim Wiederaufbau des Landes, insbesondere im sozialen Bereich, und betonte, die Kirche wolle hierzu nach Kräften einen eigenen Beitrag leisten. Er äußerte zugleich den Wunsch nach mehr *Religionsfreiheit* in Vietnam, damit sich die Menschen geistig frei entfalten könnten. Die Kirche selbst ermahnte er in seiner Botschaft zur inneren Einheit und

zum Festhalten am Glauben (vgl. ds. Heft, S.252).

Das „Solidaritätskomitee patriotischer Katholiken"

Der Papst spielte damit deutlich auf die verstärkten Bestrebungen der vietnamesischen Staatsführung an, die Religionsfreiheit weiter *einzuschränken* und die Kirche durch die Errichtung einer „nationalkatholischen" Organisation möglicherweise zu *spalten.* Die diesbezüglichen Versuche der Regierung nahmen in letzter Zeit konkretere Gestalt an. Hatte man bereits 1981 eine (bislang nicht sonderlich erfolgreiche) „patriotische" katholische Vereinigung ins Leben gerufen, so tagte nun im November 1983 in Hanoi der erste „Nationale Konvent vietnamesischer Katholiken, die sich für den Wiederaufbau des Landes, die Verteidigung der Heimat und die Verbreitung des Friedens engagieren". Die 299 Delegierten – 142 Priester, 11 Ordensleute und 146 Laien – wählten ein 374 Mitglieder umfassendes „Solidaritätskomitee vietnamesischer patriotischer Katholiken", dessen Leitung *Nguyen The Vinh* übernahm, der allerdings schon Mitte Dezember 79jährig verstarb.

Nguyen The Vinh gehörte zu jener kleinen Gruppe von Priestern, die sich in den späten 40er Jahren als Sympathisanten der kommunistischen Bewegung anschlossen. 1955 übernahm er den Vorsitz des neugegründeten nordvietnamesischen „Nationalen Verbindungskomitees für patriotische und friedliebende Katholiken", das der Partei stärkeren Einfluß auf die Kirche sichern sollte. Da ihm nur eine geringe Zahl von Priestern und Laien beitrat, war er nur von begrenzter Wirkung, wenngleich von ihm stets eine nicht zu unterschätzende Gefahr für die offizielle Kirche ausging. Das nun ins Leben gerufene „Solidaritätskomitee" führt offensichtlich die Arbeit der früheren Organisation fort, wobei das Ziel die *Schaffung einer Rom-unabhängigen Kirche nach chinesischem Vorbild* sein könnte. Bezeichnend war etwa, daß der Vizepräsident des Komitees, *Vuong Dinh Ai,* in der die Versammlung beschließenden Messe ostentativ den Papst im Hochgebet nicht nannte, wogegen allerdings zahlreiche anwesende Priester energisch protestierten (vgl. UCA News, 2. 5. 84).

Die kommunistische Führung gewährt der neuen Organisation *massive Propaganda-Unterstützung.* Dem Requiem für Nguyen The Vinh, der auch Abgeordneter der Nationalversammlung war, wohnten sogar der Staatspräsident und der Ministerpräsident bei (Südostasien aktuell 1/84, S. 34). Allerdings ist man sich des Widerstandes der Gläubigen bewußt, und so wurde auch Ende 1983 vorerst darauf verzichtet, das Komitee der „Patriotischen Front", der Dachorganisation aller vietnamesischen Massenvereinigungen, einzugliedern. Man wollte wohl hauptsächlich den Anschein vermeiden, daß sich die im Komitee tätigen Priester entgegen den Direktiven der römischen Kleruskongregation (vgl. HK, April 1982, 161–163) in einer offiziellen politischen Organisation engagierten.

Deutliche Reaktionen der Kirche

Öffentlichen Widerstand gegen das Solidaritätskomitee bekundeten vor allem führende Bischöfe Südvietnams, während sich etwa Kardinal *Trinh Van Can,* der Vorsitzende der vietnamesischen Bischofskonferenz, bisher einer Stellungnahme enthielt. Bereits im Vorfeld des Kongresses wiesen Erzbischof *Nguyen Van Binh* von Ho-Chi-Minh-Stadt und Erzbischof *Nguyen Kim Dien* von Hue in Erklärungen gegenüber offiziellen Stellen darauf hin, daß ein nicht der Bischofskonferenz unterstehendes Gremium eine Bedrohung der Einheit der Kirche darstelle. Sie betonten zugleich, die Kirche stehe nach wie vor zu den Entschließungen der Bischofskonferenz vom Mai 1983 und sei bereit, sich an der Entwicklung der vietnamesischen Gesellschaft zu beteiligen (UCA News, 22. 2. 84; vgl. HK, November 1983, 533).

Mittlerweile haben mehrere südvietnamesische Bischöfe auch Maßnahmen gegen jene Priester ergriffen, die sich für das Solidaritätskomitee engagieren. (Ihre Zahl beträgt etwa 20; die weitaus meisten Priester haben dagegen wohl nur unter Druck zugestimmt, daß ihre Namen in die Mitgliederliste aufgenommen wurden.) In der Diözese Hue wurde der einzige im Komitee tätige Priester vom Dienst suspendiert, und in der Diözese Ban Me Thuot erklärten inzwischen alle betroffenen Priester ihren Austritt aus dem Gremium. Im Gegenzug unterzogen die Behörden in den letzten Monaten zahlreiche Kleriker, darunter auch den im Ruhestand lebenden ehemaligen Erzbischof von Da Nang, *Pham Ngoc Chi,* wiederholten Verhören, einige wurden sogar inhaftiert. Die öffentlichen Medien starteten zudem eine Kampagne gegen den Erzbischof von Hue, wobei sie selbst vor Rufmord nicht zurückschreckten.

Die Kirche kann sich in ihrem Konflikt mit dem Staat der *Unterstützung der Mehrheit* der 3 Millionen Gläubigen (davon 2 Millionen in Südvietnam) sicher sein, wie etwa der Fall des Pfarrers *Nguyen Van Ly* aus der Diözese Hue zeigt. Dieser hatte 1981 einen Pilgerzug von 10000 Menschen zu einem der bedeutendsten vietnamesischen Wallfahrtsorte organisiert und für 1982 trotz behördlichen Verbots eine neue Pilgerfahrt geplant. Daraufhin verbannten ihn die Behörden in sein Heimatdorf, was ihn jedoch nicht daran hinderte, weiterhin öffentlich für die Freiheit der Religionsausübung einzutreten. Die Gläubigen seiner Pfarrei schützten ihn monatelang vor dem Zugriff der Polizei, und erst im Mai 1983 gelang einem massiven Aufgebot gegen den Widerstand der Bevölkerung seine Verhaftung (inzwischen wurde er zu 12 Jahren Haft verurteilt).

Zahlreiche Behinderungen

Doch befindet sich die Kirche in einer sehr *schwierigen Lage.* Die Diözesen und Pfarreien stehen weitgehend unter der Kontrolle der „Patriotischen Front", die z. B. Kontakte zum Ausland nur in sehr begrenztem Maße gestattet. Besonderem Druck sind die *Orden* ausgesetzt, deren Konvente

nicht mehr als sieben Mitglieder beherbergen dürfen. So wurden Ende Juni 1983 in Ho-Chi-Minh-Stadt 13 Ordensleute, darunter führende Jesuiten, wegen angeblichen Hochverrats zu teilweise langjährigen Freiheitsstrafen verurteilt (HK, November 1983, 533).

Am härtesten trifft die Kirche die *Behinderung der Nachwuchsförderung.* Seit 1982 gibt es nur noch sechs Priesterseminare, davon vier im Süden, die pro Jahr allenfalls einige wenige Kandidaten aufnehmen dürfen. Auch Priesterweihen sind nur mit behördlicher Genehmigung möglich – so konnten 1976–1983 in Ho-Chi-Minh-Stadt gerade fünf Priester geweiht werden (vgl. Mondo e missione, 15. 11. 83). Die staatliche Haltung illustriert deutlich ein Zirkular, das vom Volkskomitee der Provinz Dong Nai herausgegeben wurde. In dieser Region, die den höchsten Bevölkerungsanteil an Katholiken in Südvietnam aufweist, darf demnach die Erlaubnis zur Priesterweihe nur in Ausnahmefällen erteilt werden, da „240 Priester für 191 Pfarreien, 74 Vikariate und einige religiöse Einrichtungen ausreichen" (vgl. Mondo e missione a.a.O.). Priester dürfen nicht außerhalb ihrer Pfarreien aktiv werden, und „umerzogenen" Priestern ist die Wiederaufnahme ihrer Tätigkeit zu untersagen. Ordensleute, die keine Pfarrei betreuen, dürfen gleichfalls nicht privat priesterliche Aufgaben übernehmen.

Solche Beschränkungen sind für die Kirche um so spürbarer, als von den etwa 2000 Priestern noch immer viele inhaftiert sind (unter ihnen der Koadjutor von Saigon, *Nguyen Van Thuan*) oder in „Umerziehungslagern" leben (die Zahlenangaben schwanken zwischen 150 und 250). Die Lager unterscheiden sich dabei in keiner Weise von den Straflagern in anderen kommunistischen Staaten – unter meist menschenunwürdigen Bedingungen lebend, verrichten die Internierten Zwangsarbeit, stets im ungewissen darüber, ob und wann man sie jemals freiläßt (vgl. Echange France-Asie, Dossier 1/84). Angesichts dieser Umstände grenzt es fast an ein Wunder, daß sich die kirchliche Gemeinschaft dennoch eines ungebrochenen Zustroms erfreut.

Kirche als willkommener Sündenbock

Die Haltung der Regierung, die darauf zielt, die Kirche zu isolieren, innerkirchliche Aktivitäten zu kontrollieren und die Gemeinschaft mit Hilfe parteihöriger „Katholiken" gegebenenfalls zu spalten, ist von mehreren Faktoren bestimmt. Die entschieden antikommunistische Position der meisten Katholiken in der Vergangenheit, die sich nicht zuletzt Mitte der 50er Jahre in der Flucht einer Million überwiegend katholischer Vietnamesen aus Nordvietnam äußerte, wirkt wohl immer noch als *Trauma* nach. Entsprechend betrachtet man gerade die Katholiken Südvietnams weiterhin als Gefahr für das sozialistische System und macht die Kirche mitverantwortlich für den „Negativismus", den *passiven Widerstand* vieler Südvietnamesen gegen die Dominanz nordvietnamesischer Funktionäre.

Hinzu kommt, daß die derzeit praktizierte liberalere Wirtschaftspolitik vor allem in Südvietnam zu einem Anstieg der Korruption geführt hat. Derartigen desintegrierenden Tendenzen möchte man mit einer *härteren ideologischen Haltung* entgegentreten, wobei man die Kirche als willkommenen Sündenbock benutzt. Auf dieser Linie liegt auch, daß sich die kommunistische Führung mehr und mehr von ihren ehemaligen südvietnamesischen Sympathisanten trennt. Zu diesen hatten prominente Katholiken gehört, die in den 70er Jahren ursprünglich für einen „dritten Weg" zwischen dem Thieu-Regime und den Kommunisten eingetreten waren, um sich dann für die letzteren als das „kleinere Übel" zu entscheiden. Für eine Übergangszeit spielten sie für die Partei eine nützliche Vermittlerrolle, doch inzwischen werden sie eher als ideologische Gegner betrachtet.

So mußte kürzlich einer der bekanntesten Katholiken innerhalb dieser Bewegung, der Priester *Chan Tin,* seinen Sitz im Zentralkomitee der „Patriotischen Front" aufgeben (Far Eastern Economic Review, 15. 3. 84). Es deuten also alle Anzeichen darauf hin, daß der Staat einen entscheidenden Schlag gegen die Katholiken als eigenständigen gesellschaftlichen Faktor im öffentlichen Leben Vietnams führen will. *P. D.*

Die geistigen Fronten in Bewegung

Österreich nach Kreisky

Seitdem die Sozialistische Partei vor etwa einem Jahr in Österreich die absolute Mehrheit verloren hat und *Bruno Kreisky* als Bundeskanzler zurückgetreten ist, veränderte sich die Szenerie der alpenländischen Politik in rasantem Tempo und in erstaunlichem Ausmaß. Der neue Bundeskanzler *Fred Sinowatz* ist wohl wegen seiner Freundlichkeit beliebt, und nicht wenige Österreicher können sich mit ihm gerade wegen seiner „menschlichen Breite" identifizieren. Dem im Amt befindlichen Kanzler fehlt aber jene Souveränität, die *Bruno Kreisky* selbst in recht zweifelhaften Situationen gezeigt hatte, und es geht ihm die Entschlußkraft ab, die seine Partei und das ganze Land dringend brauchen würden.

Bundeskanzler Sinowatz steht als Koalitionspartner der kleinen freiheitlichen Partei Vizekanzler *Norbert Steger* zur Seite, der Parteiobmann der FPÖ. Er konnte in der ersten Zeit der rot-blauen Koalitionsregierung manche taktische Erfolge mit seinem „Wiener Schmäh" erringen, so

wie er schon beträchtliche Geschicklichkeit bewiesen hatte, als er seinen Vorgänger in der freiheitlichen Parteiführung, den Grazer Bürgermeister *Alexander Götz*, aus dieser Position hinausbugsierte. Der Anzug eines Staatsmannes paßt jedoch zu dem neuen Vizekanzler nicht so recht, und gerade in den südlichen und westlichen Bundesländern erweist sich Norbert Steger immer klarer als ausgepichter „Wähler-Schreck".

Konjunkturaufschwung mit Schönheitsfehlern

Wirtschaftlich ist auch in Österreich zum erstenmal seit Jahren ein deutlicher *Konjunkturaufschwung* zu beobachten, mit sehr verschiedenartigen Zügen je nach Branche und Region. Zu einiger Besorgnis geben jedoch die steigenden Inflationsraten Anlaß. So übertraf Österreich mit einer 5,6prozentigen Geldentwertung im Januar selbst das inflationsgewöhnte Großbritannien. Österreich, das sich auch in den schlimmsten Jahren der Rezession als „Musterknabe" in der Inflationswertung erwiesen hatte, sackte zu Beginn dieses Jahres in der Rangliste der zwanzig OECD-Mitgliedsländer plötzlich auf den drittletzten Platz ab. Der Anschluß an den mitteleuropäischen Hartwährungsblock mit der Bundesrepublik, der Schweiz und Holland ging damit zum erstenmal verloren.

Wirtschaftsexperten wiesen nach, daß sich diese für Österreich abnormen Inflationsraten in erster Linie aus hausgemachten Preissprüngen ergeben haben, vor allem aus dem sogenannten „Belastungspaket" der rot-blauen Koalitionsregierung, das zu Beginn des Jahres 1984 der österreichischen Bevölkerung schwerwiegende Steuererhöhungen auflastete. Besonders folgenschwer und nachteilig wirkte sich die Erhöhung der Mehrwertsteuer auf 20 Prozent aus. Die Anhebung der Mehrwertsteuer von 13 auf 20% bei allen Energielieferungen (Strom, Gas, etc.) hatte besonders fatale Folgen auf den Preisindex, der allein im Januar um 2,5% hinaufschnellte. Das war der ausgiebigste Preisschub, der seit 20 Jahren in Österreich verzeichnet worden ist.

Aber auch die Einführung einer *Zinsertragssteuer* auf alle Bank- und Sparguthaben führte zu bedenklichen Entwicklungen: Es kam zu einem massiven Devisenabfluß, der erst in den folgenden Monaten mit einiger Mühe gestoppt werden konnte. Die Erhöhung der sogenannten Luxussteuer auf 32%, die alle neuen Autos, Pelze und Schmuckgegenstände betrifft, dämmte hingegen den Boom bei Autokäufen, der schon seit dem Herbst 1983 zu bis dahin kaum dagewesenen Rekordziffern bei der Neuzulassung von Autos führte, nur vorübergehend ein.
Nicht weniger folgenschwer erwies sich die Entscheidung von Bundeskanzler Sinowatz, in die Geschäftsführung des verstaatlichten Eisen- und Stahlkonzerns VOEST-Alpine einzugreifen. Der Vorstand dieses Konzerns hatte sich im März entschlossen, die umfangreichen Sozialleistungen – Pensionszuschüsse, Heizmaterialdeputate, Mietzinsbeihilfen, Essensmarken, Fahrkostenvergütungen etc. – um insgesamt 600 Millionen Schilling zu kürzen. Als der Betriebsrat mit Streik drohte, intervenierte der Bundeskanzler bei der Konzernführung, die diesen Sparbeschluß zurückziehen mußte. Daraufhin beschlossen die Belegschaften anderer verstaatlichter Betriebe, ihre Zustimmung zur Kürzung von Sozialleistungen zu widerrufen: Eine beträchtliche Unruhe in den Staatsunternehmen war die zwangsläufige Folge.

Wachsendes Unbehagen

Das Schicksal der verstaatlichten Industrie in Österreich wird immer mehr zu einer Nagelprobe für die Wirksamkeit und Durchschlagsfähigkeit dieser Regierung. Von insgesamt 590.000 Arbeitnehmern in der gesamten österreichischen Industrie sind 105.000 Arbeiter und Angestellte in verstaatlichten Unternehmungen beschäftigt. Etwa ein Fünftel der österreichischen Industrieproduktion geht auf das Konto der Staatsbetriebe.

Ein großer Teil dieser Betriebe wurde während der Besatzungszeit zwischen 1945 und 1955 nationalisiert. Die beiden großen Parteien ÖVP und SPÖ wollten damals die Unternehmen, die von Besatzungsmächten, vor allem von den Sowjets, auf Grund des Potsdamer Abkommens als „deutsches Eigentum" reklamiert wurden, auf diese Weise vor fremdem Zugriff retten. In der sowjetischen Besatzungszone Österreichs gelang dies nicht: Es wurden von den russischen Truppen auch jene Betriebe beschlagnahmt, die vom österreichischen Parlament als „volkseigen" deklariert worden waren. Im Staatsvertrag des Jahres 1955 mußte sich Österreich gegenüber der Sowjetunion zu Milliardenzahlungen verpflichten, um diese Unternehmungen zurückzukaufen, die bis zum heutigen Tag im Eigentum des Staates stehen.
Durch die Wirtschaftskrise der letzten Jahre sind viele dieser Unternehmungen, vor allem in der Eisen- und Stahlbranche, in Milliardendefizite hineingerutscht, und nur immer höhere Staatszuschüsse retteten sie vor dem Bankrott, der in vielen Fällen – so etwa bei den Vereinigten Edelstahlwerken – droht.

Als besonders gefährdete Krisengebiete erwiesen sich die Standorte dieser Industrien in der Obersteiermark und im südlichen Niederösterreich. Tausende Arbeiter und Angestellte mußten dort gekündigt oder umgeschult werden. Es ist verständlich, daß gerade in diesen Regionen das *Unbehagen* über die Regierungspolitik wächst – auch bei sozialistischen Stammwählern. Die *Entschlußlosigkeit* der Regierung verunsichert aber auch in anderen Regionen die sogenannten „Kreisky-Wähler", die zur Zeit des seinerzeitigen „Sonnenkönigs" mit etwa sechs bis sieben Prozent der gesamten Wählerzahl die absolute Mehrheit Bruno Kreiskys mehr als zehn Jahre lang gesichert haben und die nun allmählich in Bewegung geraten.
Dieser Hintergrund erklärt die schweren *Niederlagen*, die die SPÖ und ihr freiheitlicher Koalitionspartner in Niederösterreich und in Salzburg bei den dortigen Landtagswahlen hinnehmen mußten. Die FPÖ in Salzburg ver-

lor sogar ihren einzigen Sitz in der Landesregierung. Die ÖVP konnte hingegen in beiden Bundesländern ihre Position stark ausbauen.

Zu einer besonderen Enttäuschung für die sozial-liberale Koalition wurde die *Arbeiterkammerwahl* in Österreich, die den Sozialisten in manchen Regionen erdrutschartige Stimmenverluste bescherte. So ging zum erstenmal in der Geschichte der Republik der Posten des Präsidenten der Tiroler Arbeiterkammer von der SPÖ auf die ÖVP über. Die Volkspartei hat damit nach Vorarlberg nun auch in einem zweiten Bundesland die Mehrheit in einer Arbeiterkammer erobert. Besonders massiv fielen die Gewinne der ÖVP in der Steiermark aus, wo die Kandidaten der Volkspartei im Wahlkörper der Arbeiter die höchsten Stimmengewinne (acht Prozent plus) erzielen konnten. Dieses Wahlergebnis zeigt deutlich, daß die Unzufriedenheit mit der eigenen Parteiführung nun schon bis in die Kernschichten der sozialistischen Wähler vorgedrungen ist.

Ungewöhnliche Initiative gegen Abtreibung

Diese Verunsicherung im Bereich der SPÖ nützte eine kleine Gruppe katholischer Jugendlicher, die sich zur „Aktionsplattform Geborene für Ungeborene" zusammenschloß, zu einem Vorstoß in die seit Jahren umstrittene Konfliktzone der *Fristenregelung*. Anders als die „Aktion Leben", die die Sozialistische Partei und ihre Führung wegen der von ihr beschlossenen Fristenregelung immer wieder heftig attackiert hatte, klammerte die neu entstandene Aktionsgruppe die strafrechtliche Dimension der Fristenregelung fürs erste aus. In einer Unterschriftenaktion zielt die Plattform „Geborene für Ungeborene" vielmehr auf eine möglichst umfassende *Bewußtseinsbildung*. In der Petition, die den Mitgliedern der beiden Häuser des österreichischen Parlaments vorgelegt werden soll, wird die österreichische Bevölkerung aufgerufen, alles zu tun, damit jedes in Österreich empfangene Kind seine Geburt erleben kann: „Schaffen Sie die Voraussetzungen, daß keine Frau in Österreich aus Not ihr Kind abtreiben muß! Setzen Sie ein deutliches Signal, daß Abtreibung keine annehmbare Art der Geburtenregelung ist!"

Junge Leute der Aktionsgruppe sprachen nicht nur Angehörige des „eigenen Lagers" mit der Bitte um Unterschrift und Unterstützung an, sondern auch Menschen anderer Überzeugung, auch liberale und sozialistische Politiker. Binnen kurzer Zeit gelangen auf diese Weise erstaunliche Erfolge: Zahlreiche Mitbürger, die durchaus nicht als Christen zu bezeichnen sind, unterzeichneten die ungewöhnliche Initiative. Am gewichtigsten ist wohl die Unterschrift des Klubobmanns der sozialistischen Parlamentsfraktion, *Sepp Wille,* dessen Zustimmung zur Aktion „Geborene für Ungeborene" Verwunderung, auch Proteste in den Reihen der eigenen Partei auslöste. In einem Interview mit dem sozialistischen Zentralorgan „Arbeiterzeitung" wurde der SPÖ-Klubobmann gefragt, warum er denn diese Initiative unterstütze. Klubobmann Wille antwortete, er glaube, diese Aktion sei anständig, und „darum hat sie meine volle Sympathie". Worüber in der neu aufgeflammten Debatte über die Fristenregelung in Österreich eigentlich gesprochen werden solle, wurde der Klubobmann weiter gefragt. Wille wörtlich: „Wir sollten uns über die Parteien hinaus gemeinsam überlegen, welche flankierenden Maßnahmen zur Senkung der Zahl der Schwangerschaftsabbrüche gesetzt werden müssen."

Damit ist ganz gewiß *keine grundlegende Stimmungsänderung* in dieser Frage herbeigeführt worden. Dazu sitzen Ressentiments vielfältiger Art zu tief. Bemerkenswert ist aber, daß eine Gruppe unbekümmerter junger Leute diesen Einbruch in festgefügte Vorstellungen erzielen konnte und daß zum ersten Mal seit vielen Jahren beim Thema Abtreibung die Fronten wieder etwas in Bewegung geraten sind.
Der Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König,* nützte diese Chance: Er lud die Klubobmänner der SPÖ, der ÖVP und der FPÖ zu einem gemeinsamen persönlichen Gespräch zu sich ein. Über den Verlauf dieser Aussprache wurde nichts bekanntgegeben. Mit Sicherheit sind jedoch Möglichkeiten flankierender Maßnahmen zur Fristenregelung erörtert worden, die von kirchlicher Seite nun schon jahrelang vergeblich gefordert wurden. Eine Rückkehr zu Strafbestimmungen im Zusammenhang mit der Abtreibung wird selbst von Bischöfen für unrealistisch gehalten. „Wir wollen die Gewissen, nicht die Paragraphen mobilisieren", hieß es in einer Stellungnahme dazu.

Emotionen freigesetzt

Die Fronten der geistigen Auseinandersetzung sind aber nicht nur in Richtung neuer und unkonventioneller Überlegungen in Fluß geraten, sie lassen auch *neue Verhärtungen* erkennen. So ist innerhalb der ÖVP, die nun zum ersten Mal berechtigte Hoffnungen auf einen Sieg bei den nächsten Nationalratswahlen im Jahr 1987 hegen darf, eine Gruppe sichtbar geworden, die sich durch auftrumpfendes Machtbewußtsein, durch überzogene und illiberal wirkende Angriffe gegen den Generalintendanten des Österreichischen Rundfunks (ORF), *Gerd Bacher,* und durch heftige Attacken gegen den Kurs der katholischen Kirche in Österreich gefällt. So erklärte der Leiter der Politischen Akademie der ÖVP, *Andreas Khol,* in einem Interview: „Die Katholiken, die mobilisierbar sind und die sich engagieren, die in den Pfarren mitarbeiten, im Laienapostolat, im täglichen Leben der Pfarre, sind identisch mit dem ÖVP-Wähler, dem ÖVP-Politiker." Der österreichische Katholikentag im vergangenen Herbst habe das klargemacht, meinte Khol, der nicht verriet, was ihn zu derartig kühnen Schlüssen verführt hat.

Der ÖVP-Funktionär, der für die ideologische Linie seiner Partei in hohem Maß mitverantwortlich ist, begnügte sich aber nicht mit diesen eher allgemeinen Ausfällen, sondern griff auch sehr persönlich den Wiener Kardinal *Franz König* an, gegen den es in manchen traditionali-

stisch denkenden Kreisen alte Ressentiments gibt. Unter der Führung des Kardinals sei es möglich geworden, so ereiferte sich der Chef der politischen Akademie der ÖVP, daß Sozialisten „wie der verlorene Sohn" behandelt würden und daß Katholiken Hand in Hand mit Kommunisten und Sozialisten marschierten: „Ein Verschulden dafür trifft sicher auch die Hierarchie, die diese Organisationen zu lang an der langen Leine geführt hat oder, um es theologisch zu sagen: das Lehramt nicht ausgeübt hat." Damit meinte Khol offenbar die Haltung einiger Funktionäre der katholischen Jugend, die eine Zeitlang auch in kommunistisch infiltrierten Gremien der österreichischen Friedensbewegung mitarbeiteten, die dies aber gewiß nicht mit Zustimmung des Kardinals unternahmen und die inzwischen von Jugendbischof *Egon Kapellari* zur Räson gerufen wurden.

In kirchlichen Kreisen wird vermerkt, daß diese Attacken, die durch ihre verbale Deftigkeit besonders befremdend wirkten, von einem Politiker stammen, der ein besonderes Nahverhältnis zum ÖVP-Parteiobmann *Alois Mock* hat. Von der Öffentlichkeit wurden diese Ausfälle nur am Rande zur Kenntnis genommen. Sie wird von anderen spektakulären Vorgängen in Atem gehalten: Umweltschützer mit dem Nobelpreisträger *Konrad Lorenz* an der Spitze blasen zur Vergatterung gegen ein neues Donaukraftwerk bei Hainburg unweit der ungarischen Grenze, ein Volksbegehren dagegen ist bereits angelaufen. *Jörg Mauthe,* ein Vertrauter des Wiener ÖVP-Obmanns *Erhard Busek,* unterstützt es ebenso wie der Sozialist *Günther Nenning,* der Vorsitzende der österreichischen Journalistengewerkschaft, der seit Jahrzehnten jeden Versuch, gegen die etablierten Mächtigen aufzumucken, unterstützt. Bundeskanzler *Sinowatz* hingegen kündigte an, das Donaukraftwerk Hainburg werde auf jeden Fall gebaut, und auch das seit Jahren fertiggestellte, aber durch Volksabstimmung stillgelegte Atomkraftwerk Zwentendorf solle endlich in Betrieb gehen. *Anton Benya,* der Vorsitzende der mächtigen österreichischen Einheitsgewerkschaft, hat dem Kanzler in dieser Frage seine volle Unterstützung zugesichert und auf dem Wiener Heldenplatz mehr als 40 000 Arbeiter aufmarschieren lassen. Die Auswirkungen der deutschen Streikbewegung auf die Produktion zahlreicher österreichischer Zulieferbetriebe sorgt für den dramatischen Hintergrund dieses Zusammenstoßes zwischen Ökologie und Ökonomie. Damit sind Emotionen freigesetzt, die alle sachlichen Erwägungen überschreien und überdecken. *Fritz Csoklich*

Die Hispanics: Eine Minderheit beunruhigt die USA

Sie werden „latinos" oder „latins", „hispanos" oder „hispanics" genannt und bilden mit fast 20 Millionen die *zweitgrößte ethnische Minderheit* der USA: in den Vereinigten Staaten lebende und arbeitende Ausländer oder inzwischen naturalisierte US-Bürger lateinamerikanischer Herkunft. Im Jahr der amerikanischen Präsidentschaftswahlen wird den „hispanics" ein ungewohnt hohes Maß politischer Beachtung zuteil. Demokraten wie Republikaner werben um ihre Stimme vor allem aus einem Grund, der im amerikanischen Wahlsystem liegt: die hispanische Bevölkerung konzentriert sich hauptsächlich in sechs Bundesstaaten, die allein mehr als die Hälfte der für einen Wahlsieg notwendigen 270 Wahlmänner stellen. Die Möglichkeit, die „hispanics" könnten im Herbst den Ausschlag geben, wird zur errechenbaren Wahrscheinlichkeit, wenn ihre sich verstärkt politisch formierenden Organisationen das angestrebte Ziel erreichen, zu den bisher 3,5 Millionen weitere anderthalb Millionen wahlberechtigter „hispanics" in die Register zu bringen.
Präsident *Reagan* und seine republikanische Partei, die unter der schwarzen Bevölkerung nur noch eine verschwindend geringe Anhängerschaft haben dürften, bemühen sich seit dem vergangenen Jahr mit gezielten propagandistischen Veranstaltungen um das Votum der „hispanics", wenn auch mit mehr Verve als Überzeugungskraft. Die aus Gründen des Wahlkalküls aus dem gesellschaftlich-sozialen und kulturellen Hintergrund ins Licht politischen Interesses gerückte hispanische Minderheit gehört wie die Mehrheit der 26 Millionen Schwarzen zu den Benachteiligten und damit zu den Kritikern der Reaganschen Sozialpolitik. Seine auf militärische Lösungen setzende Mittelamerika-Politik stößt bei den „hispanics", die in der amerikanischen Berufsarmee überproportional vertreten sind, ebenfalls auf wachsenden Widerstand. Mit Ausnahme der Kubaner haben sie bisher ganz überwiegend demokratisch gewählt, was nicht bedeutet, daß die Partei sich in besonderem Maße für die Belange dieser sozial schwachen Bevölkerungsgruppe eingesetzt hätte. Sie wurde vielmehr – von Wahlzeiten abgesehen – von den Politikern wie der amerikanischen Gesellschaft *vernachlässigt,* allenfalls mit Furcht vor einer anschwellenden Einwanderungsflut beobachtet.

Vorurteile und Fakten

Sorge um die rasch anwachsende lateinamerikanische Minderheit und ihre Lebensbedingungen in der amerikanischen Gesellschaft veranlaßte die *katholische Bischofskonferenz der USA,* Anfang dieses Jahres ein recht ausführliches Dokument über „Die hispanische Präsenz –

Herausforderung und Verpflichtung" zu veröffentlichen. Es ist – nach längerer Vorbereitung – ein *pastorales Papier* geworden, das sich mit seelsorgerischen Fragen, aber auch mit dem gesamtgesellschaftlichen Umfeld der „hispanics" befaßt. Der engagiert pro-hispanische Tenor des Dokuments erklärt sich zu einem guten Teil aus dem *Negativ-Image* der „hispanics" in der amerikanischen Bevölkerung. Die „leyenda negra" (schwarze Legende), wie sie vor allem Film und Fernsehen in den USA variantenarm und deshalb wirksam fortspinnen, schildert die „hispanics" als Diebe und Faulenzer, in zahllosen pseudohistorischen Streifen als böse, aggressive Eindringlinge, die schließlich von weißen Amerikanern besiegt werden, allenfalls als gutmütige Schwächlinge, denen ein starker, weißer Amerikaner zu seinem Recht verhilft. Der Durchschnitts-Angloamerikaner hat die „leyenda negra" in eine mehr oder weniger leise Mißachtung umgesetzt.

Dazu heißt es im Papier der amerikanischen Bischöfe: „Erinnern wir uns, daß die ‚hispanics' in unserem Land grausamen Vorurteilen ausgesetzt waren. Das ging so weit, daß ihnen in einigen Gegenden Menschen- und Bürgerrechte verweigert wurden. Auch heute noch leiden sie wie die Schwarzen, die Südostasien-Flüchtlinge und die eingeborene indianische Bevölkerung unter einer menschenunwürdigen Behandlung, die darauf schließen läßt, daß die Sünde des Rassismus in unserer Gesellschaft fortdauert ... Besonders entmutigend ist die Erfahrung, daß auch Katholiken an festgefügten Vorurteilen gegen die hispanische Minderheit festhalten" (NC News Service, 11. 1. 84).

An amerikanischen Universitäten und Forschungsinstituten wurden in den siebziger Jahren eine Reihe von Untersuchungen zur Situation der „hispanics" erstellt. Die Ergebnisse kontrastierten sowohl mit regierungsamtlichen Angaben und Einschätzungen als auch mit den diffusen, aber um so fester vertretenen Auffassungen in weiten Teilen der amerikanischen Bevölkerung. Im Brennpunkt der öffentlichen Diskussion stehen die *illegalen Einwanderer,* vor allem aus dem angrenzenden Mexiko, deren Zahl nicht auszumachen ist, deren Präsenz aber gerade in wirtschaftlichen Krisenzeiten die Angst vor einer unkontrollierbaren Einwandererflut schürt. Obwohl auch die statistischen Angaben über die legal im Land befindlichen „hispanics" (zum Beispiel infolge häufiger Rückwanderung bzw. von Arbeitsplatz- und Wohnortwechsel) nur annähernd genau sind, ergeben sich in etwa folgende Daten über die *Zusammensetzung* der hispanischen Minderheit: von den 15 Millionen legalen Einwanderern aus Lateinamerika und Spanien kamen 60 Prozent aus Mexiko, 17 Prozent sind Puertorikaner, acht Prozent Kubaner, die restlichen 15 Prozent stammen aus der Dominikanischen Republik (allein 200 000 leben in New York) und anderen Ländern Mittel- und Südamerikas.

Ihr Durchschnittsalter liegt mit 23,2 Jahren deutlich unter dem der durchschnittlichen US-Bevölkerung; 85 Prozent leben in städtischen Ballungsgebieten. Ein großer Teil der „hispanics" lebt nahe an oder unter der Armutsgrenze (unter der Armutsgrenze: 22,1 Prozent verglichen mit 15 Prozent der nationalen Bevölkerung). Das mittlere Jahreseinkommen nicht-hispanischer amerikanischer Familien liegt um 5000 Dollar höher als das der hispanischen Familien. Während die Arbeitslosenrate im Zuge der sich langsam erholenden amerikanischen Wirtschaft inzwischen unter 10 Prozent liegt, sind mehr als 12 Prozent der „hispanics" (16 Prozent der Puertorikaner) ohne Arbeit. Nicht nur in wirtschaftlichen Krisenzeiten gehören sie zu den „last hired, first fired" (den „zuletzt Angeheuerten und zuerst Gefeuerten"). Mehr als die Hälfte aller „hispanics" sind als *ungelernte Arbeitskräfte* in der Landwirtschaft oder im Dienstleistungsbereich beschäftigt. Obwohl sie Steuern und oft auch Sozialabgaben entrichten, ist ihre soziale und arbeitsrechtliche Absicherung sehr gering. Der *niedrige Bildungsstand* hindert die „hispanics" am sozialen Aufstieg. Die hispanischen Kinder besuchen weit seltener weiterführende Schulen als der amerikanische Durchschnitt; nur 40 Prozent hispanischer höherer Schüler beenden die High School.

Der geschichtliche Hintergrund

Ressentiments vieler amerikanischer Bürger gegen die „hispanics" in ihrem Land (die ihrerseits – ein Anzeichen beginnender Emanzipation – begonnen haben, die weißen Amerikaner „anglos" zu nennen) und die Furcht vor neuen illegalen Einwandererströmen bzw. einer hispanischen Bevölkerungsexplosion diesseits und jenseits der mexikanischen Grenze provozieren (und werden geschürt durch) ebenso eindrucksvolle wie haltlose Slogans. Nicht nur im unreflektierten Bewußtsein der Amerikaner, aber vor allem da, stellen die „hispanics", insbesondere die illegal eingewanderten „undocumented People", eine Belastung für die USA dar. Die Ursachen ihrer Präsenz, d. h. die *Geschichte ihrer Einwanderung,* an der die Vereinigten Staaten zeitweise so interessiert waren wie die Bundesrepublik zuzeiten an den südeuropäischen Gastarbeitern, spielen weder in der öffentlichen Diskussion noch bei der Meinungsbildung der Bevölkerung eine Rolle. Noch weniger treten offenbar die Fakten der gemeinsamen oder zumindest eng verflochtenen amerikanischen und mexikanischen Geschichte in das amerikanische Bewußtsein. Der historische Aspekt fehlt selbst in dem um eine umfassende und gerechte Beurteilung der Hispano-Problematik bemühten Dokument der amerikanischen Bischöfe. Dabei zeigt ein Blick auf die Geschichte am Beispiel Mexikos, das mit den „chicanos" die größte, überwiegend im Südwesten lebende Einwanderungsgruppe darstellt, daß die öffentlich beklagte, sogenannte „immigration crisis" auf demselben machtpolitischen und psychologisch-ideologischen Hintergrund zu sehen ist, der die traditionellen Beziehungen zwischen den beiden Ländern seit dem letzten Jahrhundert bestimmt.

Die in der amerikanischen Politik wie in der Bevölkerung existierende Abneigung, sich Maßstäbe anlegen und mit anderen Nationen vergleichen zu lassen, könnte ein

Grund dafür sein, daß in der Diskussion um die „hispanics" der an sich naheliegende historische Aspekt keine Berücksichtigung findet, daß die letzte Einwanderungsgruppe vor den „hispanics" im Süden und Südwesten der USA „Angloamerikaner" waren, die auf vormals mexikanischem bzw. spanischem Gebiet siedelten. Die Geschichte der Vorfahren der „chicanos" ist eng und auf problematische Weise mit den Vereinigten Staaten verbunden: nach dem *amerikanisch-mexikanischen Krieg* fiel 1853 etwa die Hälfte des mexikanischen Staatsgebiets an die USA. Das auch für damalige Zeiten grausame Vorgehen der amerikanischen Truppen (die von Brutalitäten gegen Menschen abgesehen u. a. zahlreiche sakrale Stätten der Mexikaner entweihten), der nachträgliche „Gadsden-Landkauf" von Süd-Arizona und das unmittelbar nach dem Landverlust entdeckte kalifornische Gold vergrößerte die Verbitterung der Mexikaner über den verlorenen Krieg.

Die *direkte amerikanische Einmischung* in die Wirren mexikanischer Politik begann bereits mit der Unabhängigkeit Mexikos von der spanischen Krone. Hundert Jahre später begannen nach dem Scheitern der Landreform des mexikanischen Präsidenten Cárdenas landlose mexikanische Bauern nach Norden auszuwandern. In den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts machten die Vereinigten Staaten ihr Interesse an industrieller und urbaner Entwicklung und ihr Desinteresse an Landreformen und landwirtschaftlicher Entwicklung Mexikos geltend. Wenige Jahre später propagierten sie die Ideen der Grünen Revolution und exportierten neue Agrartechnologien in das unterentwickelte südliche Nachbarland.

Die „braceros", landlose mexikanische Bauern, die als billige Saisonkräfte auf nordamerikanischen Feldern arbeiteten, waren bis 1964 willkommen. Mit der Abschaffung des „bracero"-Programms (unter dem Druck amerikanischer Gewerkschaften) verschärfte sich die illegale Einwanderung. Gemeinsam entwickelten die mexikanische und die amerikanische Regierung in den siebziger Jahren das *„Maquiladora"-Projekt:* entlang der Grenze auf mexikanischem Boden richteten US-Firmen Betriebe ein, in denen Mexikaner Arbeit fanden (zeitweise waren dort 200 000 Mexikaner beschäftigt). Das inzwischen zugunsten Südostasiens rückläufige Rückimportgeschäft nutzte noch beiden Seiten, wenn auch mit unterschiedlichem Gewinn.

Gewachsenes Selbstbewußtsein

Die immer nachdrücklicher vertretene Forderung der Chicano-Organisationen nach größerer politischer Beteiligung beruht sicher auf einer, wenn auch begrenzten, erfolgreichen Eingliederung in die amerikanische Gesellschaft, vor allem in das Arbeitsleben, aber auch auf dem gewachsenen Selbstbewußtsein ihres Ursprungslandes. In Städten und Regionen, in denen die „hispanics" stark vertreten sind, stellen sie gelegentlich sogar die Bürgermeister, wie in San Antonio/Texas (54 Prozent „hispanics"), wo *Henry Cisneros* bei seiner Wiederwahl im vergangenen Jahr 94 Prozent der Stimmen erhielt. Der Gouverneur von Neu-Mexico, *Toney Anaya,* ist Initiator der „Hispanischen Kraft 1984", die die wahlmüden hispanischen Wähler mobilisieren will. Anaya strebt wie andere Führer hispanischer Vereinigungen eine Zusammenarbeit mit den Schwarzen an. Sein Slogan: „Die Hände, die Baumwolle pflückten, und die Hände, die den Salat ernteten, können auch den Präsidenten wählen." *Mario Obledo,* Präsident der „Liga lateinamerikanischer Bürger", geht noch weiter: „Gemeinsam (mit den Schwarzen) können wir das politische Gesicht der USA verändern, und das werden wir auch ... Unsere (hispanische) Bevölkerung wird im Jahre 2000 die 50-Millionen-Grenze erreicht haben ..." (U.S. News & World Report, 22. 8. 83).
Als bedrohliches Massenphänomen gelten die „hispanics" heute schon vielen Amerikanern. Obwohl *die Zahl illegaler Einwanderer* nach übereinstimmenden Schätzungen seriöser Wissenschaftler und Institute mit insgesamt höchstens vier bis fünf Millionen angegeben wird – die katholischen Bischöfe zitieren mit nur 1,9 Millionen eine Schätzung von 1978 –, liegen die von den Medien verbreiteten Zahlen meist weit höher. Der für illegale Zuwanderung zuständige „Immigration and Naturalization Service (INS)" manipuliert die jährlichen Angaben über die Zahl der „illegals" nach oben, indem er jeden registrierten Versuch, die amerikanische Grenze von Süden her zu überschreiten, als eine Person zählt, obwohl bekannt ist, daß illegale Grenzgänger ‚es immer wieder versuchen'. Die Zahl der an der Grenze aufgegriffenen, vorübergehend inhaftierten und zurückgeschickten „hispanics" wird vom INS mit einem wechselnden Faktor multipliziert und die sich ergebende Zahl als illegale Einwandererquote ausgegeben. Im Haushaltsjahr 1983 (Oktober 82 bis Oktober 83) sind danach 1 005 375 Personen an der Südgrenze festgenommen worden, dies seien 40 Prozent mehr als im vorhergehenden Jahr. Nach Schätzung von INS-Experten faßten die Grenzpatrouillen weniger als die Hälfte der illegal Einwandernden. Dies würde bedeuten, daß 1983 allein mindestens zwei Millionen „hispanics" die Grenze zu den USA schwarz passiert hätten.
Völlig unhaltbare Angaben, die sogar von INS-Mitarbeitern als willkürlich bezeichnet wurden, machte der langjährige Leiter des INS, General *Leonard Chapman.* Die angeblich sprunghaft ansteigende Zahl von Illegalen sollte offenbar eine Erhöhung der staatlichen Zuschüsse für das INS nach sich ziehen. Entgegen regierungsamtlichen Feststellungen und soziologischen Erhebungen ist unter der amerikanischen Bevölkerung die Meinung verbreitet, die illegalen „hispancis" belasteten den Steuerzahler erheblich, da sie selbst weder Steuer zahlten noch soziale Vorsorge träfen (vgl. *Paul R. Ehrlich,* The Golden Door, New York 1979, S. 190 ff.).

Zwischen Tradition und Assimilation

Die amerikanischen Bischöfe unterscheiden in ihrem Papier nicht zwischen legalen und illegalen lateinamerikani-

schen Einwanderern. Über eine knappe Beschreibung ihrer sozialen Lage hinaus stellen sie die (gefährdeten) *kulturellen und religiösen Werte* der hispanischen Minderheit in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Die „hispanics" sollten von Kirche und Gesellschaft nicht als Problem, sondern als Chance gewertet werden; für die Kirche der USA seien sie „ein Segen". „Hinter den trockenen, oftmals entmutigenden Daten stehen Menschen. Aus ihren Gesichtern trifft uns ein unverwandt ruhiger Blick, tiefe Hoffnung und vibrierende Freude; in vielen erkennen wir ein wahrhaft prophetisches Verständnis der Armut", schreiben die Bischöfe. Zu den typisch hispanischen Eigenschaften, „die eine zentrale Bedeutung für das Leben der Kirche und der Gesellschaft haben", zählen die Bischöfe die Achtung vor der Würde des einzelnen Menschen, eine „geradezu ehrfurchtsvolle" Liebe zur Familie, „in der sie ihre Wurzeln, ihre Identität und ihre Kraft finden"; einen „großartigen Gemeinschaftssinn" und die Fähigkeit, das Leben als ‚Fest' zu feiern; die hohe Wertschätzung des Lebens als Gottesgeschenk und ein „Verständnis von Zeit, das es erlaubt, dieses Geschenk auszukosten"; eine „echte und gehaltvolle Liebe zur Muttergottes".

Bei aller Sympathie für die hispanische Minderheit, die aus dem Text der Bischöfe spricht, enthält er nüchterne und realistische Einschätzungen und pastorale Ansätze, die auf das lateinamerikanische Konzept einer Gesamtpastoral („pastoral de conjunto") zurückgehen. Großen Wert legen die amerikanischen Bischöfe auf die Berücksichtigung und Bewahrung *religiöser und kultureller Traditionen;* sie kritisieren den amerikanischen „Assimilierungsdruck" und bedauern die bereits teilweise erfolgte Anpassung an den amerikanischen Lebensstil. Es stehe zu befürchten, daß sich diese Assimilierung negativ auf das religiöse Leben auswirke, wenn etwa die Einheit oder doch Nähe von Frömmigkeit und Alltagsleben, wie sie in Lateinamerika traditionell praktiziert werde, verlorengehe. Klage führen die Bischöfe über den aggressiven Proselytismus fundamentalistischer Sekten unter der hispanischen Bevölkerung.
Aus einer vorbereitenden Umfrage unter den amerikanischen Bischöfen für die Erklärung über die „hispanics" geht klar hervor, daß die hispanischen Katholiken *keine Getto-Kirche* wollen, sondern einen Ort in der amerikanischen Kirche anstreben, der ihnen die Teilnahme am Leben der Ortskirche gewährt und ihnen das religiös-kulturelle Überleben ermöglicht. Obwohl in vielen amerikanischen Diözesen, in denen Gruppen hispanischer Einwanderer leben, personelle und institutionelle Strukturen für die hispanische Seelsorge geschaffen wurden, hapert es nach Aussagen der Bischöfe in vielen Gemeinden der amerikanischen Mittelklasse-Kirche an dem, was die „hispanics" an die erste Stelle ihrer Wünsche an die Kirche setzen, „sich dort heimisch oder zumindest willkommen" zu fühlen.

Der *Mangel an Priestern* und Priesternachwuchs unter den hispanischen Katholiken ist groß. Als einzige Einwanderergruppe kamen sie ohne eigenen Klerus in die Vereinigten Staaten. Die meisten „hispanics" brachten das Bild einer volksfernen, der Oberschicht verpflichteten Amtskirche aus Lateinamerika mit. Nur die jüngste Einwanderergeneration hat etwas vom Aufbruch der lateinamerikanischen Kirche nach der Konferenz von Medellín 1968 miterlebt. Sie zeigen eine große Bereitschaft, die Katechese-Programme mitzutragen, und bilden Basisgemeinschaften nach dem Vorbild der „comunidades eclesiales de base" in Lateinamerika. 17 hispanische Bischöfe, 1500 Priester sowie etwa 3000 spanisch sprechende Priester zählt die katholische Kirche der USA. Im akademischen Jahr 1979/80 betrug die Zahl der hispanischen Seminaristen in amerikanischen Priesterseminaren 190.

Eine 1983 abgeschlossene Studie der Erzdiözese New York, in der 850 000 „hispanics", das sind 35 Prozent der Katholiken des Erzbistums, leben, enthält aufschlußreiche *Daten über die religiöse Praxis* der vorwiegend aus Puerto Rico und der Dominikanischen Republik stammenden New Yorker hispanischen Bevölkerung. Wie fast überall in Lateinamerika ist der regelmäßige Gottesdienstbesuch (bei 30 Prozent) kein Kriterium für das kirchliche und religiöse Empfinden oder Engagement. Etwa 40 bis 50 Prozent der hispanischen Katholiken der ersten Generation behalten die Frömmigkeitsformen der traditionellen Volksreligiosität bei, sprechen ein Tischgebet, beten den Rosenkranz etc. In der *zweiten Einwanderergeneration* liegen die Zahlen deutlich niedriger. 60 Prozent der befragten hispanischen Katholiken aus der Erzdiözese New York konnten keines der sieben Sakramente nennen, genauso viele hatten noch nie etwas vom Zweiten Vatikanischen Konzil gehört.

Die New Yorker Studie belegt die Befürchtung der amerikanischen Bischöfe, daß sich die Assimilierung deutlich negativ auf die religiöse Überzeugung und Praxis der hispanischen Minderheit auswirkt. Diesem Trend Rechnung tragend, unterstreicht ein Hintergrundbericht des New Yorker diözesanen Pastoralinstituts über „Wandel oder Bewahrung der hispanischen Kultur" die Bedeutung der ‚hispanischen Identität' als Kräftereservoir für die Anforderungen des „American Life". Die mühsam errungene und nach wie vor umkämpfte *zweisprachige Erziehung* der hispanischen Kinder wird von der Kirche als wichtiger Schritt in diese Richtung gewertet. Ob der Assimilierung damit Einhalt geboten werden kann, muß bezweifelt werden.

Wie geht es weiter?

Was die 17 hispanischen Bischöfe in einer leidenschaftlich hoffnungsvollen Botschaft zum 450. Jahrestag der Erscheinung der Mutter Gottes von Guadalupe emphatisch die „Geburt eines neuen (hispanischen) Volkes" (Ecclesia, 15. 1. 83) nach langen Jahren der Geringschätzung und der Mißachtung nennen, ist für alle Betroffenen mit schwierigen und schmerzlichen Entwicklungen verbunden. Daß die Bischöfe in ihrem Dokument die *politische*

Behandlung der Einwandererproblematik nur stichwortartig erwähnen, zeigt, wie heikel das Thema ist. Die emotionale Diskussion über eine bedrohliche Einwanderungsschwemme trifft allenfalls ein mögliches Zukunftsproblem. Richtig ist, daß die Wirtschafts- und Sozialpolitik der meisten lateinamerikanischen Staaten noch lange nicht in der Lage sein wird, Vollbeschäftigung zu gewährleisten, sofern dies überhaupt Priorität hat. Ob in der Zukunft also Massenwanderbewegungen nach Norden, wie sie in geradezu apokalyptischen Bildern und in propagandistischer Absicht gezeichnet werden, entstehen, die Vereinigten Staaten von Lateinamerikanern, die dort überleben wollen, quasi überrollt werden?
Sicher werden die USA ihre Methode, illegale Grenzgänger aufzugreifen und zurückzuschicken, fortsetzen und verschärft anwenden. Zudem ist eine *Sättigung des amerikanischen Arbeitsmarktes* erreicht, was die Einwanderung in die USA nicht attraktiver macht. Im eigenen Interesse und dem der unterentwickelten lateinamerikanischen Länder böte sich eine Zusammenarbeit mit dem Ziel arbeitskräfteintensiver Wirtschaftsprogramme in den Ländern an, die andernfalls die Auswanderung ihrer arbeitssuchenden Bevölkerung nicht verhindern können. Dazu ist die Einsicht lateinamerikanischer Politiker erforderlich, daß Entwicklung und Fortschritt nicht gleichzusetzen sind mit der Steigerung des Pro-Kopf-Einkommens, aber auch die Bereitschaft der USA zu Ansätzen partnerschaftlichen politischen Denkens und Handelns. Manches mittelamerikanische Land ist ein beredtes Beispiel dafür, wie sich über lange Zeit Entwicklung und Fortschritt allenfalls als Nebenprodukt amerikanischer Profitpolitik einstellten. Daß diese Zeiten vorüber sind, hat Mexiko als erstes lateinamerikanisches Land in den vergangenen Jahren zu demonstrieren versucht. Seine politisch wache Chicano-Minderheit in den USA wird dazu die Wahlen im Herbst nutzen. *Gabriele Burchardt*

Organe des Staates zur Kontrolle der Kirchen

Die Religionsaufsichtsbehörden in kommunistischen Staaten

Über die Arbeit der Kirchensekretariate in kommunistischen Ländern ist in den Demokratien des Westens wenig bekannt. Ein vergleichender Überblick zeigt, daß es trotz der einheitlichen Stoßrichtung gegen die Religionsgemeinschaften beträchtliche Unterschiede rechtlicher Art gibt. Wir haben Otto Luchterhandt vom Institut für Ostrecht an der Universität Köln gebeten, dies für unsere Leser einmal aufzuschlüsseln.

In jedem Staat, gleich welchen Systems, der Religionen nicht überhaupt verboten hat (wie bislang nur Albanien), besteht die Notwendigkeit, die unvermeidlich entstehenden Verbindungen zu den Religionsgemeinschaften und die beide Seiten betreffenden Probleme zu regeln. Es liegt auf der Hand, daß solche Regelungen erhebliche Unterschiede aufweisen müssen, je nach dem, ob es sich um einen Verfassungsstaat handelt, der sich zum Prinzip der weltanschaulichen „Neutralität" *(Schlaich)* oder der „Nichtidentifikation" *(Herbert Krüger)* bekennt und die Religionsgemeinschaften den allgemeinen, für alle gleichen Gesetzen unterwirft, oder ob es sich um einen totalitären Weltanschauungsstaat kommunistischer Ausrichtung handelt, dessen herrschende Ideologie und politische Ordnung allen Religionen mit Mißtrauen oder gar Haß begegnet. Auch kann nicht zweifelhaft sein, daß die politischen Systemunterschiede besonders in den institutionellen Formen der Beziehungen zwischen Staat und Kirche zum Ausdruck kommen. Während der freiheitliche Rechtsstaat besonderer Aufsichtsbehörden über die Religionsgemeinschaften nicht bedarf, kommt ihnen im totalitären Weltanschauungsstaat in der Regel eine *erhebliche Bedeutung* zu. Das zeigt ein Überblick über die Staatskirchenbehörden im sowjetischen Hegemonialbereich.
Angesichts der neueren kirchenpolitischen Entwicklungen vor allem in der ČSSR, Polen und der DDR ist inzwischen auch einer breiteren Öffentlichkeit bewußt geworden, wie unterschiedlich die Lage der Religionsgemeinschaften in den sozialistischen Staaten sein kann und ist. Die Vermutung liegt nahe, daß sich diese Verschiedenheit besonders in den institutionellen Beziehungen zwischen Staat und Kirche widerspiegelt, und dies ist in der Tat der Fall, wenn sich das auch weniger an den Rechtsnormen ablesen läßt als an der Wirklichkeit.

Zwei Ansätze kommunistischer Religionspolitik

Man kann die Unterschiede nur verstehen, wenn man sich der maßgeblichen Faktoren erinnert, welche das Verhältnis von Staat und Kirche in den sozialistischen Staaten bestimmen. Sie lassen sich zwei verschiedenen Ansätzen der staatlichen Religionspolitik zuordnen, die in der Praxis allerdings aufs engste miteinander verbunden sind.
Der *erste Ansatz* ist totalitär-ideologischer Natur. Seine Wurzel bildet die in allen sozialistischen Staaten zum Tragen kommende prinzipielle *Religionsfeindlichkeit* der kommunistischen Ideologie. Diese versteht sich als Wissenschaft („wissenschaftlicher Kommunismus") und hält jede Art von Religion für eine verzerrte Widerspiegelung der Wirklichkeit, welche den Menschen letztlich hindere, sein Heil ganz im Diesseits zu suchen, nämlich die wahrhaft humane Gesellschaftsordnung anzustreben. In dem

kommunistischen Entwurf einer Zukunftsgesellschaft kommt die Religion nicht mehr vor. Sie hat im historischen Horizont keine Daseinsberechtigung. Sie besitzt nur die *relative, eingeschränkte Legitimität* einer Übergangserscheinung, einer zwar „noch" vorhandenen, aber zum „Absterben" verurteilten sozialen Kraft. Hieraus folgt, daß die Partei- und Staatsführung die Dimension des Religiösen aus der politischen Gestaltung des Gemeinwesens grundsätzlich ausblendet und ihre spezielle Politik gegenüber den Religionsgemeinschaften, abgestimmt auf die negative Prognose ihrer historischen Existenz, im Ansatz darauf ausrichtet, den gesellschaftlichen Handlungsspielraum der Religionsgemeinschaften möglichst einzuengen, mit einem Wort: die *Repressivität* der Religionspolitik. Zu deren wesentlichen Aspekten zählen die *Instrumentalisierung des Rechts,* also der Religionsgesetzgebung, sowie der administrativen Mittel des Staates für die Einengung und Unterdrückung der Religionsgemeinschaften und Gläubigen, und hier spielen die Staatskirchenbehörden eine Schlüsselrolle.

Der *zweite Ansatz* ist pragmatischer Natur. Er resultiert aus der mal stärker, mal schwächer ausgeprägten Einsicht, daß die tief in der Geschichte des jeweiligen Landes wurzelnden konfessionellen, nationalen, sozialen und geistig-kulturellen Faktoren des religiösen Lebens angemessene Berücksichtigung finden müssen. In dieser Hinsicht bieten gerade die sozialistischen Staaten ein äußerst verschiedenartiges Bild. Kaum zu überschätzen ist dabei die *Bedeutung der konfessionellen Struktur,* die aufs engste mit dem nationalen Element verbunden ist und auch heute noch vielfach in volkskirchlichen Verhältnissen Gestalt annimmt: In der Russischen Föderation (RSFSR), der Ukraine, in Weißrußland, Georgien, Rumänien, Bulgarien, Mazedonien und Serbien die Orthodoxe Kirche; in Polen, Litauen, in der ČSSR, Kroatien und Slowenien die Katholische Kirche; in der DDR und Estland die Evangelische Kirche. Lediglich in Ungarn (von Lettland abgesehen) findet sich eine stärkere konfessionelle Aufsplitterung. Zwar dominiert die Katholische Kirche, aber Reformierte und Lutheraner bilden beachtliche Minderheiten.

Der ideologische und der pragmatische Ansatz kommen von Land zu Land, ja auch in diesen Ländern selbst mit unterschiedlichem Gewicht zur Wirkung. Stellung und Arbeitsweise der Staatskirchenbehörden bleiben davon nicht unberührt; das belegt der folgende Überblick.

Stellung in der Regierung

In beinahe allen Staaten des sowjetischen Hegemonialbereichs bilden die Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften auf der Ebene der Regierung einen selbständigen Geschäftsbereich, der von einer Sonderbehörde mit von Land zu Land verschiedener Bezeichnung wahrgenommen wird: „Rat für die Angelegenheiten der Religionen" (UdSSR); „Amt für die Angelegenheiten der Bekenntnisse" (Polen); „Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen", häufig vereinfacht auch „Staatssekretariat für Kirchenfragen" genannt (DDR); „Staatliches Amt für kirchliche Angelegenheiten" (ČSSR); „Staatliches Kirchenamt" (Ungarn); „Kultusdepartement" (Rumänien).
Eine Ausnahme macht nur *Bulgarien.* Dort liegt die Staatsaufsicht über die Religionsgemeinschaften bei einer Abteilung des *Außenministeriums,* eine Regelung, die immer wieder Verwunderung bei Beobachtern auslöst. Sie ist historisch begründet, reicht weit in die Vorkriegszeit zurück und beruht auf der Berührung der empfindlichsten außenpolitischen Interessen des Landes durch die Bulgarische Orthodoxe Kirche. Zusammengewirkt haben dabei die prekären Beziehungen zum Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel aufgrund der einseitigen Loslösung der bulgarischen Kirche (1870), der starke Einfluß Rußlands und die enge Verbundenheit mit der Russisch-Orthodoxen Kirche, sowie die sich aus der Jurisdiktion bzw. dem Jurisdiktionsanspruch über die orthodoxen Gemeinden in Mazedonien ergebenden Spannungen zu Jugoslawien und Griechenland.

Die Staatskirchenbehörden sind jeweils unmittelbar dem Ministerrat, also der Regierung, zugeordnet, stehen jedoch, einer Hauptverwaltung vergleichbar, rangmäßig *unterhalb der Ministerien.* Lediglich und bezeichnenderweise in Polen hat der „Direktor" des Amtes Kabinettsrang. Die Ranganhebung wurde 1974 *Kazimierz Kakol* zuteil, nachdem seinem Vorgänger aus Gründen einer angemessenen Repräsentation in Rom anläßlich der Seligsprechung von Pater Kolbe die Würde eines Stellvertretenden Ministers verliehen worden war.
In allen Ländern verfügen die Staatskirchenbehörden, wenn überhaupt, dann nur über einen schwachen Verwaltungsunterbau. In der UdSSR, der ČSSR und in Ungarn besitzt die zentrale Leitung regionale „Bevollmächtigte" bzw. „Sekretäre", die im Zusammenwirken mit den örtlichen Staatsorganen bestellt werden, ihr aber fachlich voll unterstellt sind. In Polen, Rumänien und Bulgarien verfügt sie statt dessen über ein fachgebundenes Weisungsrecht gegenüber allen in religiösen Angelegenheiten tätig werdenden Staatsorganen. In der DDR hat die Dienststelle des Staatssekretärs lediglich das Recht, sich mit den religionsrechtlich zuständigen Behörden konsultativ ins Benehmen zu setzen. Dieser schwachen Stellung entspricht die geringe Mitarbeiterzahl (ca. 15). Mit ca. 35 ist sie auch in Polen relativ klein. In Bulgarien dürfte sie darunter liegen. Angaben und Schätzungen zu den anderen Ländern fehlen.

In diesem Zusammenhang ist anzumerken, daß die Staatskirchenbehörden in den Publikationen der sozialistischen Länder kaum behandelt, ja häufig nicht einmal erwähnt werden. Ihre Statuten sind nur teilweise veröffentlicht (Polen; ČSSR; Ungarn; Rumänien). Über die praktische Tätigkeit hüllt man sich allenthalben in Schweigen. Dahinter steht nicht allein die allgemeine Absicht, den Religionsgemeinschaften im Sozialismus möglichst wenig Publizität zu geben, sondern auch, und das wohl in erster Linie, die in den meisten Ländern höchst anfechtbare Tä-

tigkeit der Staatskirchenbehörden kritischen Blicken zu entziehen und insbesondere kein gegen sie eventuell verwertbares Material zu liefern.

Die rechtlichen und politischen Zuständigkeiten

Die *Kompetenzen* der Staatskirchenbehörden ähneln sich weitgehend in den Aufgaben, die sie gegenüber der Regierung zu erfüllen haben; zum Teil erhebliche Unterschiede bestehen hingegen bezüglich ihrer Eingriffs- und Entscheidungsbefugnisse gegenüber den Religionsgemeinschaften.

Ganz allgemein betrachtet, stellen die Staatskirchenbehörden die *institutionelle Verbindung* zwischen den obersten Partei- und Staatsorganen und den Religionsgemeinschaften her. Ein besonderes, ja gesteigertes Bedürfnis besteht dafür gerade in den sozialistischen Staaten, da die Religionsgemeinschaften hier die einzigen gesetzlich zugelassenen Organisationen sind, die sich in das geschlossene kommunistische System nicht völlig integrieren lassen und daher letztlich „Fremdkörper" in ihm bleiben. Daher messen Partei und Staat ihnen besondere politische Bedeutung zu und sind bestrebt, die Vorgänge auf diesem Gebiet einer dichten Kontrolle zu unterwerfen. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Staatskirchenbehörde dabei besonders eng mit dem Innenministerium und dem Staatssicherheitsdienst zusammenarbeitet. Diese sachliche Nähe spiegelt sich in der Zuständigkeitsverteilung der obersten Parteiführung wider, wo, wie z. B. im Falle des SED-Politbüromitglieds *Paul Verner*, die Zuständigkeit für die innere Sicherheit auch die Kirchenfragen umfaßt.

Innerhalb der Regierung und im Kontakt mit anderen staatlichen Institutionen haben die Staatskirchenbehörden – weitgehend übereinstimmend – die Kompetenz,

- Entwürfe einschlägiger Rechtsakte für die Gesetzgebungsorgane auszuarbeiten;
- auf die Ausübung der über zahlreiche Staatsorgane verstreuten religionsrechtlichen Kompetenzen (Finanzwesen, Bauwesen, Kultur, Bildung usw.) koordinierend einzuwirken;
- Rechtsgutachten, Erläuterungen und Stellungnahmen in religiösen Angelegenheiten an Behörden, Gerichte und gesellschaftliche Organisationen zu geben;
- die Tätigkeit der Religionsgemeinschaften in rechtlicher und zum Teil auch in sonstiger Hinsicht zu kontrollieren;
- wichtige religiöse Daten statistisch zu erfassen.

Bezeichnende Unterschiede zwischen den Staatskirchenbehörden des sowjetischen Hegemonialbereichs bestehen nicht in diesem Katalog, sondern in dem *Ausmaß* ihrer jeweiligen Ermächtigung, an den Tätigkeiten der Religionsgemeinschaften entscheidend mitzuwirken und durch das Instrument solcher Mitentscheidungskompetenzen operativ und mehr oder weniger weitreichend das kirchliche Leben zu beeinflussen. Nach dem gesetzlich fixierten und tatsächlich erreichten Grad der staatlichen Durchdringung und Beherrschung der Religionsgemeinschaften ergibt sich zwischen den Ländern folgende Abstufung:

UdSSR und ČSSR

Die drückendste, am nachhaltigsten von ideologischer Religionsfeindlichkeit und totalitärer Dynamik bestimmte Religionspolitik betreiben die UdSSR und ČSSR. Die Staatskirchenbehörden spielen dabei die Hauptrolle. Der Rat für die Angelegenheiten der Religionen beim Ministerrat der UdSSR und seine örtlichen Bevollmächtigten haben in allen wichtigen Fragen der kirchlichen Organisation, des Personalwesens, der Finanzen, Wirtschaftstätigkeit, Lehranstalten und des Publikationswesens sowie der internationalen Beziehungen das letzte und nicht selten auch das erste Wort. In der ČSSR ist dies sogar noch ausgeprägter, da hier die Geistlichen direkt vom Staat besoldet werden und das „Staatliche Amt für kirchliche Angelegenheiten" bzw. die Kirchensekretäre von Gesetzes wegen auch in den rein religiösen Fragen zur Mitentscheidung befugt sind. In der UdSSR geht das Gesetz zwar nicht so weit, aber faktisch nimmt der „Rat" unter Mißbrauch seiner realen Machtstellung und insbesondere unter Ausnutzung von Angst, Opportunismus und Erpreßbarkeit vieler Geistlicher und Laien auch darauf gezielt destruktiven Einfluß (vgl. HK, Mai 1982, 232–237).

Da in beiden Ländern alle über die alltäglichen Geschäfte der Religionsgemeinschaften hinausgehenden Tätigkeiten der staalichen Zustimmung bedürfen und die Kirchenbehörden insofern an keinerlei gesetzlich festgelegten Kriterien gebunden sind, also nach freiem Ermessen bzw. politischer Zweckmäßigkeit entscheiden, kann man von einer *gesetzlich verschleierten Rechtlosigkeit der Religionsgemeinschaften* sprechen. In der Praxis findet diese Tatsache allenthalben ihre Bestätigung. Wie sehr die Geistlichen und Laien dem zynischen Zugriff des Staates ausgeliefert sind, kommt dabei nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß die Ratsbevollmächtigten und Kirchensekretäre ihre Weisungen bevorzugt mündlich, jedenfalls aber ohne Aushändigung der erlassenen Verfügungen erteilen und sich so jeglicher Kontrolle entziehen.

Rumänien und Bulgarien

Hinsichtlich ihrer Machtvollkommenheit unterscheiden sich die Staatskirchenbehörden Rumäniens und Bulgariens nicht wesentlich von denen der UdSSR und der ČSSR. Der 18 Punkte umfassende Kompetenzkatalog des Kultusdepartements (Südosteuropa-Handbuch Bd. II. Rumänien, hrsg. von *K.-D. Grothusen*, Göttingen 1977, S. 471/472) läßt keinen Zweifel, daß die Religionsgemeinschaften nach dem Gesetz ohne staatliche Beteiligung keine wichtige Entscheidung treffen können, und der Praxis nach zu urteilen, scheinen sich die Funktionäre des Departements auch in den rein religiösen Fragen der Gottesdienstordnung und des Sakramentsvollzuges für zuständig zu halten. Ebenso weitreichende Mitentscheidungskompetenzen wie der sowjetische Rat für die Ange-

legenheiten der Religionen besitzt auch die Kultusabteilung des bulgarischen Außenministeriums aufgrund des Gesetzes über die Glaubensbekenntnisse vom 26. Februar 1949.

Wenn Rumänien und Bulgarien dennoch nicht auf die Stufe der UdSSR und ČSSR gestellt werden, dann deswegen, weil in beiden Ländern die Orthodoxe Kirche die *Volkskirche der staatstragenden Nation* ist und auch von dem kommunistischen Regime im Zeichen eines virulenten Nationalismus als Teil des nationalen, kulturellen und geschichtlichen Selbstverständnisses anerkannt wird. Nicht laizistische Ausschaltung der Religionsgemeinschaften, sondern – volkskirchlich begrenzt – nationalistische Gleichschaltung bestimmt hier primär das religionspolitische Programm der Partei. Man darf dabei jedoch nicht übersehen, daß in Rumänien das Kultusdepartement gegenüber den kleinen Religionsgemeinschaften seine weitreichenden administrativen Kompetenzen immer wieder in kirchenzerstörender Weise einsetzt und sich *insofern* auch tatsächlich von der UdSSR und der ČSSR nicht unterscheidet.

Ungarn und Polen

Es mag verwundern, daß hier Polen und Ungarn in einem Atemzuge genannt werden. Wenn das geschieht, dann deswegen, weil sich der Kompetenzumfang der Staatskirchenbehörden gegenüber den Religionsgemeinschaften, *rechtlich gesehen,* nicht wesentlich voneinander unterscheidet und insgesamt deutlich geringer ist als bei den zuvor behandelten Ländern. Die *tatsächliche* Machtstellung der Staatskirchenbehörden weicht allerdings erheblich voneinander ab. Denn anders als in Polen haben in *Ungarn* die ungleich geringere konfessionelle Homogenität des Landes, die innere Zerrissenheit der katholischen Kirche, ihre, historisch gesehen, weitaus stärkere Abhängigkeit vom Staat und ihr dementsprechend weniger ausgebildetes kirchliches Selbstbewußtsein dem „Staatlichen Kirchenamt" und seinen Komitatssekretären ermöglicht, ihre *Mitentscheidungskompetenzen* insbesondere bei der Besetzung kirchlicher Stellen, in der Vermögensverwaltung, im Unterrichts- und Publikationswesen uneingeschränkt wahrzunehmen und in einer den kirchlichen Interessen abträglichen Weise auszuüben.

Zwar gelang es dem Vatikan, sich durch das (Teil-)Abkommen mit dem ungarischen Staat vom 15. 9. 1964 wesentlichen Einfluß auf die Ernennung der Bischöfe zu sichern. Im übrigen aber, und das gilt namentlich für die Besetzung der Schlüsselpositionen des kirchlichen Verwaltungsapparates, kann der Staat seine Macht weitgehend ungehemmt ausspielen. Dabei bedienen sich die Kirchensekretäre mit Vorliebe des Mittels, die Erteilung gesetzlich vorgeschriebener Genehmigungen, etwa bei der Ausübung des Religionsunterrichts, bei Bauvorhaben usw., von kirchlichem Wohlverhalten und Zugeständnissen in Angelegenheiten abhängig zu machen, bei denen der Staat eigentlich kein Mitspracherecht besitzt.

Diese *faktische Machterweiterung auf rein administrativem Weg* ist die Folge eines Umstandes, der für die Stellung der Religionsaufsichtsbehörden im gesamten sowjetischen Hegemonialbereich von grundlegender Bedeutung ist, nämlich die *Konzentration der religionsrechtlichen Zuständigkeiten* innerhalb einer staatlichen Zentralbehörde. Sie führt zu einer Machtzusammenballung, von der eine ständige latente Bedrohung und Gefährdung der kirchlichen Belange ausgeht, weil die Partei- und Staatsführung auf solche Weise ihre im Ansatz feindliche Religionspolitik einheitlich und wohlabgestimmt in allen Bereichen des kirchlichen Lebens zur Geltung zu bringen vermag. Hier zeigt sich zugleich das Gegenbild zu einer rechtsstaatlichen Lösung des Verhältnisses von Staatsverwaltung und Religionsgemeinschaften. Denn in ihr sind die staatskirchenrechtlichen Kompetenzen über die verschiedenen Fachbehörden (Allgemeine Verwaltung; Bauwesen; Finanzen; Unterrichtswesen usw.) verstreut und werden von ihnen nicht nach einem zentral vorgegebenen, je nach der Opportunität wechselnden (kirchen-)politischen Ermessen, sondern nach gesetzlich genau bestimmten Tatbeständen ausgeübt, deren behördliche Auslegung und Handhabung von Verwaltungsgerichten überprüft und notfalls korrigiert werden kann.

In *Polen* stehen die religionsrechtlichen Kompetenzen des Staates zu einem nicht geringen Teil lediglich auf dem Papier, da die Katholische Kirche sich seit langem erfolgreich über Verwaltungsvorschriften hinwegsetzt, die das Regime zur Erschwerung der Religionsausübung eingeführt hat oder aber mit dieser Zielsetzung anzuwenden sucht. Ein Musterbeispiel ist hier die Verordnung des Bildungsministeriums über die „katechetischen Punkte" vom 19. August 1961. Sie zielte darauf ab, Zulassung, Organisation und Durchführung des innerkirchlichen Religionsunterrichts staatlich zu reglementieren. Zugleich legte man für die Pfarreien bestimmte finanzielle Unterstützungen fest. Elternbeiträge sollten dafür unzulässig sein. Dieser durchsichtige Versuch, die Kirche an einem zentralen Punkt, nämlich ihrer Gemeindekatechese, zu treffen, scheiterte, da der Episkopat geschlossen und öffentlich Widerstand leistete und die Priester anwies, die Verordnung nicht zu befolgen.

Im Falle Polens ist außerdem zu berücksichtigen, daß die staatlichen Kompetenzen in den Angelegenheiten der Katholischen Kirche nicht eindeutig geklärt sind, da die Volksrepublik Polen das Konkordat vom 19. 2. 1925 mit zweifelhaften Argumenten für ungültig erklärte und bis heute keine neue vertragliche Vereinbarung zwischen Staat und Kirche zustande gekommen ist. Die Übereinkommen zwischen dem Episkopat und der Regierung vom 14. April 1950 und 2. Dezember 1956 waren lediglich politischer Natur und aufgrund des staatlichen Verhaltens schon bald nach ihrer Annahme obsolet geworden. Die damals vom Staat durch das Dekret vom 13. Dezember 1956 für sich in Anspruch genommene Mitentscheidungskompetenz bei der Besetzung der Kirchenämter haben die Behörden nicht zu einem kirchenzerstörenden Druckmittel machen können, da die Geschlossenheit der

Kirche und ihr starker Rückhalt in der Bevölkerung den Staat zu einem pragmatischen Kurs der Verständigung und des Kompromisses zwangen und zwingen.

Sonderfall DDR

Am schwächsten sind die Kompetenzen der Staatskirchenbehörde in der DDR. Das Staatssekretariat für Kirchenfragen ist nicht so sehr ein operatives Organ für staatliche Interventionen im kirchlichen Bereich als vielmehr das institutionelle Bindeglied zwischen der Regierung der DDR und den beiden Großkirchen.

Seine Hauptaufgabe ist es, angeleitet durch die „Arbeitsgruppe Kirchen" beim ZK der SED, in regelmäßigen Gesprächen und sonstigen Kontakten den Kirchenleitungen den Standpunkt der Regierung zu innen- und außenpolitischen Problemen darzulegen, die Vorstellungen der Kirchen kennenzulernen und die im Verhältnis von Staat und Kirche auf allen Ebenen entstehenden Schwierigkeiten und praktischen Fragen zu klären, soweit die Kirchen zu ihrer Lösung auf die Mitwirkung des Staates, wie z. B. bei der Durchführung von Großveranstaltungen zum Lutherjahr, bedürfen. Seit dem „Gespräch" zwischen dem Vorsitzenden des Staatsrates der DDR und dem Vorstand der Konferenz der Kirchenleitungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR vom 6. März 1978 ist noch deutlicher geworden, daß der Staatssekretär vor allem dazu beitragen soll, das unaufhebbare Spannungs- und Konfliktverhältnis zwischen Kirche und Staat mit diplomatischem Geschick und pragmatischen Problemlösungen so weit wie möglich zum Ausgleich zu bringen.
Ebenso wie – faktisch – in Polen mischt sich der SED-Staat in die inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften nicht ein. Diese können sich innerhalb des ihnen zugestandenen institutionellen Rahmens in Übereinstimmung mit ihren Glaubenslehren und Traditionen weitgehend frei bewegen und, wenn auch unter schwierigen Rahmenbedingungen, in die Gesellschaft hineinwirken.

Das alles bedeutet zugleich, daß der religionsfeindliche, totalitär-ideologische Ansatz des Marxismus-Leninismus heute keinen dominierenden Einfluß auf die Kirchenpolitik der SED besitzt.

Zentrale Steuerung durch Moskau?

Beobachter der kirchenpolitischen Entwicklung in Ost- und Südosteuropa stehen des öfteren vor der Frage, ob und – gegebenenfalls – in welchem Ausmaße die Religions- und Kirchenpolitiken in den Ländern des sowjetischen Hegemonialbereichs von Moskau aus beeinflußt oder gar gelenkt werden. Offizielle Quellen geben dazu keinerlei Hinweise. Aus inoffiziellen Informationen ist jedoch bekannt, daß die Chefs der Staatskirchenbehörden aus den Ländern der „sozialistischen Staatengemeinschaft" in ziemlich regelmäßigen Abständen zusammentreffen, um sich wechselseitig über die religiöse und religionspolitische Situation in ihren Ländern zu informieren und ihre Erfahrungen im Umgang mit den Religionsgemeinschaften auszutauschen. Diese Treffen dienen jedoch nicht der Koordination kirchenpolitischer Maßnahmen. Was die politische Leitungsebene anbetrifft, ist ferner bekannt, daß sich die für Fragen der Ideologie zuständigen ZK-Sekretäre auf ihren periodischen Konferenzen auch mit den aktuellen Problemen des sogenannten „Wissenschaftlichen Atheismus" und den Strategien seiner Verbreitung befassen. Allein aus der Tatsache, daß Organisation, Inhalte und Intensität der atheistischen Propaganda von Land zu Land ähnlich unterschiedlich sind wie die Religionspolitik und die Lage der Kirchen, muß man schließen, daß auch in dieser Hinsicht keine gemeinsame politische Linie, und sei es auch nur als „Empfehlung", ausgearbeitet wird.
Etwas anders scheint es sich allerdings mit den *Beziehungen zum Vatikan* zu verhalten, und zwar speziell bei der Frage von Vereinbarungen über eine geregelte Verteilung der staatlichen und kirchlichen Kompetenzen in den „gemischten Angelegenheiten". Entscheidungen darüber berühren nämlich auch die Zuständigkeit der Außen- und Staatssicherheitsministerien, hochpolitische Ressorts, in denen der Einfluß Moskaus besonders stark ist, weil hier seine empfindlichsten Interessen berührt werden. Daß bis heute der Vatikan lediglich mit Ungarn und auch dort nur in einem – wenn auch gewiß wichtigen – Teilbereich erfolgreich hat verhandeln können, dürfte in erster Linie auf einem koordinierten sowjetischen Widerstand beruhen.

Perverse Position der Religionsaufsichtsbehörden

Wenn oben gesagt wurde, daß die Konzentration der religionsrechtlichen Kompetenzen eine erhebliche Gefahr für die Religionsgemeinschaften bedeutet, so soll das nicht heißen, die daraus drohenden negativen Folgen müßten auch tatsächlich in vollem Umfang eintreten. Ob dies der Fall ist, hängt vielmehr ganz von der Religions- und Kirchenpolitik ab, die nicht von den Staatskirchenbehörden, sondern von der Partei- und Staatsführung gemacht wird: „Der Rat für die Angelegenheiten der Religionen beim Ministerrat der UdSSR", so lautet z. B. Art. 1 des Organisationsstatuts der sowjetischen Religionsaufsichtsbehörde, „ist ein Unionsorgan, das zu dem Zweck geschaffen wurde, die Politik des Sowjetstaates gegenüber den Religionen konsequent zu verwirklichen", das aber heißt eine Politik, deren „Generallinie" bekanntlich das Politbüro und das Sekretariat des ZK der KPdSU abstecken. Darüber schweigt allerdings das Gesetz – aus guten Gründen, denn die Partei hat aus ihrer Feindschaft gegenüber den Religionen und damit notwendigerweise auch gegenüber den Religionsgemeinschaften nie ein Hehl gemacht. Sie hält sich hinter der Fassade des „Staates" in Gestalt der Religionsaufsichtsbehörden bedeckt, um einen gewissen äußeren Schein von Neutralität, Gesetzmäßigkeit und Gerechtigkeit zu wahren.

Bestenfalls notdürftig wird hierdurch freilich die *zutiefst perverse Situation* verschleiert, in welcher sich die Religionsaufsichtsbehörden im atheistischen Weltanschauungsstaat befinden. Diese Perversität ergibt sich aus dem fundamentalen Widerspruch zweier gegenläufiger Aufgabenstellungen: *Einerseits* nämlich besitzt auch der kommunistische Staat die den „modernen Staat" schlechthin kennzeichnende Funktion, den Rechtsfrieden zu sichern, d. h. alle nichtkriminellen Bürger und ihre Vereinigungen einschließlich der Kirchen im Interesse eines friedlichen Zusammenlebens zu schützen und ihnen angemessene Bedingungen ihrer legalen Existenz zu garantieren. Dieser friedenstiftenden Funktion handelt er *andererseits* aber gerade zuwider, indem er die religiösen Bürger in mannigfacher Hinsicht diskriminiert und gegenüber den Religionsgemeinschaften eine Politik der Einengung, Unterdrükkung oder gar der Zerstörung und Erdrosselung betreibt. Aufgrund dieses unaufgelösten und auch nicht auflösbaren *Widerspruchs* befinden sich die kommunistischen Staatskirchenbehörden in einer schizophrenen Spannungslage, die zwar von Land zu Land unterschiedlich scharf ausgeprägt ist, aber das Erscheinungsbild jener Einrichtungen überall im sowjetischen Machtbereich wesentlich beeinflußt.

Kein echtes Vertrauensverhältnis

So gehören grundsätzlich eben auch die *Unterstützung* der Religionsgemeinschaften und korrekte Kontakte, welche (auch) den kirchlichen Interessen dienen, nachweislich in *allen* Ländern, allerdings in sehr verschiedenem Umfange, zu Tätigkeitsbereich und Praxis der Staatskirchenbehörden. Der Anteil dieser positiven Aufgabenstellung wächst dabei in dem Maße, wie der pragmatische Ansatz in der Religionspolitik zur Geltung gelangt. Er ist dementsprechend in der UdSSR und ČSSR am kleinsten, in Polen und der DDR am größten. Sosehr nun aber, wie gerade im anderen Teil Deutschlands, die Unterdrückungsfunktion in der Praxis gemildert sein mag, verschwunden ist sie nicht. Die Kirchen wissen, daß sie letztlich einem Gegner gegenüberstehen, dessen ideologische Rückbindung keine sichere Grundlage für ein echtes Vertrauensverhältnis zuläßt und dessen gesamtes Verhalten daher niemals den Geruch der bloßen, zeitlich befristeten politischen Taktik verliert.

Der knappe Überblick über die Stellung und Kompetenzen der Staatskirchenbehörden im sowjetischen Hegemonialbereich hat nicht unerhebliche Unterschiede in der rechtlichen und institutionellen Gestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften offenbar werden lassen.

Offiziell, überwiegend auch festgeschrieben in den Verfassungen, bekennen sich jene Länder zum System der *Trennung von Kirche und Staat.* Mit dieser alten liberalen Kampfparole agitierten ihre heute herrschenden kommunistischen Parteien gegen die vor ihrer Machtergreifung in ihren Ländern bestehenden, mehr oder weniger engen Verbindungen zwischen Staat und Kirche, Verbindungen, die teils die Merkmale eines ausgeprägten Staatskirchentums trugen, teils abgeschwächt waren zu einem System der staatlichen Kirchenhoheit oder sich bereits, noch weitergehend ihres Sondercharakters entkleidet, einer „Trennung" von Staat und Kirche annäherten. Diese modellhaft vereinfachten historischen Erscheinungsformen des Verhältnisses von Kirche und Staat beruhten auf der selbstverständlichen Voraussetzung, daß der Staat dem Phänomen des Religiösen in seinen verschiedenen Ausprägungen grundsätzlich positiv, zumindest aber indifferent gegenüberstand.

Diese Voraussetzung ist im kommunistischen Weltanschauungsstaat nicht gegeben. Zwar mildert der pragmatische religionspolitische Ansatz, wie sich gezeigt hat, die aus der Religionsfeindlichkeit des Systems resultierende Repressivität der Kirchenpolitik unter Umständen in erheblichem Maße, aber gänzlich verdrängen kann er sie, ohne daß substantielle Veränderungen in den Grundlagen des Systems erfolgen, nicht. Solche Veränderungen sind in absehbarer Zeit kaum zu erwarten.

„System feindlicher Religionshoheit"

Das heißt nicht, daß durch die *Religionsfeindlichkeit* eine Übertragung jener Haupttypen des Verhältnisses von Staat und Kirche auf die Staaten des sowjetischen Hegelmonialbereichs von vornherein ausgeschlossen ist; die Religionsfeindlichkeit als das prägende Merkmal der kommunistischen Religionspolitik muß jedoch bei einer solchen typenmäßigen Verortung des jeweiligen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche eine angemessene Berücksichtigung finden. Dies vorausgeschickt, belehrt schon ein flüchtiger Blick über die Kompetenzen und realen Machtbefugnisse der Staatskirchenbehörden darüber, daß in der UdSSR, ČSSR, Ungarn, Rumänien und Bulgarien entgegen der offiziellen Behauptung von einer „Trennung" zwischen Kirche und Staat nicht die Rede sein kann.

In allen diesen Staaten, und hier muß Ungarn ausdrücklich eingeschlossen werden, besteht vielmehr dem Ansatz nach ein „System der feindlichen staatlichen Religionshoheit" (vgl. dazu: *Otto Luchterhandt,* Die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften im totalen Staat. Ein Vergleich zwischen Sowjet- und NS-Staat, Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht, Bd. 24 [1979], S. 111–170), das sich im Falle der ČSSR und der UdSSR eher noch darüber hinausgehend einem „negativen Staatskirchentum" *(Werner Weber)* annähert. Im Falle Polens und der DDR haben wir hingegen Formen einer „feindlichen Trennung" *(Christian Meyer)* zwischen Kirche und Staat vor uns, da – aus welchen Gründen auch immer – der Staat die Autonomie der Kirchen anerkennt, seine Kompetenzen nicht auf ihre inneren Angelegenheiten ausgedehnt hat und sich auf dem wichtigen Gebiet der res mixtae in nicht unerheblichem Maße partnerschaftlich verhält.

Otto Luchterhandt

„Der Mensch ist kein Computer auf Beinen"

Ein Gespräch mit Professor Klaus Haefner

Computer halten Einzug in die Schule – die diesjährige DIDACTA, die Internationale Messe für Lehrmittel, zeigte in Basel, was an neuen Technologien auf die Schüler zukommt; der neunte Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft in Kiel beschäftigte sich mit der Kehrseite dieser Medaille und ihren Folgen für die Pädagogik, nämlich der zunehmenden Arbeitslosigkeit (vgl. ds. Heft, S. 281). Mit Vorschlägen für ein Bildungswesen in einer computerisierten Gesellschaft hat sich Klaus Haefner, Professor für angewandte Informatik an der Universität Bremen, zu Wort gemeldet. Er ist Autor des Buches „Die neue Bildungskrise – Herausforderung der Informationstechnik an Bildung und Ausbildung", Basel 1982. Klaus Nientiedt sprach mit ihm.

HK: Herr Professor Haefner, im Bereich der Informationstechnologien stehen wir vor Veränderungen, die noch vor relativ kurzer Zeit kaum für möglich gehalten wurden. Worauf führen Sie den sich jetzt abzeichnenden großen Um- und Durchbruch zurück?

Haefner: Drei Tatsachen sind hier zu nennen: Erstens ist die „Hardware", also die eigentlichen Geräte, in den letzten Jahren sehr viel billiger geworden. Damit ist es möglich geworden, große Märkte aufzureißen und auch sehr komplizierte Programme billig herzustellen. Zweitens gelingt es uns zunehmend, auch Prozesse auf den Rechner abzubilden, die nicht „voll-beschreibbar" sind, und zwar mit Verfahren, die wir „künstliche Intelligenz" nennen, die den Menschen also nachahmen. Drittens, und das hatte wohl den größten und interessantesten Einfluß auf die Entwicklung, stellen wir einen Trend zur massenhaften Verbreitung von informationsverarbeitenden Systemen fest. Die Informationstechnik dringt in alle Bereiche des menschlichen Lebens vor. Es ist inzwischen schon schwer geworden, noch einen Bereich zu nennen, in dem es keine Informationstechnik gibt.

„Informationstechnik unterstützt den faulen Menschen und die Neugierde"

HK: Der eigentliche Fortschritt ist auf diesem Gebiet also darin zu sehen, daß „Maschinen" dem Menschen nicht nur technische, sondern Intelligenzarbeit abnehmen?

Haefner: So ist es. In der herkömmlichen Datenverarbeitung haben wir uns noch um Prozesse gekümmert, die Punkt für Punkt auf den Rechner übertragen wurden. Das klassische Beispiel ist die Herstellung der Bilanz eines Unternehmens: Wenn ich alle Daten über das Unternehmen habe, wird aus diesen Daten in einer eindeutigen Prozedur die Bilanz erstellt. Heute verfügen wir aber zum Beispiel über Systeme, die sich verhalten wie Experten, d. h. sie geben richtige Auskünfte, aber sie geben auch ab und zu falsche Auskünfte, so wie auch ein Experte mal falsche Antworten gibt.

HK: Wie erklären Sie sich die Faszination, die trotz verbreiteter Ängste von diesen Technologien ausgeht?

Haefner: Dafür gibt es sehr einfache Gründe. Die Technik unterstützt meines Erachtens Einstellungen, die sehr tief im Menschen verankert sind. Ich möchte nur drei wichtige Faktoren nennen. Die Informationstechnik, so wie sie sich heute anbietet, unterstützt den *faulen* Menschen. Sie bietet sich an, alles das zu tun, was der Mensch eigentlich nicht so gerne oder nicht so begeistert tut. Unterstützt wird weiterhin die menschliche *Neugierde.* Es ist mit der Informationstechnik dem Menschen praktisch möglich, alles zu jeder Zeit und überall verfügbar zu haben. Ein dritter Faktor besteht darin, daß die neuen Techniken denjenigen, die sie beherrschen, ein hohes Maß an neuer *Macht,* wirtschaftlicher Macht, geistiger Macht bieten. Diese Potenzen werden genutzt werden. Darin sehe ich zentrale individuelle Triebfedern, die das Ganze forcieren, ganz abgesehen von wirtschaftlichen, politischen und auch militärischen Interessen.

HK: Wenn Trägheit – Sie sagten Faulheit – ein Motiv ist, ließe sich dann nicht auch umgekehrt argumentieren: Der Ersatz menschlicher Funktionen durch Computer macht Menschen noch passiver, als sie sich ohnehin verhalten. Aber wäre das dann nicht eine sehr bedenkliche Entwicklung?

Haefner: Natürlich läßt sich auch derartig argumentieren. Aber können wir das nicht auch zum Beispiel beim Automobil? Dennoch hat uns dieses nicht immobiler, sondern viel beweglicher gemacht. Ähnliches erhoffe ich mir von einer kritisch und bewußt genutzten Informationstechnik, dem „psychisch mobilen" Menschen, der den Computer als Denkzeug, als „persönliches Informations- und Telekommunikationssystem" nutzt und damit neue Aufgaben wahrnehmen kann. Hierzu muß der Mensch allerdings qualifiziert werden – und es wird schwierige Übergangsphasen geben. Die Anforderungen werden steigen, aber sie werden einfacher zu befriedigen sein.

HK: Könnte es sein, daß wir über kurz oder lang dennoch auf Grenzen der Akzeptanz stoßen? Oder anders gefragt: Für wie begründet halten Sie die Ängste vor der zunehmenden Computerisierung?

Haefner: Ich halte diesbezüglich Ängste dann und nur dann für begründet, wenn man innerlich die demokratischen Verhältnisse in der Bundesrepublik bereits vergessen, ja aufgegeben hat. Ich sehe keine so mächtigen Organisationen als „großen Bruder" über uns hereinbrechen, wie es zum Beispiel der Nationalsozialismus war, der ohne Informationstechnik geherrscht hat. Was ich sehe, ist, daß eine breite Schicht der Bevölkerung die Informationstechnik recht begeistert aufnimmt und individuell akzeptiert: Jeder achte Haushalt verfügt bereits über

einen Videorecorder, in jedem Haushalt gibt es mindestens zwei Taschenrechner. Wir haben in der Bundesrepublik im letzten Jahr 300 000 Heimcomputersysteme verkauft, ein Warenhauskonzern hat allein im Heimcomputerbereich Umsätze von 20 bis 30 Millionen DM erzielt. Wo also ist die Auswirkung der Angst bei den Bürgern? Wir müssen aufpassen, daß wir ernste Probleme der Informationstechnik-Folgen – militärische Computerisierung, Verteilung von Produktivitätsfortschritt und menschliches Selbstverständnis – nicht mit oberflächlichen Ängsten vermischen, die besonders in der Bundesrepublik liebevoll gepflegt werden.

„Warum ist orthographisch richtiges Schreiben eine unabdingbare Qualifikation?"

HK: Aber wir werden damit rechnen müssen, daß immer mehr Menschen nach den Folgen solcher technologischer Entwicklungen fragen ...

Haefner: Ich glaube, daß der Mensch sich ziemlich pragmatisch verhält: Der verbesserte Staubsauger zum Beispiel, der allein die Wohnung saugt, wird gekauft werden, weil er eben der Neigung zur Faulheit, den Zielen des *homo oeconomicus* entgegenkommt. Wer würde auch anordnen wollen, daß dieser Staubsauger nicht hergestellt werden darf, weil staubsaugen eben eine wichtige menschliche Tätigkeit ist? Das können Sie auf alle Bereiche übertragen: Wer kann in unserer Gesellschaft darüber bestimmen, daß man den Sprechschreiber nicht benutzen darf? Warum dürfen Maschinen nicht orthographisch richtige Briefe schreiben? Warum ist orthographisch richtiges Schreiben eine unabdingbare Qualifikation?

HK: Ist das die ganze Wahrheit? Gegenüber früher kann man feststellen, daß im Innovationsprozeß Bedürfnisse nicht mehr weit der technischen Realisierung vorauslaufen, sondern daß man mehr und mehr Techniken besitzt, für die erst nachträglich die Bedürfnisse beim Verbraucher hergestellt werden müssen. Man hat vielfach Mühe, klarzumachen, inwiefern die technische Innovation es wirklich verdient, Fortschritt genannt zu werden. Da hat sich doch offenbar etwas grundlegend verkehrt.

Haefner: Ich warne davor, dies überzustrapazieren. Ich würde Ihnen ohne weiteres zugeben, daß die Industrie natürlich Marktinteressen hat, und das sagt sie selbst ja auch offen. Aber war die Situation zum Beispiel bei der Einführung des Automobils so viel anders? Auch ohne das Automobil haben wir ein paar tausend Jahre gelebt. Man konnte sich auch mit Pferd und Wagen gut bewegen. Es wurden große Reisen unternommen. Und dennoch ist das Auto akzeptiert und genutzt worden. – Braucht man den Buchdruck wirklich? Hat Gutenberg nicht auch ein „Bedürfnis geweckt", welches schnell zur Reformation und später zur Renaissance und dann zu den modernen Wissenschaften wesentlich beigetragen hat? Wo war das Bedürfnis der analphabetischen Bauern, eine Zeitung zu lesen? Wollte der „mittlere Mensch" wirklich fliegen, als das Flugzeug erfunden wurde?

HK: Der Traum, sich selbst voranzubewegen, selbst fliegen zu können, ist etwas anderes als die Angst vor der möglicherweise „gläsernen" Gesellschaft ...

Haefner: Vorsicht, da verwenden Sie Argumente, mit denen die Bauern in England gegen die Verlegung von Eisenbahnen angetreten sind. Ihre Horror-Vision bestand darin, daß ihre Kühe keine Milch mehr geben würden, weil die Züge mit hohem Tempo vorbeifahren. Und heute gibt es die Horror-Vision vom gläsernen Menschen. Ob wir den gläsernen Menschen haben werden oder nicht, ist Konsequenz eines *demokratischen* Entscheidungsprozesses. Die letzte Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Frage der Volkszählung ist ein guter Beweis dafür, daß das Grundgesetz funktioniert ...

„Kulturgüter können auch wieder verschwinden"

HK: Befürworter und Kritiker der neuen Technologien scheinen eines gemeinsam zu haben: Sie erwarten Phantastisches von der zukünftigen Computergesellschaft, die einen zum Guten, die anderen zum Schlechten. Wo sehen Sie eigentlich die größeren Schwärmer, bei denen, die bremsen, oder bei denen, die „Gas geben" wollen in Sachen technologischer Entwicklung?

Haefner: Ich würde schon sagen, daß die „Schwärmer" sicher mehr auf der Seite der Technik-Gegner stehen – einfach weil es eines gewissen Idealismus bedarf, sich einem doch sehr mächtigen Trend entgegenzustellen. Ich glaube, daß die Technik-Befürworter im wesentlichen die „Nüchternen" und „Kälteren" – aber auch weniger ganzheitlich Denkenden – sind. Unter den Resignierenden, Abwiegelnden ist mehr das idealistische und humanistische Lager vertreten mit einem allerdings relativ konservativen Humanismus. Hier wird vielfach nicht verstanden oder auch nicht einmal der Versuch unternommen zu verstehen, daß Menschheitsentwicklung einen laufenden Prozeß darstellt und daß in diesem Kulturgüter und Situationen eben nur zeitabhängig relevant sind und wieder verschwinden können, den „statischen Humanismus" hat es nicht gegeben und wird es nicht geben – schon eher einen radikalen Fundamentalismus, den man heute ja zum Beispiel im Iran beobachten kann. Ich habe ähnliche Sorgen vor einem „fundamentalen Humanismus", wie die „Schwärmer" vor der Technik besorgt sind.

HK: Auch manche futurologischen Perspektiven von Technokraten muten nicht sehr nüchtern an. Könnte es sein, daß wir wieder einmal aus lauter Angst, den Anschluß zu verpassen, an der sich später durchsetzenden Entwicklung vorbeiplanen, weil man die Veränderungsfähigkeit und -bereitschaft schlicht überschätzt?

Haefner: Sicher überschätzen beide Lager die Gefahren bzw. die Potenzen. So wie wir, Gott sei Dank, in der De-

mokratie unsere gesellschaftlichen Prozesse organisieren, wird es eine außerordentlich komplexe Balance zwischen Befürwortern und Gegnern geben. Diese Entwicklung wird auch nicht konfliktfrei verlaufen. Ich glaube nicht an technokratische Szenarien, ich halte eine relativ mühsame, langfristige, in unterschiedlichen Bereichen sehr verschieden schnell verlaufende Gesamtentwicklung für wahrscheinlich. D.h., wir bekommen die Informationstechnik und ihre Potenzen in den nächsten 20 Jahren, in einigen Branchen vielleicht erst in den nächsten 30 Jahren. Das hängt auch damit zusammen, daß sehr viele organisatorische Strukturen bedingt sind durch menschliche Verhaltensmuster und nicht von heute auf morgen „umgekippt" werden können, auch wenn die Technik selbst vorhanden wäre.

„Die Menschen müssen sich auch jenseits der informationstechnischen Leistungen weiterentwickeln"

HK: Besondere Auswirkungen werden die neuen Informationstechnologien im Bildungs- und Schulwesen haben. Wie kommt es aber, daß Schule und Erziehungswissenschaften sich noch kaum darauf eingestellt haben?

Haefner: Die Erziehungswissenschaft hat die Herausforderung bisher nicht ernst genommen. Die Schulpolitik – als Management eines Beamtenapparats – hat jahrelang die Informationstechnik im wesentlichen negiert mit dem Argument: Wir werden abwarten, was da kommt; und wenn sich alles stabilisiert hat, dann können wir daraus Konsequenzen ziehen. – Es gibt also keine bewußte Ablehnung und auch keine bewußte Akzeptanz, sondern einfach ein zögerliches Hinwarten mit allen Konsequenzen!

HK: Verfolgt man die öffentliche Diskussion um das Für und Wider der neuen Technologien im Bildungswesen, so hat man den Eindruck, es gäbe nur ein Ja oder ein Nein. So sehr hat man sich in dieser Frage polarisiert: entweder an überkommenen Lehr- und Lernzielen festhalten oder diese an die neuen Technologien anpassen. Sehen Sie hier eine Möglichkeit der Vermittlung?

Haefner: Meines Erachtens kommt es auf zweierlei an: Die Menschen müssen die notwendigen Qualifikationen erwerben, um einerseits mit den neuen Informationstechniken kritisch und sachgemäß umgehen zu können. Sie müssen sich aber anderseits auch gerade *jenseits* der informationstechnischen Leistungen weiterentwickeln. Diese Gratwanderung auf der einen Seite und die „Symbiose" von technischer und menschlicher Informationsverarbeitung auf der anderen Seite habe ich wohl am stärksten herausgearbeitet, und zwar als einen dialektischen Überbau über den beiden sich scheinbar ausschließenden Gegenpositionen von Akzeptanz und Verweigerung.

HK: Sie sehen also in der Anwendung „intelligenter" Computer eine Entlastung des Menschen zugunsten anderer, womöglich brachliegender Fähigkeiten?

Haefner: Ja, durchaus. Denn auf der einen Seite verfügen wir über die Möglichkeit, mit Hilfe der Informationstechnik im Bereich des Rational-Kognitiven größere, bessere Leistungen des Gehirns zu erbringen, wenn wir diese Technik angemessen nutzen. Auf der anderen Seite haben wir gewisse Möglichkeiten, eine Reihe von Prozessen im menschlichen Gehirn noch zu aktivieren. Ich bin relativ optimistisch, daß zum Beispiel die Potenzen der rechten Gehirnhemisphäre im Bildungsbereich noch sehr wenig *systematisch* entwickelt sind, daß dort Prozesse der Kreativität, der sozialen Kommunikationsfähigkeit, des ganzheitlichen Verständnisses, des Musischen, des Affektiven unterentwickelt schlummern. Vor uns haben wir die große Aufgabe, beides zu tun: eine gewisse Grundqualifikation im kognitiv-rationalen Bereich zu geben und uns gleichzeitig verstärkt um die Entwicklung der Gesamtpersönlichkeit, um soziale und politische Integration zu kümmern.

HK: Andere sind in ihrer Analyse der Entwicklungsfähigkeit des menschlichen Gehirns weniger optimistisch ...

Haefner: Sicher kann man sich mit den Verweigerern auf den Standpunkt stellen, das menschliche Gehirn ist sozusagen „ausgereizt", und alles, was ihr tut, überfordert den Menschen und ist damit schädlich und zerstörerisch. Ich bin kein Milieutheoretiker, der sagt, man könne durch beliebige Milieuveränderungen beliebige Qualifikationen entwickeln. Im Gegenteil: Ich halte die Entwicklungsfähigkeit des menschlichen Gehirns im *kognitiv-rationalen Bereich* für außerordentlich begrenzt. Aber über die rechte Gehirnhemisphäre wissen wir noch sehr wenig. Und deswegen glaube ich, daß es sinnvoll ist, hier weiterzusuchen. Hier scheint mir die eigentliche Herausforderung an Bildung und Ausbildung in den nächsten zehn Jahren zu liegen.

„Wir werden keinesfalls ohne die modernen Informationstechniken auskommen"

HK: Nun wird aber auch ohne Informatik im Unterricht bereits darüber geklagt, daß das Kognitive im Unterricht allzusehr dominiere. Wie wollen Sie verhindern, daß durch eine vermehrte Berücksichtigung der Informationstechnik das Ungleichgewicht nicht noch weiter zuungunsten der kreativen, musischen und ganzheitlichen Seite verstärkt wird?

Haefner: Sie könnten natürlich sagen, der deutsche Lehrer sei im wesentlichen ein Pauker, ein Wissensvermittler. Und wenn er erst noch einen Computer kriegt, dann wird seine Paukleidenschaft noch gesteigert werden! Ich habe da aber Vertrauen in die Lehrer, daß sie sehr wohl erkennen, was ihre Kinder wirklich suchen, nämlich eine gewisse seelische Geborgenheit, ein ganzheitliches Verständnis, Lebensfähigkeiten im Bereich des Affektiven, des Musischen. Die Lage wird vor allem dann günstiger werden, wenn wir eben den blanken Druck der 60er Jahre

auf diesen rationalen Qualifikationsbereich abbauen. Zur Zeit ist es so, daß in der Schule im wesentlichen geprüft und testiert wird, ob ein Mensch ein guter oder ein schlechter „Computer auf Beinen" ist. Dementsprechend groß ist der Streß in der Schule. Wenn dies einmal abgebaut sein wird zugunsten „menschlicherer" Qualifikationen, dann könnte ich mir vorstellen, daß mehr Freiheit in der Schule herrscht, mehr Freiraum vorhanden sein wird für soziale und menschliche Kontakte, wobei die „stressigen Arbeiten" vom Rechner gemacht werden.

HK: Klingt das nicht sehr nach einer Notlösung?

Haefner: Sie können es so nennen. Ich glaube aber eben nicht, daß es möglich sein wird, in Zukunft ohne die modernen Informationstechniken auszukommen. Es gibt infolgedessen nur zwei Möglichkeiten: Entweder stellt man weiterhin „Computer auf Beinen" her, die in der Auseinandersetzung mit den realen Computern unglücklich sein werden, weil sie unzuverlässiger, teurer und nicht so leistungsfähig sind. Oder man hält nach neuen Qualifikationshorizonten Ausschau. Und da glaube ich eben in der Tat, daß die rechte Gehirnhemisphäre einen solchen Horizont darstellen könnte.

HK: Wenn ich Sie richtig verstehe, wollen Sie gerade durch Verwendung der neuen Informationstechnologien ein neues pädagogisches Gleichgewicht schaffen zwischen kognitiven und „kreativen" Werten. Wie wollen Sie das konkret erreichen?

Haefner: Im Grunde streben wir beides natürlich auch heute schon an, nur tun wir das eine explizit und das andere implizit: Unsere Schulen vermitteln natürlich nicht nur rationale Qualifikation, sondern sie erziehen auch. Nur tun wir das letztere eher am Rande und implizit. Was ich demgegenüber fordere, ist, daß wir die rationalen Fertigkeiten – die da heißen, bestimmte Dinge in bestimmter Zeit mit einer bestimmten Präzision zu erledigen –, daß wir diese Fertigkeiten nicht mehr so ernst nehmen sollten. Da die Kinder nur über begrenzte Zeitbudgets verfügen, und es mir in dieser Zeit darauf ankommt, mehr Verstehen, mehr Einsicht und mehr Übersicht zu gewinnen als triviale Prozeduren zu lernen, die die Rechner heute sehr viel besser können, müssen wir die curriculare Diskussion grundsätzlich und tiefgreifend eröffnen.

HK: Was verstehen Sie in diesem Zusammenhang unter rationalen Fertigkeiten, und was müßte die Schule demgegenüber mehr fördern?

Haefner: Ja, nehmen Sie zum Beispiel die Frage, wie man das Volumen einer Blumenvase bestimmt. Man kann es mit physikalischen Methoden machen, indem man schlicht die Blumenvase mit Wasser ausgießt und dann das Wasser mit einem Meßzylinder nachmißt. (In dem Fall sollte nicht geprüft werden, wie genau mit dem Meßzylinder gemessen wurde, sondern der Problemlösungsansatz muß im Vordergrund stehen.) Oder ich kann das Volumen mit mathematischen Methoden bestimmen, indem ich die Vase als eine Fläche beschreibe und dann über die Fläche integriere, also das Raumintegral bilde – und dieses dann mit viel Mühe ausrechne. Für letzteres sollte man lieber einen Computer benutzen, der ein solches Integral ziemlich einfach bestimmt. Aber die Verwendbarkeit der Integration sollte man vermitteln. Es geht um das angemessene Verhältnis von Fertigkeiten und Problemlösungsfähigkeiten, wobei ich den Eindruck habe, daß die heutige Schule ganz auf die Fertigkeiten setzt. Der Schüler lernt etwas, was der Rechner „mit links" kann; aber was der Rechner nicht kann – nämlich den Transfer herzustellen vom Problem zum Lösungsansatz –, das lernt auch der Schüler kaum.

„Für jeden Computer brauchen wir auch ein Klavier im Klassenzimmer"

HK: Wenn Sie eine stärkere Beachtung für den kreativ-musischen Bereich von Bildung fordern, rechnen Sie dann eigentlich damit, daß vielleicht gerade aus dieser Ecke auch Widerstand gegen die Computerisierung kommt? Kreativität liefert nicht nur Schmiermittel für eine ansonsten weitgehend verzweckte Gesellschaft, sondern unter Umständen auch Sand.

Haefner: Ich würde mich freuen, wenn an der Stelle Sand entstünde, konstruktiver Sand, aus dem man Gebäude bauen kann.

HK: Gebäude wofür?

Haefner: Gebäude für das, was ich eine human computerisierte Gesellschaft nenne, eine Gesellschaft, in der der Mensch durchaus eine zentrale Position innehat, in der der Mensch aber zur Kenntnis nimmt, daß er eingebettet ist in einen Evolutionsprozeß, in dem der Mensch versuchen muß, seine Freiräume immer neu zu beherrschen. – Heute stellen wir zum Beispiel fest, daß die Arbeitszeit (während der menschlichen Arbeitsperiode) genau so groß ist wie die Freizeit. Und wir wissen, daß ein großer Teil der Leute ihre Freizeit „totschlägt", um es einmal sehr brutal zu sagen, mit „Kreativität" passiert dort nicht sehr viel. Ich hoffe also, daß eine human computerisierte Gesellschaft den Menschen qualifiziert, in der gewonnenen Freizeit seine persönlichen Potenzen voll für sich zu nutzen. Das kann er aber nur, wenn er die Informationstechnik wirklich kennt, wenn er sie kritisch beherrscht.

HK: Überfordern Sie ihn damit nicht?

Haefner: Ich sagte ja schon: Vor dem Sand, der da entstehen könnte, habe ich keine Angst. Angst habe ich vielmehr vor einer Welt, in der sich die Leute weder kümmern um Kreativität, Entfaltung von emotionalen, sinnlichen oder musischen Qualifikationen, noch um die technischen Fragen, sondern nur dumpf vor sich dahinvegetieren und einfach das nehmen, was ihnen gerade in den Schoß fällt.

HK: Wie müßten Ihrer Ansicht nach konkrete bildungspolitische Schritte auf dem Wege zur human computerisierten Gesellschaft aussehen?

Haefner: Erstens: Entwicklung positiver Visionen einer derartigen Gesellschaftsform unter Bewältigung der oben genannten Probleme – Computerisierung der Militärmaschine, Verteilungsschwierigkeiten des Produktivitätszuwachses, menschliches Selbstverständnis im Anblick der „intelligenten" Maschine. *Zweitens:* Vermittlung eines „Informationstechnik-Führerscheins" an alle, der es erlaubt, die neue Technik sicher, kritisch und mobil in einer ihm bekannten „informationellen Umwelt" zu benutzen. *Drittens:* Deutliche Anhebung der *Erziehungs*bemühungen. Plakativ gesprochen: Wir brauchen für jeden Computer, der in die Schule kommt, auch ein Klavier im Klassenzimmer, wir sollten über eine „Renaissance des Humanismus in aufgeklärter Form" nachdenken.

HK: Haben Sie den Eindruck, für Ihr Konzept genügend offene Ohren auch bei Bildungspolitikern zu finden?

Haefner: In der Reihe von CDU-Ländern habe ich bisher deutlich gespürt, daß dort ein gewisses Bewußtsein vorhanden ist, die Gratwanderung, die ich empfehle, zu unternehmen, wobei in einigen Ländern etwas stärker als bei mir betont wird, an gewissen Grundfähigkeiten und -fertigkeiten festzuhalten. – Bayern ist das erste Land gewesen, das die Informatik (in der Mathematik) in der Sekundarstufe I obligatorisch eingeführt hat. In den SPD-Ländern ist mir der Kurs bisher recht unklar, hier hat es auch noch keine der bildungspolitischen Foren gegeben, die wir zum Beispiel in Loccum oder Mainz erlebt haben. Herr Schwier hat in Nordrhein-Westfalen die Bedeutung der Informatik für den berufsbildenden Bereich deutlich herausgestellt.

HK: Bei der Überwindung dessen, was Sie eine „neue Bildungskrise" genannt haben, könnte es da nicht leicht passieren, daß man zwar auf den ersten Teil Ihrer Forderungen hört – mehr Informatik –, den zweiten Teil – mehr Kreativität – aber überhört?

Haefner: Ja, diese Verkürzung ist möglich, und ich versuche, ihr, wo immer möglich, entgegenzuwirken. Was wir vor allem brauchen, ist eine intensive Lehrerweiterbildung, nur wenn der Lehrer die human computerisierte Gesellschaft versteht – und akzeptiert –, haben wir eine Chance, die „neue Bildungskrise" zu umschiffen. Gelingt dies nicht, werden wir voll hineinschliddern und große Anstrengungen unternehmen müssen, das Bildungswesen wieder zu legitimieren. Das Monopol des „Wissensvermittlers" ist verloren, die Aufgabe des „Erziehers" *und* „Informationsanbieters" liegt als Neuland vor uns.

Zur Situation der Alleinerziehenden

Eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Auf seiner Frühjahrsvollversammlung (vgl. ds. Heft, S. 292) verabschiedete das Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Erklärung zur Lebenssituation der Alleinerziehenden und ihrer Kinder in Kirche, Staat und Gesellschaft unter dem Titel „Alleinerziehend – aber nicht allein gelassen". Wir dokumentieren den vollständigen Wortlaut der Erklärung, deren Entwurf von der Kommission 4 „Ehe und Familie" des ZdK unter Leitung von Prof. Rita Süßmuth erarbeitet wurde.

I. Was uns verpflichtet

In unserer Sorge um die Familien dürfen wir die Situation der Alleinerziehenden und ihrer Kinder nicht übersehen. Viele Alltagsprobleme, die allen Familien vertraut sind, stellen sich ihnen in zugespitzter Form. Zudem sind sie oftmals isoliert. Sie leiden nicht selten unter Vorurteilen und Benachteiligungen. Als Christen sind wir aufgerufen, uns ihrer Belange anzunehmen. Alleinerziehende haben Anspruch auf unsere Solidarität.

Mit unserer Erklärung ergänzen wir die bisherigen Aussagen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu Ehe und Familie. Wir tun dies im Geiste des Apostolischen Schreibens „Familiaris consortio" von Papst Johannes Paul II. über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute vom November 1981 und des Beschlusses „Christlich gelebte Ehe und Familie" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom Mai 1975. Beide Verlautbarungen stellen den Wert der Ehe und der aus ihr erwachsenden Familie aus der Sicht des Glaubens mit den damit verbundenen Rechten und Pflichten dar. Auf dieser Grundlage sind sie Ausdruck des Dienstes der Kirche am Menschen und der gemeinsamen Sorge füreinander in jeder Lebenslage. So sprechen sie eine Sprache der Wahrheit, der Liebe, des Verstehens und der Ermutigung.

Mit unserer Stellungnahme zur Lebenssituation der Alleinerziehenden und ihrer Kinder wenden wir uns in erster Linie an die Gemeinden. Wir wollen damit die Arbeit jener unterstützen, die sich auf Diözesan- und Gemeindeebene, in Verbänden, Institutionen und einzelnen Gruppen engagieren. Zugleich wenden wir uns an die politisch Verantwortlichen auf allen Ebenen, die Lebensbedingungen der Alleinerziehenden durch wirtschaftliche und soziale Hilfen zu verbessern.

Unser Anliegen ist es, beizutragen zu mehr Verständnis auf allen Seiten, zur Überwindung von Vorurteilen, zur Solidarität unter Christen gegenüber denen, die als Alleinerziehende besonders schwierige Lebenssituationen zu bewältigen haben. Alleinerziehende brauchen für sich und ihre Kinder unser Einfühlungsvermögen, das Gefühl der

Zugehörigkeit und die Erfahrung eines persönlich bereichernden Miteinanders. Zur lebendigen und offenen Gemeinde gehört, daß auch die Alleinerziehenden aktiv am Pfarrleben teilnehmen.

II. Wirtschaftliche und soziale Probleme im Alltag der Alleinerziehenden

1. Wer sind die Alleinerziehenden?

Sprechen wir von Alleinerziehenden, so meinen wir damit verschiedene Gruppen mit unterschiedlichen Lebensbedingungen. Die rund 1 Million zählenden Alleinerziehenden bilden zur Zeit einen Anteil von etwa 11% aller Haushalte mit Kindern unter 18 Jahren. Den größten Anteil stellt inzwischen die Gruppe der Geschiedenen mit 45% dar; weitere 17% leben getrennt. Nur noch 25% sind die Witwen- und Witwerfamilien. 13% macht der Anteil der nichtverheirateten Mütter und Väter aus. Rund 1,3 Millionen Kinder unter 18 Jahren wachsen heute in Ein-Eltern-Familien auf; auch hier entfällt der größte Anteil mit 64% auf die geschiedenen und getrennt lebenden Eltern. Erheblich zugenommen hat ebenfalls die Zahl der alleinerziehenden Väter seit den 70er Jahren; im Jahr 1983 waren dies 145 000.

2. Einkommens- und Wohnsituation

Ausmaß und Inhalt der Probleme von Alleinerziehenden sind in vielen Fällen unbekannt. Der Alltag vieler Alleinerziehender ist belastet durch geringes Einkommen, Wohnungs- und Zeitprobleme. Diese Probleme wiegen um so schwerer, wenn sie in einer persönlichen Situation verkraftet werden müssen, in der seelische Krisen, Enttäuschung, Resignation, Gefühle des Verlassenseins, Versagen und Schuld, aber auch neue Aufgaben, wie die alleinige Verantwortung für Kinder, zu verarbeiten und zu bewältigen sind.

Trennung, Scheidung und Witwenschaft ziehen einschneidende Veränderungen in der persönlichen und sozialen Lebensführung nach sich, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß. Die bisherige Wohnung ist nun zu teuer und muß aufgegeben, der Lebensstandard kann nicht gehalten werden. Besonders prekär ist die wirtschaftliche Lage junger nicht verheirateter Mütter. Viele von ihnen haben keine abgeschlossene Berufsausbildung und wenig Möglichkeiten, ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Das schlägt sich auch in der Sozialhilfestatistik nieder. Ein Drittel der alleinerziehenden Mütter, wenn man von den Witwen absieht, sind Sozialhilfeempfängerinnen. Von den alleinerziehenden Müttern erhalten 40% nur unregelmäßige oder gar keine Unterhaltszahlungen. Die 1980 gesetzlich in Kraft getretenen Unterhaltsvorschußkassen sind für viele der Betroffenen eine große Hilfe; aber deren Leistungen sind auf das 6. Lebensjahr des zu versorgenden Kindes begrenzt und müßten ausgeweitet werden.

3. Zwischen Erwerbstätigkeit und Erziehungsaufgaben

Die genannten Umstände zwingen viele Alleinerziehende zur Erwerbstätigkeit. Während bei den verheirateten Müttern mit Kindern unter 18 Jahren 42% erwerbstätig sind, beträgt der Anteil der Alleinerziehenden 60%; zudem sehen sich diese zu einem erheblich höheren Anteil zu einer ganztägigen Erwerbsarbeit gezwungen. Diese Tendenz trifft gerade auch auf die Gruppe der Alleinerziehenden mit Kleinkindern zu. Auch hier ist der Anteil der Mütter mit Kindern unter 6 Jahren, die ganztägig erwerbstätig sind, überdurchschnittlich hoch. Er liegt bei 42% gegenüber 33% in der Gruppe der verheirateten Mütter.
Alleinerziehenden wird oftmals vorgehalten, daß sie erwerbstätig sind und sich nicht hinreichend um ihre Kinder selbst kümmern. Aber bei solchen Vorwürfen wird nicht beachtet, zu welchen erhöhten Anstrengungen für ihre Kinder viele Alleinerziehende bereit sind, um ihre Mitmenschen, um Staat und Gesellschaft nicht zusätzlich oder nur begrenzt in Anspruch nehmen zu müssen. Wollen sie nicht auf Sozialhilfe angewiesen sein, müssen sie erwerbstätig werden. Ihnen bleibt in vielen Fällen nur die Entscheidung für die Vollzeiterwerbstätigkeit, weil entweder zu wenig Teilzeitarbeitsplätze angeboten werden oder über die Teilzeitarbeit kein ausreichendes Familieneinkommen zu erzielen ist.

Alleinerziehenden Vätern und Müttern fehlen familienergänzende Einrichtungen, wie Familientagespflegestellen, Kinderkrippen, Kindertagesstätten und Hortplätze. In der Bundesrepublik stehen nur wenige Ganztagesplätze für Kinder zur Verfügung: Das Angebot ist nicht nur knapp (unter 10% für die jeweilige Altersgruppe der Kinder), sondern auch für viele Alleinerziehende zu teuer trotz der gewährten Beihilfe bzw. Kostenreduktion. Ein zusätzliches Problem ist die geringe Abstimmung zwischen den Öffnungszeiten der Betreuungseinrichtungen, vor allem der Kindergärten, und den Arbeitszeiten der Eltern.
In den meisten Gemeinden ist bisher wenig getan worden, um die Nachbarschaftshilfe, die Kinderbetreuung oder die Hausaufgabenaufsicht subsidiär zu organisieren und so Entlastungen für Alleinerziehende zu schaffen.

Die Befragungen der letzten Jahre zeigen, daß viele alleinerziehende Mütter mit Kleinkindern eine längere Unterbrechung ihrer Erwerbstätigkeit wünschen und dringend brauchten, um bei ihrem Kind sein zu können. Für sie sind ein verlängerter Mutterschaftsurlaub, ein Erziehungsgeld oder ein Teilzeitarbeitsplatz noch dringender. Nur so können sie ausreichend Zeit für sich selbst und die Kinder haben. Wünschenswert und für viele alleinerziehende Mütter wie Väter notwendig wäre das Angebot einer Kombination von Teilzeitarbeit und Erziehungsgeld. Der Verzicht auf volle Erwerbstätigkeit im Interesse des Kindes darf nicht dazu führen, daß derjenige, der Erziehungsaufgaben übernimmt, zum Sozialhilfeempfänger wird. Die Einkommenssituation und die Probleme der so-

zialen Sicherung von Alleinerziehenden erfordern dringend die Anerkennung von Erziehungszeiten im Rentenrecht. Noch immer steht eine gerechtere Besteuerung der alleinerziehenden Mütter und Väter aus, vor allem die steuerliche Berücksichtigung der erhöhten Aufwendungen für Kinder und eine Verlängerung der Freistellung von der Erwerbstätigkeit bei Krankheit eines Kindes. Ein Vorschlag zur Lösung dieses Problems liegt inzwischen im Entwurf zur Neuregelung der Besteuerung Alleinerziehender vor.

III. Die menschliche Situation der Alleinerziehenden

1. Die Frage nach der Verantwortung

In unserem Umgang mit Alleinerziehenden wie auch in unseren Urteilen drücken sich oftmals fehlendes Einfühlungsvermögen, Berührungsängste und Unsicherheit aus. Vielfach wird nicht bedacht, daß es konflikthafte Situationen gibt, die z. B. Kinder immer wieder neu den Schrecken der Kindesmißhandlung, der Gewalttätigkeit zwischen ihren Eltern oder den Folgen des Alkoholismus aussetzen und so unwiderrufliche Schäden zur Folge haben können. Wenn Frauen und Männer trotz grundsätzlicher Bejahung ihrer lebenslangen Bindung in solchen Situationen schließlich nur in einer Trennung einen Ausweg sehen, muß dies als ihre persönlich verantwortete Entscheidung respektiert werden. Der Entscheidung für eine Trennung gehen in den meisten Fällen längere Phasen des Zweifels, der selbstkritischen Auseinandersetzung und der Versuche zur Wiederaussöhnung voraus. Ängste vor dem Alleinsein, der alleinigen Verantwortung für die Erziehung, vor den finanziellen Problemen und den bösen Nachreden und verletzenden Urteilen der Mitmenschen lassen den einzelnen zögern, machen ihn oft ratlos und entscheidungsunfähig.
Viele denken sehr viel spontaner an jene, die sich leichtfertig aus Beziehungen gelöst und ihre Verantwortung aufgekündigt haben, als an jene, die um eine vertretbare Entscheidung gerungen haben. Gewiß ist all denen Anerkennung zu erweisen, die sich trotz großer Schwierigkeiten zum Zusammenbleiben entschieden haben. Doch auch jenen ist entsprechende Achtung entgegenzubringen, die in verantworteter Haltung den Schritt in die Rolle der Alleinerziehenden mit allen daraus sich ergebenden Konsequenzen vollzogen haben.
Nichtverheiratete Mütter, die sich in einer Konfliktsituation gegen einen Schwangerschaftsabbruch und für das Leben ihres Kindes entschieden haben, stoßen in ihrer Umgebung oft genug auf Ablehnung. Statt dessen verdienen sie unsere Anerkennung und Unterstützung.

2. Anforderungen an einen veränderten Umgang miteinander

Angesichts der Anonymität unserer Massengesellschaft und des für viele nicht mehr gegebenen Rückhalts in der eigenen Familie kommt es verstärkt auf die Schaffung „kleiner Lebenswelten" bzw. „sozialer Netzwerke" an, in denen sich Menschen wechselseitig austauschen und unterstützen, voneinander lernen und sich gemeinschaftlich gegen Mißachtung und Vernachlässigung vitaler Belange von einzelnen und Familien zur Wehr setzen. Diese vertrauten kleinen Lebenswelten könnten jene Gruppen sein, die Alleinstehende, kinderlose Ehepaare und verheiratete Mütter und Väter sowie Alleinerziehende mit ihren Kindern in Krisen und Konfliktsituationen begleiten, Verzweifelte aufrichten und Neuanfänge erleichtern. An Kirche, Gesellschaft und Staat ist die Anfrage zu richten, was sie zur Förderung und Unterstützung solcher Netzwerke beitragen, welche Hilfen sie von den Beratungs- und Bildungseinrichtungen her bereitstellen. Das betrifft auch die Hilfen für Alleinerziehende bei Wohnungs- und Arbeitsplatzfragen.
Alleinerziehende werden bei der Bewerbung um einen Arbeitsplatz häufig mit dem Argument ausgeschlossen, daß ihr berufliches Engagement zu stark durch familiäre Belastungen beeinträchtigt sei. Hier wie auch bei der Vermietung von Wohnungen verhalten sich Christen, kirchliche Arbeitgeber und katholische Hausbesitzer vielfach nicht anders als andere.

3. Chance des Neubeginns

Es fällt offenbar leichter, auf Probleme und Belastungen von Menschen mildtätig zu reagieren, als sich vorurteilsfrei und selbstkritisch mit den Persönlichkeitsstärken und Leistungen der Alleinerziehenden auseinanderzusetzen. Zu denken ist in diesem Zusammenhang an den Mut und die Kraft der nicht verheirateten Mütter, die Verantwortung für ein Kind unter höchst schwierigen äußeren Lebensbedingungen zu übernehmen. Zu denken ist ferner an das oft vorbildhafte Verhalten Alleinerziehender (Witwen und Witwer, Nichtverheiratete, Getrenntlebende und Geschiedene), das sich dadurch auszeichnet, daß die Betroffenen sich nicht von leidvollen Erfahrungen und Schwierigkeiten überrollen, sich nicht selbstbemitleidend und ohnmächtig fallen lassen, sondern tatkräftig einen Neuanfang für sich und ihre Kinder versuchen.
Überlegungen zu entlastenden Hilfen sollten nicht nur Mängel ausgleichen, sondern die Leistungsfähigkeit der Alleinerziehenden stärken. Hilfe, die zwar vorübergehend entlastet, aber die Alleinerziehenden in ihrem Bemühen um eine neue Eigenständigkeit und Verantwortlichkeit, um möglichst selbständige Bewältigung ihres Alltags schwächt, trägt nicht zu einem offeneren und selbstverständlicheren Miteinander bei. Der leitende Gesichtspunkt für Art und Umfang der Hilfen muß die Stärkung der Eigenverantwortlichkeit und der Übergang zu einem normalen Alltag mit vertretbaren Belastungen sein.

IV. Was ist zu tun? – Unsere gemeinsamen Aufgaben

Die Alleinerziehenden sollen verspüren können, daß sie

als lebendige Glieder zu ihrer Pfarrgemeinde gehören. Die kirchliche Gemeinschaft wurde von Anfang an unter dem Bild des einen Leibes mit verschiedenen Gliedern und je verschiedenen Fähigkeiten verstanden.
Das Haupt und das Lebensprinzip dieses Leibes ist Jesus Christus mit der Kraft seines erneuernden Geistes (1 Kor 12). Indem wir uns mit Christus zusammenfügen und festigen lassen, „wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut" (Eph 4,16). So gilt für das Miteinander: „Einer trage des anderen Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen" (Gal 6,2).
Die persönliche und soziale Situation der Alleinerziehenden stellt sie vor besondere Probleme und Aufgaben, bringt ihnen jedoch auch besondere Erfahrungen und Einsichten. Beides ist wichtig für die ganze Gemeinde. Sie muß sich die Sorgen der Alleinerziehenden zu eigen machen. So werden diese auch ihr besonderes Zeugnis christlichen Lebens im Austausch mit allen anderen Gliedern der Gemeinde geben können.

Dabei kann es nicht um die Zurücknahme kirchlicher Grundpositionen zu Ehe und Familie gehen. Die Kirche hält an ihrem sakramentalen Eheverständnis von der lebenslangen und unauflöslichen Ehe fest. Dies muß gegenüber den modernen Trends zur nichtehelichen Lebensgemeinschaft, zur Planung eines „Wunschkindes" bei gleichzeitiger Ablehnung des Partners als Ehepartner, zur Aufkündigung oder zur vorschnellen Trennung einer Ehe unmißverständlich betont werden. Deutlich ist trotz dieser Klarheit in den oben genannten kirchlichen Verlautbarungen die Nähe zu jenen zu spüren, die als Nichtverheiratete, als Getrenntlebende oder Geschiedene ihren familiären Alltag verantwortlich zu leben versuchen und sich als Väter und Mütter ihren Aufgaben stellen. Diese Position unterscheidet uns von denjenigen, die die Situation der Alleinerziehenden ideologisieren.

Das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio" wendet sich gegen jegliche Verletzungen der menschlichen Würde, insbesondere der Würde der Frau, und des christlichen Liebesgebotes. Wir alle müssen dem Beispiel Jesu in seinen Aussagen und in seinem Verhalten zu den Leidgeprüften folgen, die leicht zu Außenseitern der Gesellschaft gestempelt werden.
Die Probleme der Anonymität und der Isolation unserer Massengesellschaft sind ein wichtiges Thema des Beschlusses zu Ehe und Familie der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Das Fehlen kleiner Bezugsgruppen und familienähnlicher sozialer Netze in den Gemeinden wird als eine Herausforderung für das gesamte kirchliche Leben begriffen, die von allen Christen mitverantwortliches Denken und Handeln verlangt. Die Mitglieder der Synode weisen auf die bedrückende Not gefährdeter und zerbrochener Ehen hin, sehen jedoch auch die Möglichkeit, daß die schmerzlichen Erfahrungen zur persönlichen Reifung des Menschen beitragen und eine Chance des neuen Anfangs darstellen können. Der einzelne kann in der akuten Krise solche Chancen oft kaum wahrnehmen, da zunächst „Gefühle der Enttäuschung, der Resignation, Selbstvorwürfe oder ein vermindertes Selbstwertgefühl" vorherrschen. Es hängt jedoch nicht zuletzt von den Reaktionen der Mitmenschen ab, welche Perspektiven die Alleinerziehenden für sich und für ihre Kinder entwickeln können. Die Umwelt ist oftmals geneigt, das Scheitern in der Ehe „undifferenziert nur als moralisches Versagen oder Zeichen fehlender geistiger Reife" zu werten. Statt solch selbstgerechten Urteilens, das Jesus mit dem Wort „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet" (Mt 7,1) klar zurückweist, verlangt die Synode „Verständnis und christliche Solidarität mit denen, deren Ehe von der Gefahr des Scheiterns bedroht oder schon gescheitert ist".

Was können wir dazu beitragen,
- daß den Alleinerziehenden in unseren Gemeinden ohne Vorurteile begegnet wird und sie das nötige Verständnis finden?
- daß die alleinerziehenden Mütter oder Väter mit ihren Kindern die erhoffte Lebens- und Glaubenshilfe erfahren?
- daß sie sich in den Gemeinden, in Verbänden und Gemeinschaften geborgen fühlen können?
- daß sie ihre besonderen Erfahrungen zur Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens beisteuern können?
- daß sie, die oft so schwere Belastungen durchgestanden haben, anderen zum Bestehen oder auch zum Vermeiden ähnlicher Schwierigkeiten Hilfe sein können?

Eine angemessene Hilfe für Ein-Eltern-Familien muß immer auf die alleinerziehenden Mütter bzw. Väter *und* die ihrer Sorge anvertrauten Kinder bedacht sein. Bei allen individuellen Hilfestellungen darf der Einsatz für die notwendigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nicht übersehen werden.
Es geht jedoch nicht nur um die Frage, was für die Alleinerziehenden getan werden kann, sondern ebenso um den Beitrag, den Alleinerziehende für die Gemeinden leisten können. Sie gehören oft zu den besonders lebenserfahrenen und verantwortungsbewußten Mitgliedern der Gemeinde. Alleinerziehende Mütter und Väter – seien sie ledig, verwitwet, getrenntlebend oder geschieden – sollten um Mitarbeit in den Gremien der Gemeinden gebeten werden. Aus ihrem Kreis können z. B. wertvolle Hinweise für eine vorausschauende, vorbeugende Arbeit gegeben werden.

1. Dienst der Versöhnung

Wer durch Tod oder Trennung seinen Lebenspartner verliert, wird oft – wenn auch gewiß in unterschiedlicher Weise – bis in die Wurzel seines Wesens durch diesen Verlust erschüttert. Es ist die vornehmste Aufgabe des Seelsorgers, von Verwandten und Freunden, aber auch von Gliedern der Gemeinde, solches Leid mit Verständnis und Anteilnahme mitzutragen. Nur so kann jemand sich dem schmerzlichen Prozeß der Trauer stellen, ohne den eine Aussöhnung mit sich selbst, mit der Vergangenheit und mit der neuen Situation nicht möglich ist. Wenn Ehepart-

ner oder unverheiratete Paare sich konflikthaft auseinandergelebt und getrennt haben, sind schon allein um der Kinder willen besondere Anstrengungen nötig, damit sie aus dem Abstand eine verantwortungsvolle, faire und tolerante Beziehung zueinander und miteinander zu den Kindern finden können. Da Trauer immer auch von einer größeren Gemeinschaft mitvollzogen werden muß, hängt es auch von der Umgebung ab, ob für Eltern und Kinder die leidvollen Konflikte lange andauern. Ein größeres Maß an einfühlsamem Verstehen könnte für viele alleinerziehende Frauen und Männer eine Hilfe bedeuten, die Trennung zu verarbeiten. Die christliche Gemeinde sollte – nicht zuletzt mit Hilfe besonderer Gemeinschaften und Dienste – auch ermöglichen, daß getrennte Ehegatten zunächst tiefer zu sich selber finden, um sich wieder miteinander versöhnen zu können, auch wenn sie ihren Weg nicht wieder gemeinsam gehen sollten.

Zumeist übernimmt die Frau die Sorge für das Kind oder die gemeinsamen Kinder. Doch in zunehmender Zahl sorgen auch Väter allein für ihre Kinder. In jedem Fall sollte alles getan werden, daß die Väter und Mütter, die nicht mit ihren Kindern zusammenleben, eine gute Beziehung zu diesen bewahren oder aufbauen können. Für viele von ihnen bedeutet die Trennung von ihren Kindern einen schmerzlichen Verzicht, den manche sehr bewußt vollziehen. Auch bei nichtehelicher Elternschaft sollte darauf hingearbeitet werden, daß der Mann zu seiner Verpflichtung als Vater steht.
Viele Alleinerziehende brauchen gerade in der ersten Zeit vielfache Hilfen und Brücken, damit sie sich im Vertrauen mitteilen lernen, die eigene Not und das Versagen ohne zusätzliche Belastung des Selbstwertgefühls aussprechen und eingestehen können, Versöhnung mit Gott und mit sich selbst finden, neue Geborgenheit und Gemeinschaft auf der Grundlage einer gemeinsamen Lebens- und Glaubensüberzeugung erfahren. All dies hilft Schritt für Schritt, den Verlust und den mit ihm verbundenen Schmerz durchzuleiden und so die früheren guten Erfahrungen neu anzunehmen.

Ein aufmerksamer Besuch, das vertraute Gespräch im kleinen Kreis, das Vermitteln des Kontaktes zu einem „Treffpunkt Alleinerziehender" und evtl. zu einer Ehe-, Familien- und Lebensberatungsstelle, die zeitweise Entlastung durch spontane Hilfe im Haushalt und bei der Aufsicht der Kinder oder durch den Einsatz einer Familienpflegerin bzw. Dorfhelferin, die Gottesdienstgemeinschaft und die Feier der Sakramente, die Einladung in einen Gebets- oder Bibelkreis, aber auch zu geselligem Beisammensein, die Vermittlung verschiedenster sozialer Hilfen sind Formen dieses notwendigen Dienstes der Kirche und kirchlicher Gruppen.
Insbesondere geschiedene Ehepartner, die aus ihrer Glaubensüberzeugung heraus grundsätzlich zur Unauflöslichkeit der Ehe stehen und entschieden am Wiederverheiratungsverbot festhalten, haben einen Anspruch darauf, daß sie von ihrer Gemeinde getragen werden. Ob sie ihrer Glaubensverpflichtung gerecht werden können, hängt nicht zuletzt davon ab, ob ihre Gemeinde in einer hilfreichen Solidarität ihnen gegenüber das Liebes- und Treuegebot des Herrn bezeugt.
Diese Solidarität darf freilich auch denen nicht versagt werden, die – auch wenn die Kirche dies nicht gutheißen kann – zivilrechtlich eine zweite Ehe eingehen. Papst Johannes Paul II. mahnt die Hirten und die ganze Gemeinschaft der Gläubigen, den Geschiedenen – ob alleinlebend oder wiederverheiratet – „in fürsorgender Liebe beizustehen, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten, da sie als Getaufte an ihrem Leben teilnehmen können, ja dazu verpflichtet sind" (Familiaris consortio 84).

2. Hoffnung aus dem Glauben

Als Christen sind wir zutiefst überzeugt, daß Verlust, Enttäuschung, Scheitern und Getrenntsein nicht das letzte Wort in unserem Leben haben. Unser Gott ist ein Gott, dessen Gerechtigkeit sich darin erweist, daß er trotz Leid, Tod und Sünde und durch diese bitteren Erfahrungen hindurch unser Leben zu seiner Erfüllung zu führen versteht. Gottes Kraft rettet jeden, der an die gute Botschaft seiner Liebe glaubt, die sich und uns mit seinem herzlichen Erbarmen treu bleibt. Jesus Christus hat dies durch sein ganzes Leben und durch seine Auferstehung aus dem Tod machtvoll bezeugt.

Wie Not und Versagen allen Menschen gemeinsam sind, so verbindet die Verheißung eines neuen Anfangs alle Christen und verpflichtet sie zur Solidarität. Dies gilt für Eheleute, die Krisen in ihrer Beziehung durchzustehen vermögen, nicht weniger als für solche, deren Gemeinschaft leidvoll zerbrochen ist.
Wo ein Leben in Frieden zwischen einzelnen nicht gelingt, ist es um so mehr der Gemeinde aufgegeben, den mitzutragen, der in ihr Heimat sucht. Keinesfalls kann es darum gehen, von außen selbstgerecht über andere zu urteilen. Das Beispiel Jesu muß uns dazu treiben, daß wir einander in gütigem Verstehen tragen, so daß der eine dem anderen ergänzt, was ihm fehlt.

3. Überwindung der Isolation

Die kirchlichen Gemeinden und insbesondere einzelne Gemeinschaften in ihnen sollten darauf achten, daß sie nicht durch eine häufig zu beobachtende Zurückhaltung die Isolation vieler Ein-Eltern-Familien noch verstärken. Gerade kirchliche Gruppen sollten ihre Möglichkeiten ausschöpfen, sich als erweiterte familiäre Gemeinschaft anzubieten. So können freundschaftliche Beziehungen zwischen Erwachsenen und Kindern entstehen, die Einseitigkeiten ausgleichen und belastende Spannungen von Kindern, die sich zwischen ihre geschiedenen Eltern gestellt sehen, mildern.

Die christlichen Gemeinden tragen Mitverantwortung dafür, daß die Beziehungsarmut, an der nicht nur viele Ein-Eltern-Familien, sondern auch viele Kleinfamilien mit

beiden Elternteilen leiden, nicht überhandnimmt. Sie kann zu einer Überforderung im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern und zu Störungen in der sozialen Entwicklung führen. Es liegt mit an den kirchlichen Gemeinschaften, ob die familiäre Barriere übersprungen wird und im näheren und weiteren sozialen Umkreis Kontakte gesucht und Beziehungen hilfreich gestaltet werden. Von seiten der Kirche sollte alles unternommen werden, daß möglichst viele diese Erweiterung ihrer Beziehungen wagen können, ohne dabei enttäuscht zu werden. Eine Pfarrgemeinde wird dem Anspruch, den neuen Bund der Liebe Gottes mit den Menschen konkret erfahrbar darzustellen, nur gerecht, wenn sie eine offene und lebendige Gemeinschaft ist, die gerade enttäuschten und suchenden Menschen Vertrauen entgegenbringt und Geborgenheit schenkt.

4. Angebote verläßlicher Gemeinschaft

Wenn Familien zusammen mit anderen Familien und natürlich auch mit Alleinstehenden, die keine Kinder haben, ein Kontaktfeld schaffen, kann wachsen, was mit der „Hauskirche" aus den frühen Zeiten der Geschichte christlichen Lebens wieder entdeckt wurde und worauf sich viele Hoffnungen für eine Verlebendigung der Kirche richten.
Daher muß zunächst die besondere Verantwortung der Verwandten betont werden, aber auch der Nachbarn, von Arbeitskollegen, von Familien mit gleichaltrigen Kindern. Frauen, die nicht berufstätig sind, können – wie dies bereits vielerorts geschieht – insbesondere mit Alleinerziehenden Absprachen treffen, daß sie in der Kinderbetreuung mithelfen, etwa um unpassende Öffnungszeiten von Kindergarten und Schule auszugleichen, um bei etwas längerer Erkrankung von Kindern den alleinerziehenden Eltern die Ausübung ihres Berufes zu erhalten, um ein Kind bei besonderen Anlässen oder auch in kurzen Ferien zu beherbergen, oder auch, um eine Mutter oder einen Vater halbtags zu entlasten. Vor allem die Familiengruppen sollten zu alleinerziehenden Eltern und ihren Kindern Kontakt aufnehmen, sie zu ihren Treffen einladen und ihnen mit Rat und Tat zur Seite stehen. Solche Angebote werden jedoch nur dort auf Dauer gut aufgenommen, wo die persönlichen und erzieherischen Probleme und Belange der Alleinerziehenden in den Themen, Gesprächen und gegenseitigen Hilfen mit dem nötigen Verständnis berücksichtigt werden. Alleinerziehende können mit ihrer oft besonders ausgeprägten Sensibilität für unbeachtete Notlagen anderer eine Gruppe sehr bereichern.
Schließlich ist gerade für die Kinder aus Ein-Eltern-Familien auch auf die besondere Bedeutung einer guten Beziehung zum Seelsorger und den Mitarbeitern in der Kinderkatechese und Jugendarbeit sowie den Lehrern in der Schule oder auch zum Lehrmeister hinzuweisen. Diese Beziehungen zu anderen Autoritätspersonen neben der Mutter oder dem Vater können manches Erfahrungsdefizit, das in einer Familie ohne Vater oder ohne Mutter leicht besteht, ausgleichen.

5. Hilfe zur Selbsthilfe

Auch wenn zunächst im Vordergrund steht, daß Notlagen aufzufangen sind und in manchen Fällen eine dauernde helfende Begleitung unverzichtbar bleibt, muß die Hilfestellung auf Selbsthilfe abzielen. Dies bedeutet, daß die eigenen Kräfte zur Neuorganisation des Lebens mobilisiert werden. Die Alleinerziehenden sollten daher nicht nur darauf warten, daß sie angesprochen werden, sondern auch von sich aus auf ihre Gemeinden, deren Verantwortliche und Gruppen, zugehen.
Viele Alleinerziehende erleben es als hilfreich, sich in Gruppen zusammenzuschließen, um Solidarität untereinander zu erfahren. Auch wer selbst noch mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat, kann durch die Mitarbeit in einem „Treffpunkt Alleinerziehender" einen Beitrag für andere leisten. Oft ist die Erfahrung, anderen helfen zu können, noch wichtiger als die, Hilfe zu empfangen.
Gute Voraussetzungen für die Gründung oder Leitung einer solchen Gruppe haben vielfach gerade Alleinerziehende selbst. Es ist jedoch auch an Fachkräfte aus den Bereichen der Erziehungs- und Jugendberatung, der Ehe- und Lebensberatung, an Sozialarbeiter und Sozialpädagogen, an Priester, Diakone, pastorale Mitarbeiter und weitere Laien, wie erfahrene Mitglieder der Verbandsarbeit, insbesondere der Frauenverbände und sonstiger familienrelevanter Verbände zu denken.
In den Diözesen arbeiten in diesem Sinne vor allem die Referentinnen für die Arbeit mit Alleinerziehenden, die auf Bundesebene in einem Arbeitskreis ihre Erfahrungen austauschen und gemeinsam neue Konzepte entwickeln. Nicht zuletzt mit ihrer Hilfe haben sich eine größere Anzahl „Treffpunkte Alleinerziehender" gebildet, deren Arbeit sie begleiten. Sie können sich dabei auf die Aktivitäten der Familienbildungsstätten und der Verbände, insbesondere der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (KFD), des Katholischen Deutschen Frauenbundes sowie des Caritasverbandes und des Sozialdienstes Katholischer Frauen (SKF), stützen, die schon seit langem Hilfen für Alleinerziehende anbieten.
Die Dekanatskatholikenausschüsse sollten sich im Kontakt mit den Pfarrgemeinderäten die Förderung dieser Treffpunktarbeit zum Ziel setzen. Ihre organisatorische Initiative kann über viele Klippen hinweghelfen, an denen solche Versuche einzelner häufig scheitern. Es wird empfohlen, daß der Diözesankatholikenrat der einzelnen Diözesen diese Aufgabe auf einer der nächsten Tagungen behandelt und den Dekanatskatholikenräten möglichst qualifizierte Anregungen zur Verfügung stellt.

V. Anwalt gegenüber Gesellschaft und Staat

Unser Engagement muß ein doppeltes sein: Es zielt einerseits auf unmittelbare Hilfe für Hilfsbedürftige. Es drückt sich andererseits jedoch ebenso aus in der Mitverantwortung und Mitgestaltung der gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen.
Das politische Bemühen fängt dort an, wo angeregt wird,

daß Alleinerziehende sich zusammenfinden und gemeinsam mit anderen ihre Situation analysieren und ihre Belange zur Sprache bringen. Was zur Verbesserung der Lage notwendig ist, geschieht teilweise bereits auf organisierte und nichtorganisierte Weise. Diese Aktivitäten sollten jedoch überall dort, wo es möglich ist, von den Verbänden und den Gemeinden selbst aufgegriffen werden und so für möglichst viele Alleinerziehende und deren Kinder zu einer spürbaren Verbesserung ihrer Situation führen. Dabei ist zu fragen, welche Schwierigkeiten den individuellen Rahmen übersteigen und durch kommunale, landes- oder bundespolitische Initiativen beseitigt werden können.
Eine intensive Beschäftigung mit der Lage der Ein-Eltern-Familien muß selbstverständlich die besonderen sozialen, beruflichen, finanziellen, schulischen Schwierigkeiten, die für Alleinerziehende und ihre Kinder bestehen, möglichst genau erfassen und der breiten Öffentlichkeit bewußt machen. Wir sollten alles einsetzen, damit die Mütter und Väter, die die Verantwortung für ein Kind oder für mehrere Kinder alleine zu tragen haben, die gesellschaftspolitische Rücksicht und Hilfestellungen erfahren, die es ihnen möglich machen, ihre Kinder ohne dauernde Nachteile aufzuziehen. Machen wir uns zum Anwalt ihrer Interessen! Nur so können wir der Forderung nach Gerechtigkeit und Recht, Liebe, Erbarmen und Treue nachkommen (vgl. Hosea 2,21), die zum Grundbestand unseres Glaubens gehört.

Papst und Ökumene

Zu einer Tagung in München

Ohne die historisch-soziologischen und kirchenpolitischen Begleitumstände seiner Entwicklung könne man das Papstamt gar nicht richtig verstehen, urteilt der Saarbrücker Exeget *Josef Blank*. Ob freilich die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit des höchsten kirchlichen Amtes eine Hilfe für den Glauben oder eher eine Anfechtung des Glaubens sei – diese Frage müsse jeder für sich selbst beantworten. Nun, *diese* Frage jedenfalls bleibt auch offen nach der diesjährigen *gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing* am 5./6. Mai in München, mit der die beiden kirchlichen Akademien sich nach kontroverstheologischen Themen wie Amt, Eucharistie und Marienverehrung nun dem schwierigsten Thema der Ökumene zuwandten, das lange Zeit auch in der innerkatholischen Diskussion als Tabu gegolten hat.
„Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene?" lautete der Titel der Tagung, auf der Theologen katholischen, lutherischen, orthodoxen und reformierten Glaubens mit bemerkenswerter Aufrichtigkeit über die Bedingungen sprachen, unter denen sie sich heute ein *Petrusamt als Dienst an der Einheit* der Kirche vorstellen könnten.

Keine Einheit ohne Selbstbegrenzung des Papsttums

Was manchen katholischen Teilnehmern dabei als Provokation erscheinen mochte, gilt lutherischen und orthodoxen Theologen längst als Selbstverständlichkeit: daß nämlich, wie Blank in seinem Einleitungsreferat betonte, ein spezieller Primat des Bischofs von Rom im *Neuen Testament keine Grundlage* findet – von dessen späterer juridischer Ausformung ganz zu schweigen. So geht auch jene Mattäus-Stelle, die traditionell zur biblischen Legitimation des Papstamtes herangezogen wird (Mt 16,16–19), nach übereinstimmender Meinung der Exegeten nicht auf den irdischen Jesus zurück. Vielmehr handelt es sich um einen Einschub des Evangelisten Mattäus gegenüber der Markus-Vorlage, die Mattäus zu einem feierlichen Christus-Bekenntnis ausgestaltet hat. Petrus erscheine hier, interpretiert Blank, als das *Felsenfundament des endzeitlichen Gottesbaues der Gemeinde Jesu* – wobei diese Fundament-Funktion einmalig und nicht übertragbar sei. Letzten Endes verweise das Felsenbild auf Jesu Botschaft vom Reich Gottes und den Glauben, für den Petrus das Symbol sei.
Der „symbolische Petrus" – Petrus als Christus-Zeuge, als Exponent der Jesus-Überlieferung und als Symbol für die Einheit des Amtes, ja der Kirche selbst –, dieser Petrus bestimmt nach Blank, der im Neuen Testament eine „zunehmende Petrus-Typologie" feststellt, auch das frühchristliche Amtsverständnis. Origenes († 254) z.B. bezieht Mt 16,18 noch auf alle Apostel und sogar auf alle („vollkommenen") Glaubenden: „denn alle sind Petrus und Felsen, und auf allen ist die Kirche Christi erbaut ..." Und selbst Cyprian von Karthago († 258) hatte noch keineswegs die römische Großkirche im Blick, als er in bezug auf Petrus sagte: „Auf einen baut er die Kirche ..."
Weder für Blank noch für lutherische oder orthodoxe Theologen hieß die Konsequenz aus dieser historischen Erkenntnis, daß das Papstamt damit schlichtweg zur Disposition stünde. Es gehe nicht darum, erklärte beispielsweise der evangelische Systematiker *Wolfhart Pannenberg* (München), das Papstamt von der Geschichte abzulösen und völlig neu zu gestalten. Ohne eine *Selbstbegrenzung* und *Relativierung* des Papstamtes jedoch – soviel steht quer durch die Konfessionen fest – wird die Einheit der Kirchen nicht zu erreichen sein. Wenn das Petrusamt als sichtbares Zeichen der Einheit auch von den Lutheranern anerkannt werden solle, fuhr Pannenberg fort, so erfordere dies (nach einer Formulierung des Malta-Berichts

von 1972) eine „theologische Reinterpretation" und „praktische Umstrukturierung" des Papstamtes, das sich dann auch ausdrücklich dem „Primat der Schrift" unterzuordnen hätte. Dieses Postulat der „Evangeliumsgemäßheit" stand auch im Mittelpunkt der Ausführungen von *Harding Meyer* vom Institut für ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg. Während allerdings Meyer die „Evangeliumsgemäßheit" des päpstlichen Amtes in erster Linie von seinem Anspruch auf Unfehlbarkeit bedroht sah, bestand für Pannenberg das Hauptproblem im – ebenfalls vom I. Vatikanischen Konzil festgeschriebenen – Jurisdiktionsprimat.

Rückkehr zur „Communio-Ekklesiologie"?

In ähnlicher Weise lehnt auch die Ostkirche einen „Primat der Machtbefugnis über die universale Kirche" ab. Dieser verstößt aus ihrer Sicht sowohl gegen die Autonomie der Ortskirchen als auch gegen das Liebesgebot unter „Schwesterkirchen", wie *Anastasios Kallis* (Münster) erklärte. Gleichwohl wende sich die Ostkirche nicht gegen die geschichtlich bezeugte Rangordnung in der Autorität der Ortskirchen, aufgrund deren dem Bischof von Rom der Vorrang in der Autorität zukomme.

Diese Autorität kann sich für sie freilich allein im *Zeugnis der Liebe* manifestieren. Kallis: „Orthodoxe und Katholiken könnten sich auf eine Kirchenstruktur einigen, in der die Kirche Roms den Vorsitz im Liebesbund der Kirchen führt und einen wahrhaften Dienst an der Einheit wie auch Freiheit und Selbständigkeit der Ortskirchen und ihrer Glieder leistet." Einem solchen universalkirchlichen Verständnis des Papstamtes könnten sich auch die Lutheraner anschließen, wie Pannenberg anmerkte, der ohnehin die protestantischen Interessen in dieser Frage im gegenwärtigen Dialog der Ostkirche mit Rom gleichsam stellvertretend wahrgenommen sieht.

Daß auch in der *Orthodoxie* inzwischen ein Nachdenken über die eigene ekklesiologische Position eingesetzt hat, zeigt die Anfrage, die Metropolit *Damaskinos Papandreou* (Genf) – in München vertreten durch den Weihbischof der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland in Stuttgart, *Vasilios von Aristi* – sozusagen an die eigene Adresse richtete: „Bedeutet selbständige Ortskirche eine selbstgenügsame Isolierung oder verpflichtet die Katholizität der Lokalkirche ihrem Wesen nach zur Communio mit den anderen Ortskirchen? Und welches ist die Stellung des primus inter pares innerhalb dieser Communio?" Mehrfach zitiert wurde auf dieser Tagung der vom jetzigen Kurienkardinal *Joseph Ratzinger* stammende und auch von Metropolit Papandreou unterstützte Einigungsvorschlag, wonach Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre verlangen müsse, als im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt worden sei. Umgekehrt solle der Osten darauf verzichten, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu verurteilen.
Auch wenn die Theologen sich darüber im klaren sind, daß man für das erste Jahrtausend christlicher Geschichte nicht einfach von einem Idealbild kirchlicher Einheit ausgehen kann, so spricht für das Ratzingersche Einigungsmodell doch, daß man sich damit auf dem Boden der von allen Kirchen anerkannten *ökumenischen Konzilien* befindet. Im Hinblick auf diesen Zeitraum ist auch nach Ansicht des Tübinger Dogmatikers *Walter Kasper* der Begriff der „Communio-Ekklesiologie" gerechtfertigt. Das heißt, die Einheit der Kirche stellte sich als eine wechselseitige Gemeinschaft von Ortskirchen bzw. Patriarchatsverbänden dar, die in der Treue zur apostolischen Tradition und in der Gemeinschaft der Sakramente, besonders der Eucharistie, miteinander verbunden waren. Der Kirche und dem Bischof von Rom kam dabei eine wichtige Funktion zu: Rom war Orientierungspunkt der kirchlichen Gemeinschaft, in kritischen Situationen ihr Sprecher und Vorkämpfer und außerdem auch Richter in Streitfragen.

Spannung zwischen Primat und Kollegialität

Was die *Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils* angeht, die ja bis heute den eigentlichen Stein des Anstoßes für Lutheraner und Orthodoxe bilden, so versuchte Kasper, sie nicht allein in ihrem historischen, sondern auch in ihrem *theologischen Begründungszusammenhang* begreiflich zu machen. Die Primatslehre des I. Vatikanums z. B. ist demnach nur vor dem Hintergrund einer sakramentalen Kirchenidee verständlich, die das Sichtbare in der Kirche als Zeichen und Werkzeug ihres verborgenen geistlichen Wesens deutet. Wenn deshalb das Konzil den Papst als „vicarius Christi", als Stellvertreter Christi, bezeichne, heiße das nicht, daß er Jesus Christus ersetzen oder verdrängen, sondern vielmehr seinem Wort und Werk in der jeweiligen geschichtlichen Situation zur Wirksamkeit verhelfen solle.

Daß das *II. Vatikanische Konzil* die Primats- und Unfehlbarkeitslehre des Vorgängerkonzils nicht „revidiert", sondern voll bestätigt hat, rief bei nichtkatholischen Christen seinerzeit große Enttäuschung hervor. Demgegenüber wog der Sachverhalt weit weniger schwer, daß das Papstamt ins Ganze der Kirche integriert und seine lehramtliche Autorität dem Wort Gottes unterstellt worden war. Vielmehr ergab sich daraus ein zusätzliches Problem: die Spannung zwischen ungeschmälertem päpstlichem Primat und der vom Konzil geforderten Kollegialität des Gesamtepiskopats – ein Punkt, auf dem insbesondere Kallis insistierte. Es geht hier um die Unvereinbarkeit zweier Verantwortungsebenen bzw. das Zusammentreffen *zweier verschiedener Ekklesiologien.*

Auch Kasper konnte dazu nur die gängigen Interpretationshilfen anführen, die mehr oder weniger beschönigend die Tatsache umschreiben, daß im II. Vatikanum zwar die „Kollegialität der Bischöfe", nicht aber ebenso ausdrücklich die „Kollegialität des Papstes" formuliert worden ist. Den einzigen Ausweg aus dem Dilemma, so Kasper, sähen heute viele in einer *freiwilligen Selbstbegren-*

zung des Papstes, etwa der Art, daß er sich verpflichtet, bestimmte universalkirchlich relevante Entscheidungen nicht ohne vorhergehende Konsultation des Bischofskollegiums zu treffen. Eine rechtliche Einschränkung des päpstlichen Primats jedoch hielten die meisten Theologen für unvereinbar mit der Lehre des I. und II. Vatikanums.

Zwischen „neuem Papstgefühl" und bleibendem Widerspruch

Trotz dieser Schwierigkeit hat sich in nachkonziliarer Zeit eine *ökumenische Entwicklung* angebahnt, die auch evangelische Christen das Papstamt mit neuen Augen sehen läßt. So registrierte *Harding Meyer* inzwischen „ein ganz neues Papstgefühl", eine „bedeutungsvolle Wende" von der bisherigen Fixierung auf das Papstamt als Hindernis hin auf das Papstamt als Hilfe und Dienst an der Einheit, wie sie auch in offiziellen *Dialog-Dokumenten* ihren Niederschlag gefunden hat. Für Meyer bedeutet dies letztlich die Rückführung zu jener „von den Reformatoren trotz aller Papstpolemik grundsätzlich vertretenen Auffassung, daß man im Interesse der Wahrung kirchlicher Gemeinschaft – ‚umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen' – den päpstlichen Primat bejahen und annehmen könne, vorausgesetzt, er ordne sich dem Evangelium unter".

Luthers Papstkritik war, wie Meyer aufzeigte, eine bedingte. Sie richtete sich nicht gegen das Papsttum als solches, sondern gegen eine bestimmte Weise der Amtsausübung. Die Vorwürfe, die im Verdikt vom Papst als „Antichrist" ihre formelhafte Zuspitzung fanden, hatten einen theologischen Bezugspunkt: die reformatorische Erkenntnis von der Gnadenhaftigkeit des Heils und der Heiligen Schrift als oberster Richtschnur des Glaubens. Von daher konnte Meyer auch in der Papstfrage – trotz des „Eigengefälles", das sie schließlich entwickelte – kein eigenes kontroverstheologisches Problem sehen.

Ungleich stärker als bei den lutherischen Christen hat sich bei den *reformierten* der Anti-Papst-Effekt verselbständigt und verfestigt. Für reformierte Christen ist es völlig undenkbar, sich einem universalen kirchlichen Amt unterzuordnen, schon gar nicht einem, in dem sie nur eine „großartige Fehlentwicklung" erkennen können, wie es der an der Theologischen Fakultät Erlangen lehrende schottische reformierte Theologe *Alasdair Heron* formulierte. Die Gründe für diese Abwehrhaltung liegen in der synodalen Kirchenstruktur, in einem ausgeprägten Gefühl der Eigenständigkeit und einer gehörigen Portion Skepsis gegenüber ökumenischen Zielvorstellungen, die den besonderen Anliegen der reformierten Tradition nicht Rechnung tragen.

Fazit: Eine Verständigung über das Papstamt wird also weiterhin in erster Linie im Gespräch zwischen katholischen, orthodoxen und lutherischen (und anglikanischen) Christen zu suchen sein. Zu diskutieren – und näherhin auf seine Realisierbarkeit zu befragen – wäre die von Theologen der verschiedenen Konfesssionen vorgeschlagene Unterscheidung zwischen einem auf die *lateinische Kirche begrenzten Primat* des Papstes und einem universalen Petrusamt als Dienst an der Einheit der Kirchen, das als „Ehrenprimat" verstanden wird. Dabei wird man die Schwierigkeit nicht übersehen dürfen, die sich daraus ergibt, daß auch eine pastoral definierte gesamtkirchliche Verantwortung ohne ein Mindestmaß an Rechtskompetenz in sich wesenlos wäre. „Ein Pastoralprimat", folgert Kasper, „ist also nur dann theologisch sinnvoll, wenn er, wenigstens in der Substanz, die Intention dessen, was hinter dem Ausdruck ‚Jurisdiktionsprimat' steht, als ein Element unter anderen aufnimmt."

Ein weiterer Faktor, der in dieser Diskussion nicht gering zu veranschlagen sein dürfte – und auch durch Tagungen wie diese zum Tragen kam –, besteht in den Rückwirkungen des Gesprächs mit den anderen christlichen Gemeinschaften auf das Selbstverständnis der jeweils eigenen Kirche. Gerade für die katholische Kirche könnte in einem solchen Prozeß der Auseinandersetzung, den Blank mit dem Stichwort der „innerkatholischen Ökumene" angedeutet hatte, eine *Chance der Veränderung* liegen. Für Kasper, der in der gegenwärtigen Phase der Annäherung der Konfessionen „eine Art präkonziliares Geschehen" sieht, heißt das: „Solange das Papsttum für die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als Hindernis für die Ökumene erscheint, muß die Kritik der nicht-katholischen Christenheit für die katholische Kirche ein Stachel im Fleische sein, um nach einer evangeliumsgemäßeren Verwirklichung des Petrusdienstes zu suchen und es so zum Dienst für die Ökumene zu machen."

Helene Maria Reischl

„Ausgelernt – angeschmiert"

Zur einer Pädagogentagung in Kiel

Gerissen haben sich die Pädagogen um das Thema nicht. Aber sie kommen wohl nicht daran vorbei. Daß *Arbeitslosigkeit* sie etwas angeht, ist kaum zu bestreiten: Immerhin nimmt die Arbeit in ihrem Bildungsbegriff einen Stellenwert ein, der die, denen diese Arbeit fehlt, glauben läßt, sie besäßen kaum mehr eine Existenzberechtigung.

Beim neunten *Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft* zum Thema „Arbeit – Bildung – Arbeitslosigkeit" in Kiel (26.–28. März) wurden dennoch *Zweifel an der Kompetenz* der Pädagogen laut. Man argwöhnt, der Schule könnten Dinge angesonnen werden, die diese nicht nur nicht zu verantworten habe, sondern die die ei-

gentlichen Ursachen nur weiter verschleierten. Dies könnte dann der Fall sein, wenn man angesichts massenhafter Arbeitslosigkeit individuelle Leistungsteigerung als Heilmittel empfiehlt, was die ohnehin stattfindende Selektion nach Leistungskriterien weiter anstachelt, nicht aber die insgesamt knapper werdende Arbeit angemessener verteilen hilft. Dies wäre der Fall, würde empfohlen, daß Bildung und Ausbildung einerseits und Arbeit anderseits wieder enger zusammenrücken sollten.

Eine pädagogische Provokation

Für die 1200 Teilnehmer des Kongresses ging es über weite Strecken darum, sich einem für den eigentlichen wissenschaftlichen Betrieb der Pädagogik neuen Thema zu nähern, das die pädagogische Praxis landauf, landab prägt. Nicht eine oberflächliche Aktualität sollte die Tagesordnung diktieren, sondern man wollte sich der Herausforderung eines gestörten Gleichgewichts, bestehend aus Bildung/Ausbildung und Arbeit, stellen. Professor *Helmut Heid* (Regensburg), der Präsident der Gesellschaft, bezeichnete die „Reduktion des Subjektes auf die Dimension der marktgängigen Arbeitskraft", wie sie sich gegenwärtig im Kampf zwischen Mensch und Maschine um die Arbeit ausdrücke, eine „pädagogische Provokation". Er finde es bedenklich, wenn Arbeit zunehmend nur mehr möglich sei unter Suspendierung dessen, was „in Festtagsreden zu den unveräußerlichen Wesensmerkmalen des Menschen gerechnet" werde: „Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, eigenständiges, unabhängiges Handeln und Denken, selbstbestimmtes Handeln."

Heid betonte, daß es einer an der gesellschaftlichen Wirklichkeit von Erziehung interessierten Pädagogik nicht gleichgültig sein könne zu sehen, wie zwischen dem Anspruch auf eine Vermenschlichung der Arbeit und der Aussicht, überhaupt Arbeit zu finden, eine Asymmetrie entstehe, wie einerseits Leistung und Leistungsprinzip stärker Beachtung finden, anderseits aber vielen gerade die realen Möglichkeiten fehlen, etwas leisten zu können. Es müsse auch das als Leistung Anerkennung finden, was nicht in erster Linie der Sicherung der Wettbewerbsfähigkeit der Wirtschaft dient. Heid reklamierte eine Zuständigkeit der Pädagogik für die vom Kongreß aufgeworfenen Fragen, und zwar im Sinne einer „Parteinahme für den Menschen, der in schöpferischer Auseinandersetzung mit den Vor- und Aufgegebenheiten seiner Welt zugleich sich selbst verwirklicht".

Die Pädagogen stehen vor einem Dilemma: Daß sie das Verhältnis von Arbeit und Bildung neu zu überdenken haben, daß die Fixierung auf die finanziell vergütete und damit gesellschaftlich gefragte Leistung nicht der Wahrheit letzter Schluß war, daß Bildung in einer zukünftigen Freizeitgesellschaft eine immer größere Bedeutung erhält, das alles sehen sie durchaus. Nur ist ihnen nicht ganz wohl dabei, daß man sie auf solche Defizite ausgerechnet zu einem Zeitpunkt stößt, an dem all das mithelfen könnte, massenhaft erlittene Arbeitslosigkeit etwas erträglicher zu machen, gesellschaftliches Konfliktpotential zu neutralisieren bzw. den Wettbewerb unter den Ausgebildeten weiter anzuheizen.

Selbstverwirklichung oder Anpassung?

In ihrem Argwohn gegenüber Hoffnungen, die nun zur Bewältigung der Arbeitslosigkeit auf die Pädagogik gesetzt werden, eher bestärkt wurden die Kongreßteilnehmer durch Bildungsministerin *Dorothee Wilms*. Den von ihr genannten *Aufgabenkatalog für das Bildungssystem* hörten die versammelten Pädagogen mit gemischten Gefühlen: Der Resignation der Jugend und ihrer Eltern vorbeugen, die pädagogischen Schäden möglichst gering halten, die Wissenschaftsakzeptanz verbessern, Voraussetzungen für technischen und wissenschaftlichen Fortschritt schaffen, pädagogische Konzepte zur Integration der Informatik in den Unterricht erarbeiten, den Arbeitsbegriff über den Erwerbsbereich hinaus entwickeln – über diese Dinge ließe sich nach Ansicht der Pädagogen im einzelnen durchaus reden. Aber der Begründungszusammenhang macht die Musik: Wo von Selbstverwirklichung des Menschen keine Rede mehr sei, sondern in erster Linie Anpassung an das Unvermeidliche verlangt werde, da wolle man sich nicht so ohne weiteres einspannen lassen.
Im übrigen hatte man bereits mit der Grundannahme der Ministerin einige Mühe: Daß Bildungspolitik die Arbeitslosigkeit nur sehr bedingt verringern könne, darin stimmten sie ihr noch zu. Daß aber die Arbeitslosigkeit keine Krise der Arbeitsgesellschaft insgesamt andeute, darin war man nicht bereit, ihr zu folgen. Daß die Massenarbeitslosigkeit keine Frage von ein paar Prozentpunkten Bruttosozialprodukt mehr oder weniger ist, davon wurde überall ausgegangen. Ohne diese Annahme hätte der Kongreß für sein Leitthema wohl auch keine Geschäftsgrundlage mehr gehabt ...

Aber nicht nur die Beschäftigungspolitik der jetzigen Regierung wurde in Frage gestellt, die Steuerungsmöglichkeiten der Politik überhaupt erfuhren eine gewisse *Relativierung*. Unter historischem Blickwinkel stellt sich die heutige Arbeitslosigkeit den Pädagogen nicht als so einzigartig dar, wie dies vielfach erscheinen mag. Die Besonderheit der heutigen Situation bestehe darin, daß drei zyklisch auftretende Krisenerscheinungen zusammenkommen: demographische Entwicklung, Bildungsnachfrage und Wachstumsschwäche der Wirtschaft.

Vor dem Hintergrund des historischen wie auch des internationalen Vergleichs wurde wiederholt die Forderung nach einer verläßlichen und *langfristig konzipierten Bildungspolitik* erhoben. Eine innerhalb von Wahlperioden denkende Politik laufe Gefahr, zyklisch auftretende Erscheinungen nur noch zu verstärken, anstatt ihnen entgegenzuwirken. Schon heute, so die Bildungsplaner, zeichne sich beispielsweise ein neuer Mangel an Grundschullehrern für die neunziger Jahre ab. Voraussetzung für eine antizyklische Bildungspolitik sei zunächst einmal eine realistische Einschätzung der Eingriffsmöglichkeiten

staatlicher Steuerung. Gesellschaftliche Verhaltensweisen, die sich unabhängiger von der Politik verhielten als gemeinhin angenommen, seien in der Vergangenheit in ihren Auswirkungen zu wenig berücksichtigt worden. So zum Beispiel der höhere Anteil von Abiturienten unter den Schulabgängern sowie von Frauen in weiterführenden Schulen und im Beruf. Vieles habe man der Politik zugeschrieben, was von dieser gar nicht verursacht worden sei.

Unter dem Stichwort *Arbeit und Bildung* kommt auf die Pädagogik, das zeichnete sich in Kiel in den verschiedensten Bereichen ab, eine *Umorientierung* in grundlegenden Kategorien ihres Selbstverständnisses zu. Wenn die Arbeit für größere Teile der Bevölkerung ausgeht, scheint es sinnlos, die Menschen weiterhin in gleicher Weise wie bisher auf Arbeit hin auszurichten. Der Tendenz, Bildung den Anforderungen der veränderten Arbeitsbedingungen unterzuordnen, wird man sich entgegensetzen müssen, um ein pädagogisches Interesse gegenüber einer Funktionalisierung zu wahren.

Professor *Joachim Dikau* (Berlin) nannte es absurd, in Zukunft eine ähnliche Verinnerlichung von Leistung zu betreiben wie bisher. Unmöglich sei auch die herkömmliche Überbewertung der Kopfarbeit gegenüber der Handarbeit. Als Denkanstöße in die richtige Richtung bezeichnete er Bemühungen, den Arbeitsbegriff weiter zu fassen. Die Ambivalenz von Arbeit zwischen Mühsal und Last einerseits und Selbstverwirklichung anderseits bleibe jedoch mitzubedenken. Menschenbildung müsse neu geschehen in der Einheit von Arbeit und Muße bzw. vita activa und vita passiva als den säkularisierten Formen einer Spiritualität des ora et labora.

Idealistischer Berufsbegriff

Was sich als *Therapie* anbot, blieb insgesamt recht *vage:* Erwerbslosenarbeit, Errichtung von sog. Übungsfirmen als Alternative zur herkömmlichen betrieblichen Ausbildung, Projekte der Arbeitslosenselbsthilfe, Freizeitpädagogik – Versuche genug, sich einer inzwischen nicht mehr neuen Situation zu stellen. Unübersehbar aber, daß dies vielfach isolierte Bemühungen bleiben, weil ihnen die Einbindung in eine längerfristige Perspektive fehlte. Und überall die Befürchtung, man könnte das Problem zu kurzatmig anfassen, „falschen Retuschen des Problems" (*Karl Wilhelm Stratmann*, Bochum) aufsitzen. Heraus aus den Problemen wäre man mit dem Rückzug in die reine Wissenschaft mit dem Ziel, eine unangemessene Pädagogisierung sozialer Probleme abzuwehren. So wenig man bereit war, mit pädagogischen Mitteln sich an der Lösung der Arbeitslosigkeit allzusehr zu beteiligen, der Wille, sich der Herausforderung der gegenwärtigen historischen Problemlage zu verweigern, schien groß zu sein. Im übrigen aber klopfte man sich an die Brust, manches zu spät wahrgenommen zu haben. Stratmann: Die Berufspädagogik stehe zwar zu Recht in Opposition zu einer technokratischen Bewältigung des Problems Arbeitslosigkeit. Die Arbeitslosigkeit werde aber ebenso zum Kritiker der Berufspädagogik: Die Berufspädagogik müsse sich die Frage gefallen lassen, ob sie mit dem Begriff des Berufs nicht zu idealistisch und naiv umgegangen sei.

Ein Defizit der Pädagogik verlängerte im übrigen auch der Kieler Kongreß: das unzulängliche Verhältnis der Erziehungswissenschaften zur Technik. Eine Arbeitsgruppe der Freien Universität Berlin trug Entwürfe für eine Überwindung des Dualismus von Mensch und Maschine vor. Das Selbstverständnis der Pädagogik stellt sich dieser Gruppe als ein „Musterbeispiel für das unverarbeitete und widersprüchliche Verhältnis der Sozialwissenschaften zur Technik" dar. Ein Symptom hierfür sei es, wenn in pädagogischen Wörterbüchern Begriffe wie „Maschine" oder „Technik" kaum zu finden seien. Pädagogik huldige immer noch der Auffassung, „Menschenbildung und Persönlichkeitsentfaltung hätten mit Maschinen und Technik wenig zu tun". (Vgl. ds. Heft, S. 271)

Der Kieler Kongreß markierte Defizite. Neue langfristige Perspektiven fehlten. Die vielfach zu hörende Forderung nach Überwindung des Grabens zwischen Arbeit und Muße deutete zwar eine Richtung an, blieb aber letztlich *Postulat.* Dies wird noch mit Inhalt zu füllen sein. Den meisten scheint es heute noch zu schön, um wahr sein zu können, von Muße und Freizeit zu reden, anstatt von dem, was sie in ihrem pädagogischen Alltag sehen: daß sie Menschen erziehen, die den Eindruck haben müssen, sie würden von dieser Gesellschaft nicht gebraucht; daß man nur halbherzig bis widerwillig daran geht, die insgesamt knapper gewordene Arbeit stärker umzuverteilen.

Klaus Nientiedt

Zeichen neuer Lebendigkeit

Zu einem theologischen Sammelwerk aus Frankreich

Nicht nur über kirchliche Strukturen und Entwicklungen in unseren europäischen Nachbarländern weiß man hierzulande oft erstaunlich wenig. Auch die theologische Produktion anderer Zungen wird, von wenigen Ausnahmen und speziellen Fachgebieten abgesehen, im deutschen Sprachraum nur recht bruchstückhaft rezipiert. Das gilt nicht zuletzt für die französische Theologie, die wichtige Beiträge zur gedanklichen Vorbereitung des Zweiten Vatikanums leistete, bei der der Bruch mit den herkömmlichen Denkmustern dann aber vielfach radikaler ausfiel als auf der anderen Seite des Rheins (vgl. den Situationsbericht in HK, Februar 1981, 94–100).

Seit Ende letzten Jahres liegt jetzt in Frankreich ein Werk abgeschlossen vor, das in fünf Bänden den Stand der theologischen Entwicklung zwanzig Jahre nach dem Konzil festzuhalten versucht (Initiation à la pratique de la théologie, Band I: Introduction; Band II: Dogmatique I; Band III: Dogmatique II; Band IV: Ethique; Band V: Pratique, Éditions du Cerf, Paris 1982/83, 565 FF). Diese „Initiation" mit ihren zusammen fast 3000 Seiten, an der siebzig Autoren fast ausschließlich aus dem französischen Sprachraum (neben Franzosen sind auch Wallonen, Westschweizer und Québecois vertreten) mitgearbeitet haben, verdient vor allem aus zwei Gründen auch bei uns Interesse: Sie macht zunächst mit dem in mancher Hinsicht eigenständigen, oft auch ungewohnten Profil der neueren französischen Theologie bekannt, das mit der theologischen Infrastruktur ebenso zusammenhängt wie mit dem kulturell-geistigen Klima unseres Nachbarlandes. Gleichzeitig weist sie aber in ihren methodischen Grundentscheidungen wie in zahlreichen Ausführungen zu Einzelthemen der Dogmatik oder Moraltheologie auf Fragen und Probleme hin, die sich im Rahmen der tiefgreifenden Strukturveränderungen der katholischen Theologie generell stellen.

Spiegelbild theologischer Pluralität

Nicht nur in der Einleitung der beiden Herausgeber *Bernard Lauret* (Lektor bei Cerf) und *François Refoulé* (Leiter der „Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem"), sondern auch in verschiedenen französischen Reaktionen auf das Werk wurde der Bogen von der „Initiation" der Jahre 1982/83 zurückgeschlagen zur ebenfalls schon bei Cerf erschienenen „Initiation théologique" vom Anfang der fünfziger Jahre (in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Katholische Glaubenswelt" bei Herder). Damals hatten renommierte französische Theologen (vor allem Dominikaner) ein Gemeinschaftswerk vorgelegt, das, der thomistischen Tradition verpflichtet, die katholische Glaubens- und Sittenlehre mit vielen schultheologischen Subtilitäten ausbreitete.
Vor allem ein grundlegender Unterschied zwischen der alten und der neuen „Initiation" (auch diesmal befinden sich unter den Autoren zahlreiche Dominikaner) springt sofort ins Auge: Während man in den fünfziger Jahren noch mit einer einheitlichen, neuthomistischen Begrifflichkeit und Methode arbeiten konnte, ist die „Initiation à la pratique de la théologie" in vieler Hinsicht ein Spiegelbild des theologischen Pluralismus, wie er sich inzwischen herausgebildet hat. Die von den Herausgebern auch bewußt herausgestellte und bejahte Pluralität beginnt schon bei der konfessionellen Zusammensetzung der Autoren: Einige wichtige Beiträge wurden von protestantischen Theologen verfaßt (das Kapitel über Schöpfung und Eschata von *Pierre Gisel*, die Gotteslehre von *André Dumas*); auch ein orthodoxer Theologe ist vertreten *(Stephanos Charalambidis)*, mit einer eigenwilligen, weithin an patristischen Symbolen und Denkweisen orientierten „christlichen Kosmologie" (Band III, S. 16–51).

Dieser Beitrag ist nicht der einzige, der eher ungewohnte Wege einschlägt. Das Nebeneinander recht unterschiedlicher theologischer Stile ist für das Werk überhaupt charakteristisch. So finden sich anspruchsvoll-virtuose Essays neben solid informierenden Handbuchbeiträgen. Während bei manchen Beiträgen die Subjektivität des Verfassers in Methode und Begrifflichkeit massiv durchschlägt, sind andere vor allem um Darstellung und Aufarbeitung der historischen Befunde bzw. des gegenwärtigen Gesprächsstands bemüht. Dennoch lassen sich einige *Grundzüge* namhaft machen, die das fünfbändige Werk insgesamt prägen und die ihm damit auch seinen Platz in der theologischen Landschaft zuweisen. Sie sind an der Großgliederung des Werks und der einzelnen Bände ebenso abzulesen, wie an der Art und Weise, in der die Autoren die Einzelthemen vor allem in der Dogmatik, aber auch in der theologischen Ethik und der Praktischen Theologie angehen.

Theologie im Kontext

Bemerkenswert ist zunächst die *Klarheit* und *Ehrlichkeit*, mit der diese „Initiation" die *Bedingungen* zur Kenntnis nimmt, unter denen heute nur noch Theologie getrieben werden kann. Das gilt gleichermaßen für die Stellung der Theologie in der Kirche und ihre innere Organisation als Wissenschaft wie für ihr gesellschaftliches, wissenschaftliches und religiös-ideologisches Umfeld.
So bietet der Beitrag von *Claude Geffré* (Pluralité des théologies et unité de la foi, Bd. I, S. 117–142) ein überzeugendes Plädoyer für den unter den gegenwärtigen Bedingungen unvermeidbaren theologischen Pluralismus; für die Beurteilung der „christlichen Authentizität eines neuen theologischen Systems gebe es kein statisches, sondern nur ein dynamisches Kriterium". Konsequenterweise beginnt *Jean-Marie Tillard* seinen Beitrag über das Verhältnis von Theologie und Leben der Kirche nicht mit dem Lehramt, sondern mit Ausführungen zum „sensus fidelium" und ordnet Lehramt und Theologie einander als „zwei komplementäre Formen des Dienstes am Glauben" (I, S. 177) zu. In die gleiche Richtung zielen die Überlegungen von *Christian Duquoc* zur Weitergabe der Offenbarung in der Kirche: Die kirchliche Vermittlung der Offenbarung wird als gleichermaßen notwendig, kontingent und verantwortlich gekennzeichnet (II, S. 52). Damit wird ein Raster entworfen, das der Theologie den nötigen Spielraum für die gegenwärtige Aktualisierung der christlichen Botschaft einräumt, ohne sie aus ihrer Verantwortung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft, der Geschichte des Glaubens und dem Dogma zu entlassen.

Die Herausforderungen, mit denen Theologie und Glaube heute fertig werden müssen, sind in der „Initiation à la pratique de la théologie" im übrigen in mehrfacher Hinsicht präsent: Das gilt zunächst für die Herausforderung des Christentums durch die anderen Religionen. Ihr sind im Band I drei Beiträge gewidmet, in denen von einem jüdischen, islamischen und buddhistischen Wissen-

schaftler das Christentum aus der Sicht dieser drei Religionen thematisiert wird. Ein weiteres Kapitel im gleichen Band behandelt die Anfragen der marxistischen, psychoanalytischen und sprachanalytischen Religionskritik. Charakteristisch für das durchgängige Bemühen des Werks, die theologischen Aussagen in der gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung und deren wissenschaftlicher Auslegung zu verankern, ist auch der erste Hauptteil des vierten Bandes. Dort geht es unter der Überschrift L'éthique chrétienne en situation" um das Spezifikum einer christlichen Ethik auf dem Hintergrund anderer Zugänge zum Ethischen.

Auslegung der Heilsgeschichte

Damit ist schon ein weiterer Grundzug des Werks angesprochen. Es ist die Orientierung am Offenbarungshandeln Gottes in der Geschichte und seinem Niederschlag im Erstzeugnis der Schrift. Diese bewußte methodische Entscheidung schlägt sich vor allem im Aufbau der beiden Dogmatikbände nieder, prägt aber auch zahlreiche Einzelbeiträge in der Dogmatik wie in der theologischen Ethik. Konsequenter und schärfer akzentuiert als seinerzeit in „Mysterium Salutis" wird in der „Initiation" eine „heilsgeschichtliche Dogmatik" entworfen.

So steht die Lehre vom einen und dreifaltigen Gott am Schluß der Dogmatik (Bd. III, S. 725–776): *André Dumas* entwirft die Gotteslehre in wenigen, aber präzisen Strichen als ein Resümee, das die Eigenart des christlichen Redens von der Einheit und der Dreifaltigkeit Gottes herausstellt, ohne sich in unangemessene Spekulationen zu versteigen. Das Zentrum der Dogmatik bildet die Christologie, der keine Gottes- und Schöpfungslehre vorgeschaltet ist, wohl aber Kapitel über die Grundkategorien Offenbarung und Bund und über die jüdische Messiaserwartung als Hintergrund für die Geschichte Jesu Christi. Die Schöpfungslehre wird mit der Eschatologie zusammen behandelt, da es ja, so die Begründung des Autors Pierre Gisel, bei Schöpfung und Eschata nicht um einen bloßen Anfang oder ein bloßes Ende als Rahmen der Heilsgeschichte geht, sondern um das spezifisch christliche Verständnis von Wirklichkeit, bei dem Schöpfung und Neuschöpfung nicht einfach voneinander getrennt werden können.

Die methodische Option für eine Theologie, die das unableitbare, einmalige Handeln Gottes in der Geschichte Israels und Jesu Christi auslegt, wird etwa in den Ausführungen von *Adolphe Gesché* zur heutigen Gestalt der dogmatischen Theologie (Bd. I, S. 263–285) begründet. Auf dem Hintergrund der Herausforderung durch die Humanwissenschaften und der Krise der abendländischen Metaphysik plädiert Gesché für eine theologische Wiederaufwertung des „alten Worts Offenbarung". Er konstatiert gleichzeitig eine „Wiederentdeckung der spekulativen Würde des Geschichtlichen" (S. 271), die es der Theologie erlaube, das Eintreten Gottes in die Geschichte ernst zu nehmen. „Gott kann wieder zum Gott von Menschen werden, die ihm in einer geschichtlichen Erfahrung begegnet sind."

Dieses Programm wird allerdings nicht in allen systematischen Beiträgen der „Initiation" gleichermaßen konsequent umgesetzt. Besonderes Interesse verdienen in diesem Zusammenhang neben dem schon erwähnten Beitrag von Pierre Gisel die systematische Christologie von *Bernard Lauret* (Bd. II, S. 263–432) und das Sakramentenkapitel von *Jean-Marie Tillard* (Bd. III, S. 385–466). Die Autoren sind darum bemüht, den biblischen Befund nicht nur historisch-kritisch aufzuarbeiten, sondern ihn unter Zuhilfenahme neuerer linguistischer, symboltheoretischer und hermeneutischer Ansätze in seiner inneren Struktur durchsichtig zu machen und damit gleichzeitig für die produktive Neuaneignung im gegenwärtigen Glaubensverständnis zu öffnen. So nimmt Lauret Elemente der alten Typologie (mit der Leitkategorie „figure") auf, um die einmalig-kontingente Geschichte Jesu in ihrer universalen Bedeutung auslegen zu können.

Mut zu neuen Wegen

Auch über diese Beiträge hinaus ist die „Initiation" eine Fundgrube für anregende, wenn auch nicht immer in gleichem Maß überzeugende Neuansätze. In der Dogmatik wäre hier vor allem der gelungene Beitrag von Hervé *Legrand* über die „Verwirklichung der Kirche als Ortskirche" zu nennen (Bd. III, S. 143–345). Legrand entwickelt darin, ausgehend von den Neuansätzen im Zweiten Vatikanum, eine Ekklesiologie, die konsequent vor der *Ortskirche* her strukturiert ist und erst von dort aus zu den Formen ausgreift, in denen sich die Gemeinschaft der Ortskirchen realisiert; der päpstliche Primat wird dabei in eine „Communio"-Ekklesiologie integriert, die auch die Leitlinien für eine nicht zuletzt auch im Blick auf die Ökumene erstrebenswerte „dynamische Vision des päpstlichen Amtes" (S. 326) abgibt.

Einen deutlichen und gerade angesichts gegenwärtiger Tendenzen zur Reklerikalisierung der Kirche wichtigen Akzent setzt Legrand mit seinen Überlegungen zum *Amt in der Kirche.* Er entwirft unter Rückgriff auf das Amts- und Ordinationsverständnis der Alten Kirche ein theologisches Modell, in dem auf überzeugende Weise das Spezifikum des Amtes ebenso zum Tragen kommt wie die gemeinsame Verantwortung aller Christen, ohne daß wie sonst oft das eine gegen das andere ausgespielt werden müßte. Von diesem Modell aus kann er dann auch die umstrittenen Einzelfragen Zölibat, Priestertum der Frau und priesterliche Spiritualität neu angehen, ohne in einfache Schablonen zu verfallen.

Die Verbindung von Sachkompetenz, Mut und Wirklichkeitssinn, die für den Entwurf von Legrand kennzeichnend ist, ist auch im Band zur theologischen Ethik anzutreffen. Das zeigt sich nicht zuletzt in der *Sexualethik,* bei der die allgemeinen Fragen von einem protestantischen *(Eric Fuchs),* die speziellen Einzelprobleme von einem katholischen Theologen behandelt werden *(Xavier*

Thevenot). Wenn Fuchs in seinen methodologischen Vorbemerkungen feststellt: „Wenn man einen idealistischen und scheinheiligen Diskurs über die Sexualität vermeiden will, muß man sie zunächst als das, was sie ist, zur Kenntnis nehmen, in ihrer ungeheuren Komplexität" (Bd. IV, S. 403), schlägt er damit den Grundton an, auf den beide Beiträge gestimmt sind. In dieselbe Richtung weist Thevenots Plädoyer für eine Sexualethik, die weder einem falschen und kurzschlüssigen Deduktionismus noch einem Induktionismus verfallen dürfe: „Das ethische Urteil bildet sich also in einer Spirale gegenseitiger Anfragen der ‚Tatsachen' und des geoffenbarten Gottesworts" (ebd., S. 445).

Auf den Band IV, in dem sich neben der erwähnten Sexualethik unter anderem auch ein bemerkenswertes Kapitel zur Wirtschaftsethik findet (Bd. IV, S. 486–560), das es nicht bei einer sterilen Wiederholung der Grundsätze der kirchlichen Soziallehre beläßt, folgt der Band V „Pratique". Er enthält Beiträge zu wichtigen Orten kirchlicher Praxis (Katechese, Predigt, Liturgie, gesellschaftliche Verantwortung der Kirche).
Schon der Titel des Gesamtwerks „Initiation à la pratique de la théologie" weist aber darauf hin, daß der Praxisbezug nicht erst im letzten Band thematisiert wird, sondern das ganze Unternehmen mitprägt. Das gilt zunächst in einem eher pragmatischen Sinn: Die „Initiation" ist als Arbeitsinstrument für Christen gedacht, die – so das Vorwort – ihren Glauben vertiefen oder die verschiedenen Gestalten und Erscheinungsformen des Christentums besser verstehen möchten. Dementsprechend enthält der erste Band auch praktische Hinweise zum theologischen Bibliographieren und zu den verschiedenen theologischen Ausbildungsstätten und -gängen in Frankreich, Wallonien, der Westschweiz und im französischsprachigen Kanada.

„Praxis der Theologie" meint für die Herausgeber und Autoren der „Initiation" aber noch ein Zweites: Das Werk möchte den Leser nicht nur mit dem Ursprung und der spannungsreichen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens bekannt machen, sondern gleichzeitig in die gegenwärtige Glaubenspraxis einweisen, nicht im Sinn der Anwendung eines feststehenden Korpus von Lehraussagen und Moralregeln, sondern als Suche nach einem gegenwartsbezogenen Glaubensverständnis als Fortsetzung der Glaubensgeschichte. Als gelungenes Beispiel für diesen Praxisbezug der „Initiation" läßt sich das Kapitel über die *Liturgie* anführen (Bd. V, S. 155–201). Der Autor *(Albert Hossiau)* geht von der konkreten Erfahrung mit liturgischen Feiern aus, führt dann in die Deutung der Liturgie als symbolisch-rituellem Geschehen in seinen anthropologischen und theologischen Dimensionen ein und behandelt davon ausgehend praktische Grundfragen der Gottesdienstgestaltung. Er bietet so auf knappem Raum einen in sich geschlossenen liturgischen Grundkurs, der zum bewußten Mitfeiern und Mitgestalten des Gottesdienstes und zur liturgischen Sensibilisierung anleitet.

Bescheiden und selbstbewußt

In einem Gespräch mit „La Croix" (21. 12. 82) nach Erscheinen der ersten beiden Bände der „Initiation" merkte *Bernard Lauret* an, man wolle mit dem Werk auf eine Herausforderung antworten; zu viele Leute hätten von der „theologischen Wüste in Frankreich" gesprochen. Tatsächlich ist die „Initiation" aufs Ganze gesehen ein nachdrücklicher Beleg für die Lebendigkeit und Qualität der neueren Theologie im französischen Sprachraum, quer durch die Disziplinen (nur Kirchengeschichtler sind nicht vertreten). Der deutsche Leser wird mit dem Eindruck entlassen, daß es sich auch über dieses Sammelwerk hinaus lohnen könnte, die frankophone theologische Produktion künftighin in größerem Umfang und genauer zu beachten, auch wenn ihm Stil und Begrifflichkeit manche Schwierigkeiten bereiten.
Die theologische Auseinandersetzung mit Methode und Inhalten der „Initiation" (die in einer Auflage von 10 000 erschien; die ersten beiden Bände sind schon vergriffen) steht auch in Frankreich noch weitgehend aus. An *Ansatzpunkten* und *Angriffsflächen* für die Diskussion fehlt es allerdings nicht. Man kann dem Werk sicher Einseitigkeiten und Lücken vorhalten, man kann sich über manche Gewichtungen und Wertungen streiten, auch wenn lehrbuch- oder katechismusmäßige Vollständigkeit von Herausgebern und Autoren nicht angestrebt wurde: So wird etwa die eschatologische Thematik in der Dogmatik unverhältnismäßig knapp abgehandelt. Ungewohnt ist auch, daß die sieben Sakramente nicht im Zusammenhang behandelt werden, sondern auf verschiedene Bände des Werks verteilt sind.
Wichtiger dürfte die Frage sein, wie weit der methodische *Grundansatz* der „Initiation" trägt. Hier gerät man sofort ins Zentrum der hermeneutischen Grundlagendiskussion in der katholischen Theologie, die noch längst nicht abgeschlossen ist. Es geht dabei um den Zusammenhang von Offenbarung, Geschichte, Erfahrung und Interpretation, es geht auch um Fragen der Dogmenhermeneutik. Die „Initiation" leistet durch ihren Ansatz und seine Durchführung nicht zuletzt in der Christologie zu dieser Grundlagendiskussion einen nachdenkenswerten Beitrag, auch wenn sie sicher nicht den einzigen Weg weist, den theologisches Denken heute einschlagen kann.
Darüber hinaus bleiben zwei Dinge an diesem Werk bemerkenswert: Hier wird durchgängig eine Theologie betrieben, die sich ihrer *Grenzen* bewußt ist. Ihrer Grenzen im Blick auf die unableitbare Vorgabe der Offenbarung und der Glaubensgeschichte, genauso aber auch im Blick auf den aktuellen Glaubensvollzug in seinem gesellschaftlich-geistigen Kontext. Gleichzeitig begegnet man in der „Initiation" einer Theologie, die ihre *Möglichkeiten* mit Offenheit und Verantwortungsbewußtsein wahrnimmt: Im Aufspüren von neuen Verstehensmöglichkeiten für den Glauben, in der sorgfältigen methodischen Reflexion. Ohne diese Verbindung von Bescheidenheit und Selbstbewußtsein ist Theologie in Zukunft weniger denn je zu haben.

Ulrich Ruh

Eigener Weg mit Verunsicherungen

Der Schweizer Katholizismus vor dem Papstbesuch

Während vor wenigen Jahren die kirchliche Situation der Schweiz noch auf den Begriff „Kirche in bedächtigem Aufbruch" gebracht werden konnte (HK, April 1976, 211–217), ist die Kirche, der Papst Johannes Paul II. vom 12. bis 17. Juni einen Pastoralbesuch abstatten wird, eine *gut verwaltete,* aber zu neuen Aufbrüchen *wenig geneigte* Kirche geworden. Zudem äußert sich der Wille zum Aufbruch nicht selten als Verteidigung des Erreichten oder als Befürchtung, wie sie auch von den Schweizer Bischöfen in ihrem Hirtenbrief zum Papstbesuch angesprochen wurde, „die Kirche könne wieder enger werden, der Aufbruch des Konzils würde gebremst oder gar gestoppt werden".

Weil „der Aufbruch des Konzils" in vielen Fragen erst durch die gesamtschweizerisch vorbereiteten *Diözesansynoden 1972–1975* konkret wurde, geht es dabei meist auch um die Einstellung zur Synode 72 und ihren Ergebnissen. Hierbei stehen die Bischöfe zwischen jenen, die die Diözesansynoden am liebsten ungeschehen machen, und jenen, die sie fortschreiben möchten. In dieser Lage erklärte die Schweizer Bischofskonferenz am 29. August 1983, „wie sie sich heute zu den Diözesansynoden stellt, die vor einem Jahrzehnt gehalten wurden". Darin hält sie fest, daß die „diözesanen Entscheidungen" einerseits durch die Zustimmung des Bischofs für die betreffende Diözese verbindlich und rechtskräftig geworden sind, daß sie anderseits aber auch wieder „vom Diözesanbischof oder einer höheren Autorität außer Kraft gesetzt werden" können. Im Blick auf die tatsächlich getroffenen synodalen Entscheidungen erklärt die Bischofskonferenz, „daß sie ihre hohe Aktualität und ihre Gültigkeit fast ausnahmslos bewahrt haben", daß in Einzelfällen hingegen „spätere gesamtkirchliche oder bischöfliche Regelungen zu berücksichtigen" seien.

Zu diesen Einzelfällen gehören neben Fragestellungen und Lösungsvorschlägen, die im ganzen deutschen Sprachraum und darüber hinaus im Gespräch sind, namentlich die *Praxis der Bußfeier* mit gemeinsamem Bekenntnis und sakramentaler Generalabsolution sowie die *gemeinsame Ausbildung der Priester- und Laienseelsorger* in der deutschsprachigen Schweiz, die der Churer Bischof *Johannes Vonderach* in seinem Priesterseminar neuerdings entflechten möchte. Der bevorstehende Papstbesuch bestärkt nun bei den einen die Befürchtung und bei den anderen die Hoffnung, diese und andere strittigen Fragen würden bei dieser Gelegenheit ohne Berücksichtigung der schweizerischen Erfahrungen autoritativ entschieden. Diese widersprüchlichen Haltungen tragen nicht nur zu einer weiteren Polarisierung bzw. zu einer neuen Verdeutlichung vorhandener Polarisierungen anläßlich des Papstbesuches bei, sondern beeinträchtigen auch das Vermögen, die tatsächliche kirchliche Situation der Schweiz in ihrer Komplexität wahrzunehmen.

Reiche Kirchgemeinden – arme Kirche Schweiz

Zu dieser Komplexität gehört grundlegend die gesellschaftliche Stellung der Kirche als Volkskirche und ihre öffentlichrechtliche Anerkennung. Deren Ausgestaltung ist, im Rahmen der Bundesgesetzgebung, Sache der Kantone, so daß die Schweiz 26 staatskirchenpolitische Ordnungen aufweist. Im Unterschied zu den ursprünglich reformierten und paritätischen Kantonen beschränkte sich in den ursprünglich katholischen Kantonen die staatskirchenrechtliche Organisation zunächst auf die Gemeindeebene. Das heißt, neben der kirchenrechtlichen *Pfarrei* steht die staatskirchenrechtliche *Kirchgemeinde,* die für die Pfarrei die administrativ-finanzielle Verantwortung wahrnimmt und der deshalb die Steuerhoheit zusteht, die aber auch an der Berufung der Pfarrer mitbeteiligt ist.
In den letzten Jahren hat sich nun zum einen von dieser Grundlage aus eine bemerkenswerte Entwicklung angebahnt, nämlich eine zunehmende Wahrnehmung von administrativ-finanzieller Verantwortung durch staatskirchenrechtliche Organe auf *sprachregionaler* und *schweizerischer Ebene;* zum andern ließen die neuen kirchenrechtlichen Strukturen der Mitverantwortung (Räte) zunehmend *Ermüdungserscheinungen* erkennen. Bis Anfang der sechziger Jahre mußten die kirchlichen Einrichtungen auf sprachregionaler und gesamtschweizerischer Ebene von den Trägerschaften (Orden, Verbände usw.) selber finanziert werden; dementsprechend gab es auch verhältnismäßig wenige und finanziell bescheiden ausgestattete Einrichtungen. Das im Anschluß an das „Missionsjahr 1960/61" gegründete Fastenopfer der Schweizer Katholiken brachte hier die Wende, indem es zunächst die Hälfte des Sammlungsergebnisses für Pastoralaufgaben im Inland zur Verfügung stellte.

Am 1. Juli 1967 wurde im Kreis der Vertreter von damals 10 katholischen kantonalkirchlichen Organisationen erstmals über die „Verwendung von Steuergeldern für außerkantonale Aufgaben" gesprochen. Die Kantonsvertreter weigerten sich aber, kirchliche Einrichtungen außerhalb ihres jeweiligen Kantons (mit) zu finanzieren. Der in der Folge institutionalisierte Erfahrungsaustausch der kantonalkirchlichen Organisationen führte dann aber innerhalb von drei Jahren doch zur Beteiligung der Kantone an überkantonalen Aufgaben. Dies erlaubte dem Fastenopfer, ab 1970 den Inlandteil auf ein Drittel und seit drei Jahren noch weiter zu reduzieren.

Neben der Mitfinanzierung überdiözesaner Einrichtungen sind die Kantonalkirchen durch entsprechende Vereinbarungen mit den jeweiligen Bistümern zudem und schon länger an der Finanzierung diözesaner Aufgaben beteiligt. Zudem wurden von zahlreichen Kantonalkir-

chen eigene kirchliche Dienststellen eingerichtet, im Gefolge der Zunahme von Laienkatecheten auf der Primar- und ersten Sekundarschulstufe namentlich katechetische Arbeitsstellen.

Sprachregionale Unterschiede in der Seelsorge

Die unterschiedliche staatliche Anerkennung der Kirchen und damit die unterschiedlichen Kirchensteuersysteme bzw. Finanzierungsmöglichkeiten kirchlicher Aufgaben führten auch zu *unterschiedlichen Seelsorgestrukturen.* Dabei zeigt sich ein Gefälle nicht nur zwischen einzelnen Kantonen, sondern vor allem zwischen den Kantonen bzw. Bistümern der Deutschschweiz einerseits und der West- und Südschweiz anderseits. In der ganzen Schweiz macht sich ähnlich wie in den Nachbarländern seit längerem ein zunehmender *Priestermangel* bemerkbar. Den Kirchgemeinden, die ein staatlich abgesichertes Steueraufkommen haben, war es in dieser Situation möglich, die durch fehlende Priester entstandenen Lücken mit *Laienmitarbeitern* zu füllen; zunächst mit Katechetinnen und Katecheten und dann auch mit Laientheologinnen und -theologen. Weil die Kirchgemeinden in der deutschsprachigen Schweiz verhältnismäßig wesentlich mehr Mittel zur Verfügung haben, hat sich hier eine sprachregional unterschiedliche Entwicklung angebahnt. Der wesentliche Unterschied besteht dabei weniger in der Anzahl der Laienmitarbeiter in der Seelsorge, als vielmehr in ihren *Einsatzbereichen.* So zählt das Bistum Lausanne, Genf und Freiburg auf 451 inkardinierte Priester 134 Laienmitarbeiter, das Bistum Basel auf 798 inkardinierte Priester 392 Laienmitarbeiter (jeweils einschließlich Ordensbrüder und -schwestern). Während im Bistum Lausanne, Genf und Freiburg auf Pfarreiebene aber praktisch nur Katechetinnen und Katecheten sowie Seelsorgehelferinnen tätig sind, gibt es im Bistum Basel 87 Pastoralassistenten, die außer der Sakramentenspendung alle Dienste leisten, die vor ihnen ein Vikar oder Kaplan geleistet hatte. Dabei geht diese Entwicklung weiter: In diesem Jahr werden im Bistum Basel 6 Priester, 8 ständige Diakone und 9 Pastoralassistenten bzw. -assistentinnen ihren kirchlichen Dienst beginnen.

Daß die Pfarreiseelsorge der übliche Arbeitsbereich auch von Laientheologen wurde, hatte Rückwirkungen auch auf ihre Ausbildung bzw. Begleitung durch das *Priesterseminar.* Die Priesterseminarien der deutschen Schweiz hatten sich deshalb im Unterschied zu jenen der französisch- bzw. italienischsprachigen Schweiz, die sich heute alle in Freiburg i.Ue. befinden, für eine *Integration der Laientheologen* in die Seminargemeinschaft entschieden. Das heißt, das Seminar weiß sich einerseits mitverantwortlich „in der Klärung und Reifung des Berufsziels, vor allem auch in der Mithilfe für den Entscheidungsprozeß zur ehelosen (zölibatären) oder ehelichen Lebensform im kirchlichen Dienst", und anderseits will es „die Studenten zum Zusammenleben und zur Zusammenarbeit befähigen, vor allem auch im Hinblick auf den späteren Dienst als Seelsorger" (St. Beat, Luzern), und zwar als Priester- oder als Laienseelsorger.

Diese erweiterte Zielsetzung der deutschschweizerischen Seminarien wird von den anderen Sprachregionen kaum in Frage gestellt, dafür von gewiß besorgten, aber restaurativ denkenden Kritikern in der deutschen Schweiz scharf angegriffen. Sie werfen den Seminarien vor, durch ihre erweiterte Zielsetzung zum Priestermangel direkt beizutragen, und verlangen deshalb von den Bischöfen eine Neuausrichtung der Seminarien nach dem Modell des holländischen Rolduc. Daß sie darüber hinaus Kleine Seminarien bzw. die Wiederherstellung der alten religiösen Strenge in den Kloster- und Missionsschulen fordern und sich von diesen beiden Maßnahmen eine grundlegende Wende beim Priesternachwuchs versprechen, verrät keinen ausgeprägten Wirklichkeitssinn. Um so mehr erwarten sie, daß Papst Johannes Paul II. während seiner Schweizer Reise sich so verlauten läßt, daß sie sich bestärkt fühlen können.

Mit den nachkonziliaren kirchenverfassungsrechtlichen Gremien der Mitverantwortung wurde neben den bestehenden Gremien der administrativ-finanziellen Verantwortung mit rechtlich klarer Kompetenz eine *Struktur von Gremien der pastoralen Mitverantwortung* mit fraglicher Kompetenz aufgebaut. So steht auf Gemeinde- bzw. Pfarreiebene neben der Exekutive der Kirchgemeinde (manchenorts „Kirchenrat" genannt) das neue Gremium „Pfarreirat" (im deutschen Sprachraum meist „Pfarrgemeinderat" genannt), dessen Kompetenz weitgehend davon abhängig ist, wie ernst er von den Seelsorgern bzw. vom Pfarrer genommen wird. Wo ein Pfarreirat pastorale Initiativen entwickelte, wurde er in den ersten Jahren zudem als Konkurrent der pfarreilichen Vereine empfunden, und in nicht wenigen Pfarreien wurden im Zuge der Entwicklung vom „Verbands- zum Rätekatholizismus" und im Namen einer offenen Pfarrei- und vorab Jugendarbeit Vereine sogar aufgelöst. Später, und das heißt in den letzten Jahren, nahm diese Spannung ab und machte einem eher grundsätzlichen Unbehagen Platz, so daß das Schlagwort von den „ratlosen Räten" aufkommen konnte und die Karikatur der Kompetenz dieser Räte: zu erraten, was bereits entschieden worden sei. In diese Situation hinein veröffentlichte die Theologische Kommission der Schweizer Bischofskonferenz 1979 die Studie über „Mitsprache und Mitverantwortung in den Pastoralräten", in der festgestellt wird, der Pfarreirat überschreite die Ebene des „korporativen Rechtes" und entwickle sich in Richtung „einer konstitutionellen Struktur".

Dieser Versuch, den kirchenrechtlichen Räten aufgrund einer theologischen Argumentation eine tatsächliche, wenn auch nicht rechtlich einklagbare Kompetenz zuzuschreiben, fand praktisch kein Echo. Denn einerseits machten auch die Räte auf Bistumsebene die Erfahrung, daß ihre Arbeit dann und nur dann eine spürbare Auswirkung hat, wenn sie vom Bischof bzw. der Bistumsleitung insgesamt ernst genommen und nachbereitet wird.

Anderseits und vor allem ist der Versuch, auf *gesamtschweizerischer Ebene* eine Struktur pastoraler Mitverantwortung zu errichten, weitgehend mißlungen. Nachdem der von der Synode 72 als Nachfolgeorgan gewünschte „*Gesamtschweizerische Pastoralrat*" von der römischen Kleruskongregation nicht genehmigt worden war, beschloß die Schweizer Bischofskonferenz am 30. September 1977 ein gesamtschweizerisches Koordinationsgremium „Diözesane Seelsorgeräte – Interdiözesane Organisationen". Dieses Gremium wurde aber nie konstituiert, sondern es trat zeitlich befristet zweimal ein „Interdiözesanes Pastoralforum" zusammen.

Schwierigkeiten der überdiözesanen Koordination

Die Koordination der Kräfte in einzelnen Arbeitsbereichen war als eine Aufgabe der Organe vorgesehen, die nach der Synode 72 zusätzlich zu den staatskirchenrechtlichen und den kirchenverfassungsrechtlichen Räten eine *dritte Rätestruktur* hätten ergeben sollen. Gemeinsame Anliegen im Bildungsbereich sollten so vermehrt vom 1970 gegründeten *Bildungsrat* der Schweizer Katholiken wahrgenommen werden; die Basler Diözesansynode befürwortete deshalb einen Ausbau der Arbeitsstelle des Bildungsrates (Arbeitsstelle für Bildungsfragen in Luzern) und die Schaffung zusätzlicher Sekretariate in den anderen Sprachregionen. Für die Medienarbeit forderte die Synode 72 in einer gesamtschweizerischen Entschließung die Bischofskonferenz auf, ein Gesamtkonzept erstellen zu lassen und dabei „die Schaffung eines schweizerischen Organs als Ort gemeinsamer Planung und Entscheidungen (zum Beispiel in Form eines *Medienrates*) vorzusehen". In einer ebenfalls gesamtschweizerischen Entschließung lud die Synode 72 die Bischofskonferenz ein, „dem *Missionsrat* die nötigen rechtlichen, strukturellen und finanziellen Grundlagen zu geben, damit dieser seine Koordinationsaufgabe wirksamer zu erfüllen vermag". Für die Planung und Koordination der kirchlichen sozialen Tätigkeit unterstützte die Synode 72 in einer gesamtschweizerischen Empfehlung die *Caritas Schweiz* als „kirchliche Zentralstelle für soziale Tätigkeit", aber „im Sinne des Subsidiaritätsprinzips". Während die Caritas Schweiz ihre Dienste in dieser Richtung erheblich ausbauen konnte, haben sich die anderen Räte anders entwikkelt, als die Synode 72 empfohlen hatte.

Am 6. Juli 1977 umschrieb die Bischofskonferenz „den missionarischen Auftrag der katholischen Kirche in der Schweiz" neu und nahm aufgrund dieser Erklärung eine *Neuordnung der Strukturen* vor. Zum einen schuf sie drei sprachregionale Missionskonferenzen, in denen zur Verbesserung der Koordination und Kooperation in Missionsfragen die Bistümer, die Missionsinstitute und die Hilfswerke zusammengeschlossen sind. Zum andern reorganisierte sie den Missionsrat in der Weise, daß er nur noch für übergeordnete Koordinationsaufgaben wie die Zusammenarbeit der Missionskonferenzen zuständig ist; gleichzeitig wurden die Päpstlichen Missionswerke in der Schweiz (Missio) eine Stiftung der Bischofskonferenz und eng auf den Missionsrat bezogen.

Sprachregionale Schwierigkeiten verzögerten auch die Bildung des empfohlenen *Medienrates.* Nach langen und langwierigen Abklärungen entschloß sich deshalb die Bischofskonferenz, eine „Medienkommission der Schweizer Bischofskonferenz" einzusetzen, die vorderhand die Aufgaben des vorgeschlagenen Medienrates wahrnimmt (das Statut der Kommission wurde im Sommer 1983 veröffentlicht).

Sprachregionale Schwierigkeiten eigener Art wären auch bei einer Neustrukturierung von Bildungsrat und *Arbeitsstelle für Bildungsfragen* zu lösen gewesen, konnte der Bildungsrat doch weder in seiner personellen Zusammensetzung noch aufgrund seiner Repräsentanz dem Anspruch eines gesamtschweizerischen Bildungsrates genügen. Finanzielle Engpässe, die eine dramatische personelle Reduzierung der Arbeitsstelle unumgänglich machten, beschleunigten den Entscheidungsfindungsprozeß. Einer eigentlichen Reorganisation standen die Meinungsverschiedenheiten der Trägerorganisationen der Arbeitsstelle, der Konferenz Katholischer Schulen und Erziehungsinstitutionen der Schweiz (KKSE) auf der einen und der Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein (KAGEB) auf der anderen Seite im Wege, so daß der Bildungsrat am 7. September 1983 seine Auflösung beschloß. Ob die Bischofskonferenz ihre Kommission für Erziehung und Unterricht, die sie 1969 zugunsten des Bildungsrates aufgelöst hatte, wieder einsetzen wird, ist noch offen.

Diese Vorgänge bilden zusammengenommen eine Entwicklung, die von der Religionssoziologie als *Verkirchlichung* bezeichnet wird. Denn diese dritte Rätestruktur wäre eine Struktur der Mitverantwortung der Laien gewesen einerseits außerhalb der streng amtlichen Struktur der Kirche und anderseits weitergehend als die administrativ-finanzielle Verantwortung der staatskirchenrechtlichen Räte.

Katholizismus im Umbruch

Zu dieser Verkirchlichung mußte es fast kommen, weil sich der Verbandskatholizismus seit den 60er Jahren in einem Umbruch befindet und dabei namentlich an Zusammenhalt verloren hat (nach *Urs Altermatt:* Zusammenbruch der katholischen Subgesellschaft). War vor dieser Umbruchzeit der Schweizerische Katholische Volksverein (SKVV) der Träger der religiös-kirchlichen und kulturellen Bildungsarbeit, so entwickelte sich nun der Schweizer Katholizismus sprachregional unterschiedlich, wobei die zwei großen aus dem Verbandskatholizismus herausgewachsenen Werke der Schweizer Katholiken, das Fastenopfer und die Caritas Schweiz, die Sprachregionen ähnlich verklammern, wie die Bischofskonferenz die Rom unmittelbar unterstellten Bistümer der Schweiz zusammenhält.

In der französischsprachigen Schweiz haben sich die Verbände unter dem Gesichtspunkt der Katholischen Aktion zur „Communauté Romande de l'Apostolat des Laïcs (CRAL)" verbunden. In der deutschen und rätoromanischen Schweiz sind im SKVV vorwiegend Männervereine und -verbände zu einer „Arbeitsgemeinschaft katholischer Organisationen" zusammengeschlossen. Der Schweizerische Katholische Frauenbund (SKF) hat als Dachverband von Frauenorganisationen Mitglieder auch in der französischen und italienischen Schweiz. Die *Jugendverbände* haben keine eigentliche Dachorganisation, sie treffen sich aber regelmäßig im Rahmen einer Kontaktgruppe Ordinarienkonferenz-Jugendverbände (OKJV).

Auffallend ist, wie unterschiedlich sich die Einzelverbände entwickeln; kaum Nachwuchssorgen kennen die Frauen- und Sportorganisationen, vor allem in ihrer Kombination: der Verband der Katholischen Turnerinnen nahm in den letzten zehn Jahren um rund 15 000 Mitglieder zu. Auch die pfarrlich organisierten Kinderorganisationen sind in ihrem Bestand nicht gefährdet, wie denn überhaupt die Bedeutung der Verankerung der kategorialen kirchlichen Arbeit in den Pfarreien, aber auch der Vereine für die Pfarreien, neu erkannt wird.
Nicht unmittelbar auf das gemeindliche Leben ausgerichtet, zuweilen auch in einem gewissen Widerspruch zu ihm sind *neue Bewegungen und Gruppierungen,* die zum Teil ökumenisch ausgerichtet und fast durchwegs einer bestimmten Spiritualität verpflichtet sind, wie Focolare, Charismatische Gemeindeerneuerung, Schönstatt und in der italienischen Schweiz Comunione e Liberazione.

Während so religiös-kirchliche Bildungsarbeit auf neue Weisen wahrgenommen wird, liegt die *kulturelle Arbeit* der Schweizer Katholiken im argen. Abgesehen vom Kirchenbau wird das Gespräch zwischen Kirche und zeitgenössischer, namentlich avantgardistischer Kultur nur noch vereinzelt geführt; eine vom SKVV geplante diesbezügliche Initiative ist über die gute Absicht bislang nicht hinausgekommen.
Die kulturelle Arbeit wurde ohnehin nie vom ganzen Schweizer Katholizismus, sondern vorwiegend vom städtischen Katholizismus getragen, wie denn überhaupt der Schweizer Katholizismus auch zu seiner Blütezeit als Subgesellschaft keine monolithische Größe war. Heute ist dieser Katholizismus noch komplexer geworden, in sich und in seinen Verschränkungen mit der Gesellschaft. Dabei haben die früher deutlich profilierten Gruppierungen sich entweder von der engen kirchlichen Bindung emanzipiert oder an gesellschaftlicher Bedeutung verloren. Der *politische Katholizismus* hat sich im wesentlichen zur heutigen Christlichdemokratischen Volkspartei (CVP) entwikkelt, die zwar immer noch eine Partei vorwiegend von Katholiken ist, die gegenüber der Kirchenleitung aber völlig autonom ist und deren Entscheide namentlich in sozialethisch relevanten Fragen längst nicht allen Katholiken entsprechen.
Der soziale Katholizismus hat sich zur Christlichen Sozialbewegung der Schweiz (CSB) weiterentwickelt, die eine eher lose Arbeitsgemeinschaft unterschiedlichster Gruppen ist. Dazu gehören der politisch und konfessionell unabhängige Christlichnationale Gewerkschaftsbund, aber auch die kirchliche „Sozial-, Bildungs- und Apostolatsbewegung in der Welt der Arbeit", die Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB). Auch der alte Gegensatz zwischen dem Katholizismus der Stammlande, das heißt der ursprünglich katholischen Kantone, und dem Katholizismus der Diaspora, das heißt der ursprünglich reformierten Kantone, hat durch die Bevölkerungsvermischung an Bedeutung verloren. Am ehesten ist, bei allen regionalen Besonderheiten, noch der Unterschied zwischen einem ländlichen und einem städtischen, zwischen einem traditionsbewußten und einem eher dem Neuen zugewandten Katholizismus zu spüren.

Der schwierige Weg durch die Säkularisierung

Diese Angleichung vollzieht sich nicht nur zwischen Stadt und Land, sondern auch zwischen den Landesteilen. So nahm in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die *sakramentale Bußpraxis* praktisch in der ganzen Schweiz ab, so daß die Schweizer Bischöfe gemeinsame Weisungen zur Buße erließen und darin die Möglichkeit der Bußfeier mit sakramentaler Generalabsolution konkretisierten. Heute ist auch die Praxis in den großen Landesteilen miteinander vergleichbar, wie eine Befragung der Schweizer Bischofskonferenz ergab. In der halbstädtischen Pfarrei Einsiedeln mit 7 500 Katholiken nehmen im Jahr ein- bis zweimal 4 500 Gläubige an Bußfeiern teil; einzeln beichten im Jahr etwa 750 Pfarreiangehörige. Im städtischen Vorort Villars-sur-Glâne (Freiburg i. Ue.) mit 6 400 Katholiken nehmen im Jahr dreimal je 500 bis 600 Gläubige an Bußfeiern teil; einzeln beichten im Jahr 30 bis 40 Pfarreiangehörige sowie 20 bis 40 Ehepaare gemeinsam; vor Ostern werden rund 500 Kinder klassenweise zur Beichte geführt, was von den Lehrern allerdings als Fehler betrachtet wird.
Die Integration bzw. Nichtintegration des *Religionsunterrichtes* in die Schule, die von der Anerkennung der Kirchen durch den Staat abhängt, bestimmt nicht nur die sakramentale Praxis der Kinder mit. Insofern nämlich die staatliche Anerkennung der Kirchen ihre volkskirchliche Stellung begründet, ist auch das Verhalten der Eltern und Jugendlichen davon abhängig. So bilden in Zürich die Kinder und Jugendlichen, die nicht gefirmt werden wollen, die Ausnahme, während sie in Genf die Regel sind. In Genf werden die Jugendlichen nach der obligatorischen Schulzeit gefirmt, und dazu müssen sie sich brieflich anmelden; zur Zeit melden sich noch 20% der jungen Katholiken zur Firmung.
Unvergleichlich häufiger als in der deutschen Schweiz werden in der Westschweiz Kinder überhaupt nicht mehr getauft. Weil es sogar zunehmend vorkommt, daß ungetaufte Kinder den Religions- bzw. Katechismusunterricht besuchen, haben die Westschweizer Bischöfe am

29. März 1984 pastorale Richtlinien zur „Taufe der Kinder im Schulalter" veröffentlicht, nach denen die Kinder und Jugendlichen wie Erwachsene über mehrere Jahre hin auf die Taufe vorbereitet werden sollen.
Über die Entwicklung der sakramentalen Praxis insgesamt, namentlich die auffällige Abnahme der Einzelbeichten und des regelmäßigen Gottesdienstbesuches, liegen keine Daten über ein größeres Gebiet oder gar die ganze Schweiz vor, so daß ein Gesamtbild aus Einzelauskünften zusammengesetzt werden muß und sich deshalb so eher ein Stimmungsbild ergibt. Grund zu besonderer Besorgnis gibt hierbei das Verhalten der Jugendlichen und jungen Erwachsenen, und das heißt auch der jungen Eltern.

Die *Jugend in der Pfarrei* ist deshalb ein ständiges Gesprächsthema bei bischöflichen Pastoralbesuchen. In bezug auf die religiöse Praxis gehört zu den Problemen beispielsweise das von Erwachsenen als widersprüchlich empfundene Verhalten kirchlich engagierter Jugendlicher, sich einerseits bei der Gestaltung von Jugendgottesdiensten einzusetzen und sich auch sehr persönlich einzubringen und anderseits sich zum regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienstbesuch nicht verpflichtet zu fühlen. Ein solcher Widerspruch zwischen „Jugendgemeinde" und „Erwachsenengemeinde" zeigte sich auch bei der *nachschulischen kirchlichen Jugendarbeit* in der deutschsprachigen Schweiz, die aus der Verbandsarbeit hervorgegangen ist. Nachdem Bemühungen, Jugendliche ohne pfarreiliche Basisorganisation über Publikationen und Tagungen direkt anzusprechen, an Grenzen stießen, strebt man inzwischen wieder die Schaffung verbindlicher Gruppierungen in den Pfarreien an, wobei diese Verbindlichkeit aber nicht durch eine Wiederherstellung verbandlicher Strukturen zu erreichen versucht werden soll. So sollen in den Pfarreien Gruppen gebildet werden, die einen festgefügten Personenkreis umfassen können, aber nicht müssen. Sie sollen offen sein, sich also nicht an spezielle Kreise wenden oder eine spezielle Spiritualität vertreten. Die Verbindung dieser pfarreilichen Gruppen untereinander soll nicht als ein Verband institutionalisiert, sondern als ein Netz geknüpft werden. Um dieses Ziel zu erreichen, schlossen sich die „Arbeitsstelle" und die „Jugendbewegung" unter dem Namen „Junge Gemeinde" zusammen in der Erwartung, die entstehenden bzw. noch bestehenden örtlichen Gruppen würden sich dann ebenfalls „Junge Gemeinde" nennen.

Ökumene mit Spannungen

Der Schweizer Katholizismus ist aber nicht nur dem religiösen Wandel, sondern auch kulturellen und sozialen Spannungen ausgesetzt. 19 Kantone gehören zum deutschen, 6 zum französischen und der Kanton Tessin als einziger zum italienischen Sprachraum, wobei es in mehreren Kantonen noch sprachliche Minderheiten gibt. 12 Kantone sind mehrheitlich katholisch, 11 mehrheitlich protestantisch – mit Mehrheiten von 53,5 bis 92,8% –, und nur 3 Kantone weisen ein so ausgewogenes Verhältnis auf wie der Landesdurchschnitt (Wohnbevölkerung: 44,3% protestantisch, 47,6% römisch-katholisch; Schweizer: 43,6% römisch-katholisch, 50,4% protestantisch). Zwischen diesen beiden kulturellen Trennungslinien gibt es keinen systematischen Zusammenhang, wohl aber zwischen der *Konfession* und der *wirtschaftlichen Position:* noch heute gehören die katholischen Kantone mehrheitlich zu den mittel- bis schwachentwickelten und die protestantischen zu den hochentwickelten.

Die sozialen Trennungslinien verlaufen aber meist quer, so daß die verschiedenen Bevölkerungsgruppen nicht durchgehend gleichgerichtete Interessengruppen bilden und sich deshalb beispielsweise auch oft zu *wechselnden politischen Allianzen* zusammenfinden. So stehen heute auch die beiden Hauptkonfessionen nicht einfach gegeneinander, ganz abgesehen davon, daß der Schweizer Protestantismus seinerseits eine komplexe Wirklichkeit ist (HK, November 1983, 503–507). Daß sich die beiden Konfessionen vielmehr zunehmend aufeinander einlassen, zeigt sich zum Beispiel an der *Zunahme der bekenntnisverschiedenen Ehen.* Von den verheirateten Katholiken schlossen 1960 noch 21%, 1978 schon 30% und 1981 bereits 48% die Ehe mit einem konfessionsverschiedenen Partner. Auf 100 rein katholische Paare kamen 1960 noch 53, 1978 bereits 84 und 1981 sogar 92 Mischehepaare mit katholischem Partner; in der Stadt Zürich kamen 1981 auf 100 rein katholische Ehen schon 128 katholische Mischehen.
Diese Entwicklung verlangt von den Kirchen eine *Mischeheseelsorge,* die den sich aufdrängenden, aber theologisch schwierigen Fragen wie „Gemeinschaft am Tisch des Herrn" nicht ausweicht. Der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes möchte anläßlich seiner Begegnung mit Papst Johannes Paul II. gerade auf solche sich aus der konkreten seelsorglichen Situation ergebenden Fragen zu sprechen kommen. Als Vorbereitung auf den zuerst für 1981 geplanten Papstbesuch hatte der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes ein Memorandum veröffentlicht, in dem nicht nur solche seelsorglichen Fragen angesprochen, sondern auch theologische Kontroversfragen unerwartet scharf herausgestellt worden waren (vgl. HK, Juli 1981, 325–328).

Nachdem schon dieses Memorandum zu einer Ernüchterung über den Stand der ökumenischen Beziehungen beigetragen hatte, war die unbedingte *Ablehnung des Plans eines Bistums Genf* durch das Konsistorium (die Synode) der protestantischen Landeskirche von Genf zusätzlich ernüchternd. Inzwischen wurde allerdings bekannt, daß in der veröffentlichten Genfer Erklärung ein nicht unwichtiger Satz verlorenging: „Die Kirchen der Reformation haben zu sehr für die Anerkennung der Freiheit, das Evangelium zu verkünden, gekämpft, um nicht offen zuzugeben, daß jede Kirche, die Jesus Christus bekennt, frei ist, sich die Ämter zu geben, die sie mit Ihm verbindet." Zugleich wird allerdings festgehalten, daß 94% der Genfer Protestanten gegen die Errichtung eines Bistums Genf eingestellt seien.

Weil in zahlreichen und vielfältigen Bereichen, von der Zusammenarbeit auf Gemeindeebene bis zu gemeinsamen Studien und Aktionen auf schweizerischer Ebene, die ökumenischen Beziehungen stetig vertieft werden, haben diese Spannungen eigentlich nur auf Lücken in der ökumenischen Bewegung aufmerksam gemacht. Einerseits wurde das direkte theologische Gespräch zwischen den Kirchenleitungen selber zuwenig gepflegt; durch die beschlossenen und begonnenen regelmäßigen Aussprachen zwischen der Bischofskonferenz und dem Kirchenbundsvorstand ist dazu ein wichtiger Schritt bereits unternommen worden. Anderseits wurde bisher den nichttheologischen Faktoren zu wenig Beachtung geschenkt; diesbezüglich stellt zur Zeit die Evangelisch-Römisch-katholische Gesprächskommission Überlegungen an.

Gesellschaftliche Verantwortung

Im Mittelpunkt der Begegnung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz, in der die Hauptkonfessionen mit den Minderheits- und Freikirchen – ohne die Orthodoxen – zusammenarbeiten, mit dem Papst dürfte die gemeinsame Verantwortung der Kirchen in der schweizerischen Gesellschaft stehen.

Ein typisch schweizerischer Bereich der Verantwortung ist dabei die *Ausländerfrage,* weil die Anwesenheit eines teilweise stark sichtbaren und mit 15% großen Anteils von Ausländern ständig politischen Konfliktstoff bietet und weil die Ausländer in der schweizerischen Gesellschaft eine untergeordnete Stellung einnehmen. Für die römisch-katholische Kirche haben sich zudem pastorale Probleme ergeben, weil 70% der Eingewanderten katholisch sind und weil für die Fremdsprachigen eine eigene Seelsorgestruktur aufgebaut wurde. Ende 1983 standen 205 Seelsorger im Dienst der verschiedenen Sprachmissionen; dazu kommen noch rund 290 Ordensfrauen vor allem aus Italien und Spanien. Weil der Priestermangel auch in der Ausländerseelsorge immer spürbarer wird, muß einerseits eine engere Zusammenarbeit mit der Ortsseelsorge angestrebt werden und werden anderseits in den Italienermissionen seit kurzem Laien zu neben- oder ehrenamtlichen Seelsorgehelfern ausgebildet.

Die fehlende gesellschaftliche und dementsprechend kirchliche Integration vor allem der zahlenmäßig großen Gruppen ließ den Eindruck entstehen, die Ausländerseelsorge in der Schweiz habe ihre Aufgaben unabhängig von der Ortsseelsorge zu erfüllen. Die Bedeutung der Integration bzw. der gegenseitigen Annahme der jeweiligen kulturellen Besonderheit zeigt sich in aller Schärfe erst bei der „zweiten Generation", das heißt bei den Jugendlichen, die in der Schweiz aufgewachsen sind und die Schweizer Schulen mit Erziehungsmethoden und Wertvorstellungen durchlaufen haben, die sich von jenen ihrer Familien erheblich unterscheiden. Eine Folge dieser „Doppelerziehung" kann eine Entfremdung von der Kirche sein. Zudem sind die ausländischen Jugendlichen so den Herkunftsländern ihrer Eltern entfremdet, bilden im Einwanderungsland aber (noch) eine Randgruppe.

Schwankend ist auch die Einstellung der Schweizer und Schweizer Katholiken gegenüber dem bevorstehenden *Papstbesuch.* Im Unterschied zu 1981 meldeten sich aber fast nur einzelne Stimmen oder eher extreme Gruppen öffentlich zu Wort. Auf katholischer Seite reicht die Stimmung von Begeisterung über eine breite, vielleicht gleichgültige Zurückhaltung bis zu klarer Skepsis. Entsprechend widersprüchlich sind auch die ausgesprochenen Erwartungen. Während etwa der Seelsorgerat des Kantons Luzern dem Papst die Bitte unterbreiten lassen möchte, bewährte verheiratete Männer zum Priesteramt und Frauen zum Diakonenamt zuzulassen, erwartet die „Una Voce", daß der Besuch Johannes Pauls II. den besonderen Anlaß biete, „auf Fehlentwicklungen der nachkonziliaren Theologie und ihre destruktiven Auswirkungen hinzuweisen".

Auf nichtkatholischer Seite bietet der Besuch namentlich feministischen, linken, freidenkerischen und homosexuellen Kreisen Gelegenheit, Johannes Paul II. Intoleranz und Machtpolitik vorzuwerfen. Im Blick auf den vorgesehenen Empfang des Papstes durch den Gesamtbundesrat (die Landesregierung) beschworen Aktionsgruppen die Gefahr des politischen Katholizismus, aber sogar im Nationalrat wurde eine diesbezügliche Anfrage eingereicht, und der Schweizerische Protestantische Volksbund befürchtet, damit werde das Ungleichgewicht in der Behandlung der Konfessionen verstärkt.

So wird der Schweizer Besuch für Papst Johannes Paul II. kein leichter Besuch werden, nicht weil die pastoralen Probleme schwieriger oder die ökumenischen Beziehungen belasteter wären als in Nachbarländern, sondern weil die Kirche in der Schweiz in manchem ihren eigenen Weg suchen möchte und dabei auch verunsichert wurde und weil die ökumenischen Beziehungen von einem friedlichen Zusammenleben geprägt sind, das aber auch immer wieder gefährdet ist. *Rolf Weibel-Spirig*

Kurzinformationen

Hauptsächlich mit gesellschaftspolitischen Themen befaßte sich die diesjährige Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 4./5. Mai. In seinem Bericht zur Lage nahm ZdK-Präsident *Hans Maier* wie schon öfters zu familienpolitischen Fragen und zum § 218 Stellung. Er wiederholte einige Grundforderungen katholischer Organisationen zum *Familienlastenausgleich* (einen Steuerfreibetrag pro Kind von mindestens DM 3000,–, einen Kindergeldzuschlag von mindestens DM 50,– für Niedrigverdienende, die Einführung eines Erziehungsgeldes von DM 600,– pro Monat auf drei Jahre). Im Falle des § 218 warnte Maier vor allem vor einem Mißbrauch in der Anwendung des geltenden Rechts. Sehr deutlich sprach er fragwürdige Bera-

tungspraktiken an und zielte damit vor allem auf Pro Familia. Es sei ein Skandal, so Maier, „wenn bestimmte Beratungsträger gegen die Verbindung von Beratung, die dem ungeborenen Leben dienen soll, und Sozialhilfe für Familien in Not polemisieren". Skandalös sei es auch, wenn Beratungsstellen Listen ausgeben, „auf denen die Namen von Ärzten verzeichnet sind, die Abtreibungen auf Krankenschein vornehmen und zugleich die Honorare, die sie neben der Entgegennahme des Krankenscheins zusätzlich liquidieren". Die Vollversammlung verabschiedete eine *Erklärung zur Europawahl.* In ihr wurde zu hoher Wahlbeteiligung aufgerufen. Zugleich fixierte die Erklärung vier Prioritäten europäischer Politik: Verpflichtung Europas auf Menschenwürde und Menschenrechte, Verwirklichung eines föderalistischen Europas, das die sprachliche, kulturelle und regionale Vielfalt seiner Völker achtet, europäische Solidarität vor allem im Blick auf die Umweltproblematik und Weltoffenheit Europas in Fragen internationaler Verantwortung. – Relativ ausführlich zu beschäftigen hatte sich das ZdK auch wieder mit dem Vorschlag, eine zweite Gemeinsame Synode einzuberufen. Vizepräsident *Walter Bayerlein,* selbst ein Befürworter des Projekts, berichtete über das unterschiedliche Echo aus Diözesen und katholischen Verbänden. Der geschäftsführende Ausschuß wurde beauftragt, die bisherige Meinungsbildung in Diözesen und Verbänden aufzugreifen und weiter zu klären.

Zum Abschluß ihrer 23. Vollversammlung, die vom 8. bis 12. Mai in Rom stattfand, richteten die italienischen Bischöfe eine Botschaft an die Gläubigen. Darin bekunden sie ihre Unterstützung für jede Initiative, die der wirklichen Förderung des *Friedens* dient, fordern angesichts der *Arbeitslosigkeit* zur Solidarität zwischen Beschäftigten und Arbeitslosen auf und erinnern an die Verantwortung jedes einzelnen und der Kirche für den *Kampf gegen den Hunger* in der Welt. Als weiteres dringliches Problem wird in der Botschaft der *Drogenkonsum* angesprochen. Die Bischöfe weisen darauf hin, daß der Drogenkonsum zunehme und daß immer jüngere Menschen zu Drogen griffen. Die Droge sei eines der deutlichsten Zeichen für eine kranke Gesellschaft und für die Unzufriedenheit vieler Jugendlicher. Auf der Tagesordnung der Vollversammlung stand unter anderem die Beschäftigung mit einem Dokument zum Thema „Der Tag des Herrn und das Kirchenjahr". Dieses Dokument soll theologische und pastorale Anregungen und Hilfen für die *Wiederaufwertung der Feier des Sonntags* geben und zu einem positiven Verständnis des Sonntagsgebots hinführen. Weitere Themen der Bischöfe waren der *Religionsunterricht,* für den im neuen Konkordat Regelungen getroffen wurden (vgl. HK, April 1984, 157–159) und das weitere Vorgehen in bezug auf die seit einigen Jahren „ad experimentum" im Gebrauch befindlichen *Katechismen* für die verschiedenen Altersstufen. Nach dem Vorschlag der zuständigen Kommission sollen bis 1985 die Erfahrungen mit den neuen Katechismen erhoben und ausgewertet werden; danach sollen die Katechismen dem Vatikan zur Approbation unterbreitet werden.

Zum 50jährigen Jubiläum der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934 haben die Evangelischen Kirchen der Bundesrepublik und der DDR ein gemeinsames Wort an die Gemeinden gerichtet. In der vom EKD-Ratsvorsitzenden Landesbischof *Eduard Lohse* und von Landesbischof *Johannes Hempel* als Kirchenbundsvorsitzendem unterzeichneten Erklärung heißt es: „Voller Dank spüren wir bis heute, wie Gottes Geist in Barmen gegenwärtig war und Menschen inmitten der nationalsozialistischen Ideologie ermutigte, den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus festzuhalten und selbst unter Leiden zu bekennen." Trotz dieses gemeinsamen Bekenntnisses seien aber die evangelischen Kirchen und Gemeinden schuldig geworden und vor dem Gericht Gottes nicht verschont geblieben. Es genüge nicht, die Barmer Erklärung *einfach zu wiederholen.* Aber es bleibe für Kirchen und Gemeinden in ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation die Aufgabe, „die Gemeinschaft in Wort und Sakrament zu suchen, Jesus Christus zu bekennen gegenüber den Irrlehren unserer Zeit, auch wenn sie nicht so eindeutig wie damals zu bestimmen sind", und die Verantwortung des Glaubens in der Welt wahrzunehmen. Maßlose Erwartungen und tiefe Resignation im Blick auf den Menschen, eine teils heimliche und teils offene Gottlosigkeit und die Verachtung von Gottes Gebot nennt die Erklärung als Herausforderungen an die Kirchen und an jeden einzelnen Christen. Christen seien in der Gefahr, Glauben und Handeln, Gottesdienst und Alltag zu trennen: „Weil Jesus Christus der Herr über alle Bereiche unseres Lebens ist, gewinnen wir Mut, an den Lösungen der Probleme und Nöte unserer Zeit mitzuwirken." Es gelte, die Welt als Gottes Schöpfung zu bewahren, den inneren und äußeren Frieden zu erhalten und zu fördern und für soziale Gerechtigkeit und für ein menschenwürdiges Leben einzutreten.

Nach den nunmehr vorliegenden Ergebnissen der Volkszählung 1981 ist der prozentuelle Anteil der Katholiken an Österreichs Bevölkerung von 87,4 auf 84,3 Prozent gesunken. Dieser Mitgliederrückgang von 2,7 Prozent gegenüber den Volkszählungsergebnissen von 1971 ist aber immer noch relativ geringer als der aller anderen größeren Religionsgemeinschaften in Österreich. 6 372 259 Personen gehörten laut *Volkszählung 1981* der katholischen Kirche an (gegenüber 6 548 363 im Jahre 1971). 405 148 Österreicher waren Mitglieder der evangelisch-lutherischen Kirche (gegenüber 423 634 im Jahre 1971), ein Rückgang von 5 Prozent; 25 547 Personen bekannten sich 1981 zur altkatholischen Kirche (gegenüber 26 998 im Jahre 1971), ein Rückgang von 5,4 Prozent; 18 008 Österreicher gehörten 1981 der evangelisch-reformierten Kirche an (gegenüber 20 442 im Jahre 1971, einem Rückgang von 11,9 Prozent); die Israelitische Kultusgemeinde hatte 1981 7 127 Mitglieder (gegenüber 8 461 Mitglieder im Jahre 1971), also ein Rückgang um 15,8 Prozent. Erstmals wurden 1981 Personen mit dem Bekenntnis zur islamischen Gemeinschaft getrennt erhoben, es sind dies 76 932 Personen, es handelt sich damit um die drittgrößte Religionsgemeinschaft. Von einer österreichischen Gesamtbevölkerung von 7 555 338 Personen bekannten sich 1981 5,4 Prozent zur evangelisch-lutherischen Kirche, 0,3 Prozent zur altkatholischen Kirche und 0,2 Prozent zur evangelisch-reformierten Kirche. Stark angestiegen gegenüber 1971 ist hingegen *die Zahl der Österreicher „ohne religiöses Bekenntnis":* von 321 230 auf 452 039, also um mehr als 4 Prozent. 6,3 Prozent der Gesamtbevölkerung gehören damit keiner Glaubensgemeinschaft mehr an – das sind etwa eine halbe Million Österreicher. Von Österreichs Bundesländern hat nach wie vor Tirol den höchsten (91,6 Prozent) Katholikenanteil, Wien den niedrigsten (71,5 Prozent). Parallel dazu ist aber auch der Katholikenanteil in Städten mit mehr als 100 000 Einwohnern verhältnismäßig niedrig: es sind dies in Salzburg 73 Prozent der Bevölkerung, in Graz 74 Prozent, in Linz 75 Prozent, ausgenommen ist Innsbruck mit 82 Prozent.

Zu dem von der bayerischen Staatsregierung vorgelegten Entwurf eines Medienentwicklungs- und -erprobungsgesetzes veröffentlichte die Bayerische Bischofskonferenz eine Stellungnahme. Die

Bischöfe kommen darin zu einer überwiegend negativen Beurteilung des Gesetzentwurfes: Die Ausgewogenheit des Programms scheine ihnen nicht gewährleistet, der Schutz der Kinder und Jugendlichen nur ungenügend abgesichert. Die Fragen inhaltlicher Qualität halten sie für den kommerziellen Interessen untergeordnet, die finanziellen Möglichkeiten der Kirche würden falsch eingeschätzt. Außerdem könne die Kirche nicht als eine unter vielen Interessengruppen eingeordnet werden. Der Entwurf bedeute für die Religionsgemeinschaften eine *Verschlechterung* ihrer Möglichkeiten im Vergleich zu den Möglichkeiten, die ihnen ZDF, ARD und der Bayrische Rundfunk einräumten. Die Bischöfe befürchten, daß durch noch mehr Fernsehprogramme die Gefahr der Fremdsteuerung und Manipulation der Menschen größer werde, die Pflege unmittelbarer, direkter Kommunikation untereinander abnehme und die Sicht auf die unverstellte Wirklichkeit sich schwieriger gestalte. Hochgespannte Erwartungen an eine in Zukunft größere Zahl neuer Fernsehprogramme teilen die Bischöfe nicht. Sie sorgen sich vielmehr, daß in dem zu erwartenden Überangebot die *Unterhaltung* dominieren werde und Information, Bildung, Politik, Kultur, Weltanschauung und Religion ins Hintertreffen geraten könnten. Bei der Einführung dieser Medien handele es sich nicht um eine technische Neuerung, sondern um eine qualitative Veränderung. Den Gesetzgeber fordern sie auf sicherzustellen, daß einzelne Familien und Bürger nicht zum Kabelanschluß verpflichtet werden können.

Eine Kluft zwischen der Einschätzung der Legalität und Legitimität gerichtlicher Entscheide bestätigen Umfrageergebnisse des Instituts für Demoskopie Allensbach. „Einmal ganz allgemein gefragt: Kann man zur deutschen Justiz, also zu den Richtern und deutschen Gerichten, volles Vertrauen haben oder kein volles Vertrauen?" Nach Angaben des Instituts wurde diese Frage von einer nach repräsentativen Kriterien ausgewählten Anzahl von Bundesbürgern 1964 zu 26 Prozent und 1978 zu 40 Prozent mit der Feststellung „volles Vertrauen" beantwortet. Diese Zunahme an Vertrauen hat sich jedoch inzwischen umgekehrt. 1984 gaben 26 Prozent der Befragten zum Ausdruck, sie hätten volles Vertrauen, 31 Prozent nennen „kein volles Vertrauen", 35 Prozent antworteten mit „teils, teils". Besonders gering sei das Vertrauen bei Befragten im Alter unter 30 Jahren und bei Wählern der Grünen. Daß es sich hierbei nicht um ein spezifisch bundesdeutsches Problem handelt, zeige eine Umfrage des österreichischen IMAS-Instituts, das in Befragungen 1976 und 1983 zu ähnlichen Ergebnissen gekommen sei. Nach Angaben des Instituts für Demoskopie hat dieses Phänomen damit zu tun, „daß für viele Menschen das Wissen um die Legalität der gesellschaftlichen und politischen Institutionen mit dem stark gewordenen Gefühl für die Legitimität eigener, subjektiver Ansichten, Gefühle und Ansprüche auseinandergefallen" sei. Wie groß der Prozentsatz derjenigen sei, die eher dem auf Grund eigener Einsicht gewonnenen Gewissensentscheid folgen als vorliegenden Gerichtsentscheiden, belegt das Institut am Beispiel einer Umfrage zum Streit um die inzwischen eröffnete Startbahn des Frankfurter Flughafens: Nur 45 Prozent der Befragten hätten sich für die Rechtmäßigkeit des gerichtlichen Entscheids ausgesprochen, und 34 Prozent hätten es als eine „Gewissenspflicht" bezeichnet, „weiter dagegen anzukämpfen".

Das französische Gesetz zur Reform der Beziehungen zwischen Staat, Gebietskörperschaften und privatem Schulwesen hat seine parlamentarischen Hürden genommen. Am 18. April nahm der Ministerrat den von Erziehungsminister Alain Savary vorgelegten Gesetzentwurf an und überwies ihn mit leichten Änderungen (Auszüge in: Le Monde 20. 4. 84) gegenüber dem am 21. März veröffentlichten Vorentwurf (Auszüge in La Croix 22. 3. 84) an die Nationalversammlung. Diese beriet und verabschiedete den Gesetzentwurf am 21. und 22. Mai. Bis zuletzt strittig waren vor allem zwei Punkte: für die Seite der privaten, zumeist katholischen Schulen die *Verbeamtung der Lehrer,* für die laizistische Linke die *Verpflichtung der Gemeinden,* Privatschulen finanziell zu unterstützen. Noch in letzter Minute war es den Abgeordneten der sozialistisch-kommunistischen Mehrheit gelungen, die Verbeamtung der Lehrer im Gesetzestext selbst unterzubringen. Zunächst sollte diese Frage per Regierungsdekret geregelt werden. Außerdem erreichten sie, daß der Staat für Gemeinden, die sich weigern, zur Finanzierung von privaten Schulen beizutragen, nur auf begrenzte Zeit den gesetzlichen Beitrag zahlt. Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Regierungsparteien überspielte die Regierung damit, daß sie das Gesetzesprojekt mit der *Vertrauensfrage* verband. Befürworter wie Gegner eines eigenständigen privaten Schulwesens kann dieses Gesetz nicht zufriedenstellen. Durch angekündigte Verfassungsklagen und Demonstrationen wird der Schulstreit auch weiterhin die französische Öffentlichkeit beschäftigen. Am Vorabend der Beratung im Ministerrat votierte der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger,* überraschend deutlich gegen die Übernahme der Lehrer der privaten Schulen ins Beamtenverhältnis, da dadurch die Eigenart der katholischen Schulen bedroht werde. Kurze Zeit vorher hatte Lustiger über diese Frage noch eingehend mit Präsident François Mitterrand gesprochen. In einem Fernsehinterview verwahrte Lustiger sich jedoch gegen eine Gleichsetzung der kirchlichen Stellungnahmen mit denen der Oppositionsparteien.

Auf Ersuchen der Glaubenskongregation wurde dem verbreitetsten Erwachsenenkatechismus in den USA das Imprimatur entzogen. Es handelt sich dabei um den von der Paulist Press verlegten Erwachsenenkatechismus „Christ Among Us", von dem seit seinem ersten Erscheinen im Jahr 1968 etwa 1,6 Millionen Exemplare abgesetzt wurden. Der für die Erteilung des Imprimatur zuständige Erzbischof von Newark (New Jersey), *Peter Geretry,* hatte am 28. Februar dieses Jahres einen Brief des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* erhalten, in dem ihm mitgeteilt wurde, „Christ Among Us" sei als katechetischer Text nicht geeignet. Auch bei einer grundlegenden Revision könnte kein Imprimatur erteilt werden. Am 16. April teilte dann der Verlag mit, daß er den weiteren Vertrieb des Katechismus einstelle. Die Gründe für die Entscheidung der Glaubenskongregation wurden bisher in der Öffentlichkeit nicht bekannt. In den Vereinigten Staaten, wo der Vorgang vielfach auf Kritik und Unverständnis stieß, sieht man den Imprimatur-Entzug vor allem als Erfolg der „Catholics United for the Faith", einer konservativen Gruppe in den USA. Die CUF hatte in der Vergangenheit immer wieder gegen „Christ Among Us" polemisiert und die Unvereinbarkeit des weitverbreiteten Erwachsenenkatechismus mit der katholischen Lehre behauptet. Nach Aussagen des Vizepräsidenten der Organisation, *James Likoudis,* waren Mitglieder von „Catholics United for the Faith" in den vergangenen Jahren mehrfach persönlich in Rom wegen des Katechismus vorstellig geworden. Inzwischen hat sich in den USA ein zweiter Vorgang dieser Art ereignet: Erzbischof *Raymond Hunthausen* von Seattle entzog auf Ersuchen der Glaubenskongregation sein Imprimatur für das in der Katechese verwandte Buch „Sexual Morality" des Moraltheologen *Philip Kane,* das 1977 ebenfalls bei Paulist Press erstmals erschien.

Zeitschriften

Theologie und Religion

MIETH, DIETMAR. **Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik?** in: Concilium Jhg. 20 Heft 2 (April 1984) S. 160–167.

Mieths These: Eine autonome Ethik im christlichen Kontext, der es um die sittliche Verantwortung des Individuums geht und eine christliche Befreiungsethik brauchen sich nicht wechselseitig aufzuheben, sondern können in einen gemeinsamen Lernprozeß eintreten. Autonome Ethik und Befreiungsethik seien beide im Glauben verwurzelt, unterschieden sich aber auf dieser gemeinsamen Basis im Akzent. Das Ethos der Autonomie bestimmt Mieth als „personales Menschenrechtsethos", das über den Glauben hinaus mit allen Menschen guten Willens kooperiere. Demgegenüber charakterisiert er das Ethos der Befreiung als ein „solidarisches Ethos der Unterdrückten", das den Weg zur konkreten Befreiung sucht. Während die autonome Ethik der Unmittelbarkeit zwischen der aus dem Glauben stammenden Diagnose der Sünde und dem praktischen gesellschaftlichen Handeln mißtraue, beharre das Ethos der Befreiung auf dem praktischen Standort als Bedingung der ethischen Erkenntnis. Im gemeinsamen Lernprozeß müßte Mieth zufolge die autonome Ethik ihre Prioritäten ändern, ohne daß dabei der Anspruch der Vernunft aufgegeben werden müßte: „Aber statt der Grenzfragen der individuellen Freiheit sollte man die Überlebensfragen thematisieren" (Umwelt, Verteilungsgerechtigkeit angesichts der Wachstumgrenzen und Frieden).

SCHOONENBERG, PIET. **Ons gebed en onze god.** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 24 Heft 1 (Januar–März 1984) S. 5–18.

Der Altmeister der niederländischen Theologie geht in seinem Aufsatz Defiziten und Fehlentwicklungen im Gottesbild nach, die sich für das Gebet als hemmend erweisen. So kritisiert Schoonenberg die scholastische These, die Beziehungen Gottes zur Welt seien nicht real. Dies sei eine Leugnung des Glaubens, daß Gott unser Gott sei, der Gott Abrahams, Israels und Jesu. Das Gebet zu einem Gott, der sich nicht wirklich auf seine Geschöpfe beziehen könne, werde zu einem Tun-als-ob. Ebenso wendet sich Schoonenberg gegen die Auffassung, Gott kenne die Zukunft des Menschen in allen ihren Einzelheiten: Ein solcher Gott lebe ohne Überraschungen; die biblischen Texte über seine Freude und seinen Schmerz gegenüber der Schöpfung wären dann bloße Anthropomorphismen. Eine solche Auffassung führe zum Fatalismus. Dem stellt er die These gegenüber: „Ebensowenig wie das Nicht-verwirklichenkönnen eines Widerspruchs in sich die Allmacht Gottes verkleinert, verkleinert das Nichtkennen des von sich aus Nichterkennbaren Gottes Allwissenheit". Das Verhältnis Gottes zur Zukunft bestimmt Schoonenberg als eines der Hoffnung; wir hoffen auf Gott, aber Gott hofft auch auf uns. Unter dieser Voraussetzung sei das Gebet sinnvoll: Gott könne es beantworten und erhören.

Kultur und Gesellschaft

SCHOCH, BRUNO. **Zwischen Identifikation und Solidarität.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 39 Heft 5 (Mai 1984), S. 13–19.

In seinen „Anmerkungen zum schwierig gewordenen Internationalismus", so der Untertitel des Beitrags, geht der Autor der Entwicklung der internationalistischen Praxis der Protestbewegung seit den sechziger Jahren nach. Er zeigt einerseits die große Bedeutung des Internationalismus für die Protestbewegung als ein geradezu „identitätstiftendes Element" auf, sieht in ihr jedoch zugleich auch die Ursache für „unübersehbar romantisierende und heroisierende Züge". Eigene politische und persönliche Probleme der Linken habe man auf die Kämpfe der Dritten Welt projiziert. Später seien durch die Ökologiebewegung als einer Hinwendung zu naheliegenden Problemen die internationalistischen Anliegen zurückgedrängt worden. Für eine erneuerte internationalistische Solidarität wäre es nach Ansicht des Autors von Bedeutung, bestehende Gewaltverhältnisse deutlicher als solche wahrzunehmen und sie nicht in friedensbewegtem Interesse zu verdrängen, im Sinne einer ungeteilten Moral die Blockmentalität zwischen den USA und der UdSSR zu überwinden, die einfache Freund-Feind-Bestimmung „Imperialismus versus Emanzipation" hinter sich zu lassen sowie das Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen im inzwischen entstandenen „Vielvölkerstaat Bundesrepublik" als Prüfstein eines neuen Internationalismus zu begreifen.

JAZOULI, ADIL. **Jeunes Maghrébiens en France.** In: Etudes (Mai 1984) S. 609–621.

Zu den größten innenpolitischen Problemen Frankreichs gehört die Einwanderung vor allem junger Menschen aus Nordafrika, aus Marokko, Algerien, Tunesien, dem Maghreb, dem arabischen Westen. Neben der für alle westlichen Industrieländern kennzeichnenden Einwanderung ausländischer Arbeitnehmer spielt hier die koloniale Vergangenheit Frankreichs eine große Rolle. Der Autor beschreibt die Verschiedenartigkeit des individuellen und kollektiven Sozialverhaltens dieser jungen Afrikaner in Frankreich. Die besondere Lage dieser Bevölkerungsgruppe sieht er durch drei Faktoren beeinflußt: Integrationshemmend wirke erstens die wirtschaftliche Lage Frankreichs (als „Kinder der Krise" würden diese Einwanderer zu Langzeit-Arbeitslosen, noch bevor sie die Gelegenheit erhalten hätten, einen Beruf auszuüben, sich berufliche Kenntnisse anzueigenen sowie eine berufliche Identität und einen Sozialstatus zu erreichen), zweitens der kulturelle und soziale Abstand zu der Gesellschaft, in der sie leben, sowie drittens ein noch keineswegs bewältigtes koloniales Erbe. Das Sozialverhalten dieser Gruppen schlüsselt der Autor typologisch auf und unterscheidet hier die Assimilation, den Rückzug auf das eigene kulturelle und religiöse Erbe und dessen Auflösung jeweils in verschiedenen Ausprägungen und mit unterschiedlichen Motiven.

Kirche und Ökumene

ZULEHNER, PAUL M. **Die unentrinnbare Ungleichzeitigkeit.** Pastoraltheologische Anmerkungen zur Glaubenssituation heute und zur Arbeit der Kirche in der Schule. In: Katechetische Blätter 109. Jhg. Heft 3 (März 1984) S. 166–178.

Kirchlichen Handlungskonzepten liegt nach Ansicht des Autors ein Pluralismuskonzept zugrunde, das sich weithin einer gesellschaftlich plausiblen Sprachwelt verdanke, der von Angebot und Nachfrage, des freien Marktes. Zu den Aporien dieses Pluralismusverständnisses gehöre es, daß es einen bestimmten Freiheitstyp gefördert habe, eine „isolierte Freiheit", eine Freiheit, die in Beziehungslosigkeit führe, eine „unsolidarische" Freiheit. Folglich sollten die Kirchen nicht so unbesehen voraussetzen, die Menschen seien frei, ihr Leben zu wählen. Vielmehr müsse die Arbeit der Kirche in einem tiefen Sinn zur befreienden Arbeit werden. Unterbrechung eines verarmten Alltags, Aufbrechen eines reduzierten Bildes vom Menschen, Entstehung eines neuen Lebensstils der Solidarität mit der Schöpfung, Politisch-werden solcher Entwürfe – in ähnlichen Vorgängen könnte sich ein neuer Handlungsstil realisieren. Für den Religionsunterricht hieße dies, daß sich mehr am Unbequemen, Widerständigen, am Mysterium orientieren müßte als an der faktischen Lebensarmut der Leute. Der Ansatz wäre „nicht mehr so sehr der entfremdete Lebenstext, sondern die uns fremden und befremdlichen Glaubenstraditionen" – im Sinne einer „materialen Kerygmatik". Ein solcher Ansatz sei jedoch nicht zu verwechseln mit dem Begriff der „unverkürzten Wahrheit". Der Autor plädiert dafür, die „widerständige Kraft der uralten Lebensweisheiten einzufordern", um dadurch die Lebensarmut der Leute nicht religiös zu verlängern, sondern aufzubrechen.

Notizen

Heftige Warnungen richtete Gesundheits- und Familienminister *Heiner Geißler* vor dem 27. Deutschen Ärztetag in Aachen an die Ärzte. Unter Anspielung an den *Fall Hackethal* (vgl. ds. Heft, S. 248) meinte Geißler, „daß der Arzt heute Zyankali, morgen Rattengift und übermorgen den Gasschlauch den Patienten oder seinen Angehörigen in die Hand drückt". Nach Auffassung Geißlers verfüge die Medizin auch ohne Anleitung oder Hilfestellung zum Selbstmord über ausreichend Möglichkeiten „leidgeprüften Patienten ein würdiges Sterben zu ermöglichen". Zu den in letzter Zeit wieder intensiver diskutierten Möglichkeiten der *Gentechnologie* sagte der Gesundheitsminister, „es wäre ein Segen, wenn Gentechnik den Mongolismus besiegen könnte, es wäre aber ein Unheil, wenn sie Mongolismus herstellen würde".

Gegen den Vorschlag des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), die Tarifparteien sollten im nächsten Jahr auf eine tarifliche Anhebung der Ausbildungsvergütung verzichten, um mit den dadurch eingesparten Mitteln zusätzlich Ausbildungsplätze zu schaffen, hat sich das DGB-Vorstandsmitglied *Irmgard Blättel*, selbst Mitglied des Zentralkomitees, gewandt. Frau Blättel bezeichnete diesen Vorschlag „als glatte Parteinahme zugunsten der Arbeitgeber". Er verkenne völlig die soziale Lage der betroffenen Arbeitnehmerfamilien. Aufgabe des Zentralkomitees sei es, sich der sozialen Anliegen von Menschen mit niedrigem Einkommen anzunehmen. Angesichts dieses Vorschlags habe sie aber erhebliche Zweifel bekommen, ob die Einkommensverhältnisse der Arbeitnehmer und die tatsächliche Höhe von Ausbildungsvergütung den ZdK-Delegierten wirklich bekannt seien.

Ein Konflikt zwischen Offenbarung und Wissenschaft sei ausgeschlossen, denn der christliche Glaube enge die vernunftorientierte Arbeit der Wissenschaften in keiner Weise ein. Dies sagte unter anderem der Erzbischof von München, *Friedrich Wetter*, bei der Einführung von Prof. *Nikolaus Lobkowicz* als Präsident der Katholischen Universität Eichstätt. Zur Zukunft der Universität Eichstätt selbst, die nach dem auf Unstimmigkeiten des Stiftungsrates zurückgehenden plötzlichen Rücktritt des Vorgängers von Lobkowicz, des aus Freiburg stammenden Alttestamentlers *Rudolf Mosis*, Schlagzeilen machte, äußerte sich Erzbischof Wetter, die bayerischen Bischöfe würden die Bemühungen um eine Erweiterung des Studienangebots „bei Wahrung des nötigen Augenmaßes unterstützen". Zu prüfen sei, ob nicht die Lehrerausbildung zugunsten anderer Akzente reduziert werden solle. Durch Einladung bekannter Wissenschaftler zu Gastsemestern solle das Angebot mit wenig Geld qualitativ erweitert werden. Bei der Berufung von Professoren bleibe das katholische Bekenntnis die Regel. Das schließe die Beteiligung nichtkatholischer oder auch nichtchristlicher Universitätslehrer nicht aus, „sofern sie bereit sind, die spezifische Konzeption [der Universität] mitzutragen".

Mit der Empfehlung, Schritte zur Herstellung voller Gemeinschaft in Wort und Sakrament zu unternehmen, ist ein fünfjähriger *Dialog* zwischen dem *Weltrat Methodistischer Kirchen* und dem *Lutherischen Weltbund* abgeschlossen worden. In dem von der gemeinsamen Kommission vorgelegten Abschlußbericht „Die Kirche – die Gemeinschaft der Gnade" wird festgestellt, daß es ein „hohes Maß an Übereinstimmung und gegenseitiger Annäherung" gegeben habe. Aufgrund der Übereinstimmungen im theologischen Gespräch könne als erster wichtiger Schritt empfohlen werden, daß lutherische und methodistische Kirchen offiziell Kanzeltausch und gegenseitige Gastfreundschaft am Tisch des Herrn ermöglichten. Die Kirchen sollten außerdem durch „gemeinsame Bemühungen um Zeugnis und Dienst in der Welt" ihre Einheit deutlich machen.

Nach einer Mitteilung im neuesten Rundbrief der Priesterbruderschaft Pius X. will Erzbischof *Marcel Lefebvre* in diesem Jahr insgesamt 29 neue Priester weihen. Außerdem werde gegenwärtig die Errichtung neuer Niederlassungen in Portugal, in den Niederlanden, in Kolumbien, Mexiko und Südafrika ins Auge gefaßt. In die verschiedenen Seminarien der Bruderschaft sind ihren Angaben zufolge 57 Seminaristen neu eingetreten.

Die Kommission „Gerechtigkeit und Frieden" der *internationalen Vereinigungen katholischer Ordensoberen* hat in einer Ende April veröffentlichten Erklärung alle Menschen guten Willens dazu aufgerufen, die Regierungen zu Verhandlungen über eine Beendigung des Wettrüstens zu drängen. Das Anwachsen der nuklearen und konventionellen Waffenarsenale, so heißt es in der Erklärung, mache es fast unmöglich, Werte wie Treue, Dialog, Liebe und Solidarität zu verwirklichen. Der Friede könne nur erreicht werden, wenn die Ressourcen der Erde gerecht verteilt würden.

Zum neuen Bischof von Eichstätt ernannte Johannes Paul II. den Augsburger Domkapitular *Karl Heinz Braun* (54). Braun studierte an der römischen Gregoriana und promovierte 1966 in Rom im Kanonischen Recht. 1972 wurde er ins Augsburger Domkapitel berufen. Der neue Eichstätter Bischof, der die Nachfolge von Alois Brems antritt, ist gleichzeitig auch Großkanzler der Katholischen Universität Eichstätt. Mit der Ernennung Brauns sind jetzt alle vakanten Bischofsstühle in der Bundesrepublik besetzt.

Die nächste Vollversammlung der Bischofssynode im Herbst 1986 wird sich mit *Auftrag und Rolle des Laien* in Kirche und Welt beschäftigen. Johannes Paul II. gab das Thema zum Abschluß einer Sitzung des Bischofsrates beim Generalsekretariat der Bischofssynode am 19. Mai bekannt und hob dabei die Bedeutung der Arbeit der Laien hervor.

Beeindruckt vom Leben der katholischen Kirche auf Kuba zeigte sich der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, *Jean Vilnet* (Lille), nach einem einwöchigen Aufenthalt im Lande Fidel Castros. Vilnet hatte bei dieser Gelegenheit die meisten kubanischen Diözesen besucht. Die Kirche dort sei keine alternde oder gar todgeweihte Kirche und auch keine „in sich zurückgezogene Sekte", sondern bestehe aus lebendigen Gemeinschaften, die ihren Glauben leben wollen. Vorsichtig äußerte sich Vilnet zur Frage einer weiteren Entspannung zwischen Regime und Kirche. Er verwies auf das französische Beispiel: In Frankreich seien Kirche und Staat seit 80 Jahren getrennt. In Kuba sei die Revolution noch jung und deshalb die Hoffnung nicht unberechtigt, daß es mit der Zeit zu einem beide Teile befriedigenden Ausgleich komme. Vilnet war der erste Vorsitzende der Bischofskonferenz eines europäischen Landes, der Kuba besuchte.

Berichtigung

Aufgrund eines technischen Versagens sind im Maiheft der HK drei sinnstörende Fehler entstanden:

Die Passage über Erzbischof Marcinkus in dem Bericht über Personalernennungen an der Kurie (S. 204, Spalte 3) muß richtig lauten: „Da sich die Spitzen im Verwaltungsapparat des Vatikan und des Heiligen Stuhls vermehrt haben und zugleich zusammengerückt sind: Casaroli, Baggio, Rossi und (wie schon bisher) Kardinal *Guiseppe Caprio* als Präsident der Wirtschaftsverwaltung des Heiligen Stuhls, wirkt Marcinkus' Position als Pro-Präsident der Kardinalskommission für den Vatikanstaat (unter Kardinal Baggio) als umständebedingtes Kuriosum, das so nicht bleiben kann." – Professor Dietrich Wiederkehr (vgl. S. 211) ist Professor für Fundamentaltheologie und nicht, wie irrtümlich geschrieben, für Dogmatik. – Der Titel der Rahner-Festschrift zu dessen 80. Geburtstag heißt nicht „Theologie im Prozeß" sondern „Glaube im Prozeß".

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Christophorus-Verlages, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 7
38. Jahrgang
Juli 1984

Ein Fest feiern heißt, die Zustimmung zur Welt im Ganzen auf unalltägliche Weise zum Ausdruck zu bringen.

Josef Pieper

Der Sonntag

Der Sonntag hat an Profil eingebüßt. Die Gründe dafür sind vielfältig. Sie betreffen die abnehmende sonntägliche Gottesdienstpraxis ebenso wie vor allem auch Einstellungsveränderungen in puncto Freizeit. Je größer der Anteil der Zeit, den man wöchentlich ohne die eigentliche Erwerbsarbeit verbringt, je größer das Zeitbudget für die Freizeit, desto ununterscheidbarer wird der Sonntag, der innerhalb der Freizeit traditionell einen eigenen Stellenwert einnimmt. Die Zeiten, in denen der Sonntag geradezu den Inbegriff einer von Erwerbsarbeit freien Zeit darstellte, sind längst vorbei. Anstatt einen wöchentlich wiederkehrenden Gegenpol zu den Arbeitstagen zu bilden, ist er inzwischen aufgegangen in dem diffusen Begriff des *Wochenendes.*

Solange der Sonntag sich schon dadurch vom Alltag abhob, daß er eine eher seltene Gelegenheit für den Genuß eines begrenzten Luxus bot, solange der Wohnort während der Arbeitszeit mit dem der Freizeit identisch war, solange der Sonntag eher die Abwesenheit der alltäglichen Arbeit als die Anwesenheit von Freizeit-Aktivitäten wie Sport, Hobby, Reisen u. a. kennzeichnete, so lange war er nicht gefährdet. Seitdem jedoch die Konsumgesellschaft die Unterschiede in bezug auf Essen und Kleidung zwischen den Werktagen einerseits und Sonn- und Feiertagen andererseits eingeebnet hat, seitdem ein ansehnlicher Teil der Stadtbevölkerung die Möglichkeit besitzt, ihren Werktagswohnsitz regelmäßig gegen einen Freizeitwohnsitz – zumal in den Sommermonaten – einzutauschen, seitdem „Freizeit" für viele mit mindestens ebenso vielen Anstrengungen, Leistungsnachweisen und Zwängen verbunden ist wie die Arbeitszeit unter der Woche, hat der Sonntag Mühe, seinen eigenständigen Wert hervorzukehren.

Es fehlen Vorstellungen von einer wirklichen Sonntagskultur

Je mehr erwerbsfreie Zeit in der Industriegesellschaft zur Verfügung steht, desto mehr scheint diese Zeit für arbeitsähnliche Tätigkeiten verwandt zu werden, desto mehr nehmen Tätigkeiten, die zunächst einen ausgesprochenen Freizeitcharakter besaßen, Arbeitscharakter an, setzen Leistungsanforderungen, zwängen in ein Terminkorsett, wie dies die eigentliche Arbeitszeit vielfach nicht tut. Ganz zu schweigen von den Möglichkeiten, de facto zwei verschiedene Berufe nebeneinander auszuüben und damit die Freizeit zu einer zweiten Arbeitszeit umzugestalten. Was die Menschen mehr beansprucht, auslaugt, ermüdet, ihre Erwerbsarbeit oder ihre Freizeitbeschäftigungen, ist nicht selten schwer auszumachen.

Die auf lange Sicht weiter zunehmende Zeit ohne Erwerbsarbeit, so ist zu befürchten, wird allem Anschein nach weniger für eine nicht-entfremdende, nicht-verzweckte Muße genutzt werden als vielmehr für Tätigkeiten aller Art, die kaum mehr von denen zu unterscheiden sind, von denen sie sich ursprünglich einmal mit dem Begriff „frei" absetzen wollten. Hinzu kommt, daß Freizeit, wie sie die Industriegesellschaft kennzeichnet, so sehr an den Erwerb von Waren einer eigenen *Freizeitindustrie* gekoppelt ist, daß sie sich nahtlos einpaßt in eine in erster Linie an Warenbesitz interessierte Gesellschaft, so daß die Freizeit auf Gedeih und Verderb auf den Erhalt der einmal erreichten finanziellen Einkünfte durch Erwerbsarbeit angewiesen ist.

Im *religiös-kirchlichen Bereich* sieht es im Grunde nicht viel anders aus. Solange der Kirchgang samt den zu seinem Umfeld gehörenden Kommunikationsmöglichkeiten fraglos die Tagesordnung des Sonntags bestimmte, so lange war es um den Eigenwert des Sonntags noch nicht allzu schlecht bestellt. Seitdem aber der Besuch eines Sonntagsgottesdienstes und das damit in der Verbindung stehende Anteilnehmen am Leben einer Pfarrgemeinde als prägende Erfahrung an Bedeutung eingebüßt hat, ist vielfach auch das letzte Element verschwunden, das den Sonntag wenigstens etwas aus einer verzweckten Freizeit heraushob. Außerdem wird nicht ganz ohne Berechtigung darauf hingewiesen, daß es dem Sonntag in kirchlicher Erwachsenenbildung und Akademiearbeit, in Gemeinde- und Verbandsarbeit nicht viel besser ergeht als anderswo. Sieht man einmal vom Gottesdienst ab, der vielfach mehr schlecht als recht noch irgendwie in einem Wochenend-

programm untergebracht wird, Ansätze zu einer eigentlichen Sonntagskultur sind auch hier kaum erkennbar.
Es geht in diesem Zusammenhang nicht um eine Wiederaufnahme der Diskussion um die Vorabendmesse des Sonntags. Diese hat sich durchgesetzt und muß durchaus nicht einer Verzweckung des Sonntags zu Freizeitaktivitäten Vorschub leisten.
Es fehlt eine umfassende Vorstellung von dem, wie ein Sonntag in unserer Freizeitgesellschaft aussehen könnte. Es reicht nicht aus, den Sonntag lediglich unter dem Blickwinkel des Gottesdienstes zu sehen. Der Gottesdienst selbst verdiente es, organischer eingebettet zu werden in einem wirklichen Sonntag. Er stünde dann weniger isoliert da, als es heute vielfach der Fall ist. Hinzu kommt, daß die Kirche schon rein personell oft nicht mehr in der Lage ist, dem Bedeutungsschwund des Sonntags entschiedener entgegenzuwirken. Der *Priestermangel* führt dazu, daß oft nicht mehr getan wird als die Pflicht – und das ist am wenigsten den Vorstehern der Gemeinden selbst anzukreiden. Jedoch ist dies nicht gerade dazu angetan, bei den Gläubigen die besondere Stellung des Herrentags hervorzuheben.
Trotz oder vielleicht besser: gerade wegen dieser Defizite hat es den Anschein, als versuche man sich hier und da wieder mehr auf den Sonntag zurückzubesinnen. Ob sich darin mehr ausdrückt als ein vager Wunsch, inwieweit davon eines Tages größere Teile der Bevölkerung erreicht werden, und vor allem, ob sich in der breiten Bevölkerung sich auch wirklich etwas ändert, ist heute noch kaum absehbar. Je mehr Freizeit in der Industriegesellschaft vorhanden ist, desto wichtiger wird es jedenfalls in einem Teil der Freizeit, das in die Wirklichkeit umzusetzen, was Freizeit eigentlich bieten müßte, es aber faktisch kaum tut, nämlich Gelegenheit zu einer *Muße,* die diesen Namen auch verdient. Je stärker Freizeit ihrerseits arbeitsähnlich verplant und auf Leistung hin pervertiert wird, desto größer scheint der Bedarf nach einer Zeit wirklicher Nicht-Arbeit, Nicht-Aktivität zu werden. Solange es die Industriegesellschaft nicht schafft, aus der Freizeit eine wirklich von Aktivitäten aller Art freie Zeit auszusparen, macht sie sich etwas vor über die viele Freizeit, über die sie angeblich verfügt, da sie nicht registriert, daß die Freizeit zu einem großen Teil Arbeitszeit mit anderen Mitteln darstellt.

Das Bedürfnis nach einer stärker strukturierten Zeit

Was not täte, wäre die Einübung in einen Sonntag ohne Leistungsanforderungen, Effektivitätsdenken und Verzweckung. Der Sonntag bietet sich als institutioneller Rahmen geradezu dazu an, den Versuch zu unternehmen, ein neues Verhältnis zu Spiel und musischer Betätigung, ein kontemplatives Verhältnis zur Natur zu erreichen. Es müßte hierbei um ein *Einüben in ein Loslassen* gehen. Anstatt etwas *anderes* am Sonntag zu tun, müßte man versuchen, weniger zu *tun.* Der einzelne könnte auf diese Weise ein neues Verhältnis zu sich und seiner Umwelt erhalten. Er erführe Entlastung von einem Aktivismus, von dem er bereits annimmt, er brauche ihn, der ihn aber wahrscheinlich eher von sich selbst entfremdet.
Konkrete Schritte in diese Richtung könnten sein, daß man an diesem Tag mehr als bislang das Auto in der Garage, sich nicht vom Fernsehprogramm den Tagesablauf diktieren ließe. Verzicht auf Wochenend-Kurzreisen gehörten hier hin, bei denen die Dauer von Hin- und Rückreise zu der am Zielort verbrachten Zeit vielfach in einem kaum vertretbaren Verhältnis steht. Ebenso der Vorsatz, wenigstens den Sonntag nicht streng nach der Uhr einzuteilen, sich Zeit zu nehmen, gerade auch für die Familie, Gespräche zu führen, wieder neu zu lernen, anderen zuzuhören, Besuche zu machen, von denen man auf den ersten Blick nichts „hat". Vielleicht wäre ein konsequent gelebter Sonntag im übrigen noch eines der wirkungsvollsten Mittel gegen den allerorten beklagten Streß.
Daß gerade heute die Bereitschaft, sich wieder neu auf den Sonntag einzulassen, zuzunehmen scheint, könnte auch noch mit einem anderen Phänomen zu tun haben, nämlich mit einem *wachsenden Bedürfnis nach einer stärker strukturierten Zeit.* Zu den Erfolgen der Industriegesellschaft gehört es zwar, die Abhängigkeit des Menschen von Tages- und Jahreszeit künstlich ausgeglichen zu haben: Unsere Speisekarte hängt nicht mehr davon ab, was momentan aufgrund von Jahreszeit und Ernteertrag vorhanden ist; Heizungs- und Isoliersysteme nivellieren die Temperaturunterschiede des Jahres beträchtlich; ein Urlaub an sonnigen Stränden wie an schneebedeckten Skipisten ist das ganze Jahr über möglich. Die Folge davon ist aber, daß Zeit zu einem immer weniger strukturierten, sondern sich endlos gleichbleibenden Kontinuum geworden ist. Inzwischen wird der Wunsch nach neuen ritualisierten Zeiteinteilungen in Form von Bräuchen, Festen, Feiertagen und eben auch Sonntagen größer. Der Mensch der Industriegesellschaft lernt neu, daß die Zeit gerade dadurch lebbar wird, daß er sie zyklisch einteilt, sie rituell unterbricht, daß er stärker synchron mit natürlichen Abläufen lebt.

Der Sonntag als ein Realsymbol von Religion

Der Sonntag könnte in diesem Sinne für etwas stehen, was Religion überhaupt will: Unterbrechen, Distanz schaffen zu einem entfremdeten Leben, Besinnung auf etwas ermöglichen, das als wesentlich erkannt ist – das will Religion, dazu schafft auch der Sonntag wichtige Voraussetzungen. Der Sonntag ist der zeitliche Ausdruck einer recht verstandenen Sakralität. Es geht dabei nicht um ein Abwenden von allem Weltlichen, Profanen, Alltäglichen. Erst recht nicht um ein latentes Verachten dessen, was Alltag, Arbeit, Weltlichkeit ausmacht. Aber der Sonntag könnte ein *Realsymbol von Jenseitigem mitten im Diesseitigen* sein, gleichsam ein „Wüstentag" mitten in der Stadt. Der Sonntag ermöglicht Abstand, damit danach eine um so größere Nähe zur Welt möglich ist. Zwar läßt sich der Glaube nicht auf den Sonntag reduzieren. Trotzdem

braucht Religion Orte und Zeiten, an denen sich zeichenhaft etwas von dem niederschlägt, was sich ohne solche Orte und Zeiten verflüchtigen würde, unauffindbar und zu unanschaulich bliebe.
Der *Sonntag als ein Realsymbol von Religion* sollte jedoch nicht verwechselt werden mit einer adrett anzusehenden Ornamentik, mit einer belanglosen Verzierung des Lebens. Jesuanische Sabbatkritik hat die Grenzmarkierungen zwischen Sabbat und Werktag prinzipiell durchlässig gemacht, sie sogar provokativ eingerissen. Eine Religion, die sich ästhetisch am Sonntag ergötzt und sich über den Werktag erhebt, die Augen vor Leid und Elend verschließt, ein Sonntag, der eher eine Flucht aus dem Alltag darstellt als eine bewußte Abwendung zum Zwecke einer späteren, erneuerten Wiederaneignung, hat mit Christentum wenig zu tun, auch wenn sich das Christentum von dieser Versuchung ebensowenig freisprechen kann, wie es das Judentum zur Zeit Jesu konnte.

Der Sonntag hat etwas von einem Sakrament. In Form eines Symbols erschließt sich in ihm für denjenigen, der es versteht, eine überzeitliche Gegenwart. Periodisch erneuert sich im Sonntag ein Leben, das über den kurz bemessenen Zeitraum zwischen Geburt und Tod hinausgreift. Als erster Tag der Woche schlägt der Sonntag den Bogen zu einer Gott, Mensch und Schöpfung verbindenden Vorgeschichte, deren Licht sich im Herrentag, dem Tag der Auferstehung, Sonntag für Sonntag erneuert. Als „achtem Tag" hält der Sonntag Vorausschau auf eine von Gott zugesagte eschatologische Zukunft. In einer zeichenhaft vorweggenommenen Schöpfung, wie sie sich am Sonntag zeigen könnte, fließen sie zusammen.

Im Sonntag verbirgt sich ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zu sich und seiner Umwelt, beim religiösen Menschen auch sein Verhältnis zu Gott. In einem *gewandelten Sonntagsverhalten* bzw. in der zu beobachtenden Sehnsucht nach ihm meldet sich ein anderes als das die Industriegesellschaft weithin prägende Menschenbild zu Wort. Hier schlägt sich beispielhaft der Versuch nieder, die Dominanz einer nach Effektivitätskriterien alles und alle unterwerfenden Vernunft in ihre Schranken zu verweisen. Gerade deshalb geriet beim Übergang von einer dörflich-agrarisch geprägten zu einer industriellen Gesellschaftsstruktur der Sonntag nachhaltig in die Krise. Die Frage ist nun, ob sich im Übergang zu einer nachindustriellen Gesellschaft der Zukunft unter neuen Vorzeichen an eine Tradition wieder anknüpfen läßt, wie sie in Judentum und Christentum mit Sabbat und Sonntag vorgezeichnet ist.

Eine für humanes Leben wichtige „Traumzeit"

Ob dies gelingt, wird nicht nur von der Kirche abhängen. Sie allein wird nicht mächtige gesellschaftliche Trends leichthin umkehren können. Sie wird sich allerdings legitimerweise gesellschaftlich vorhandene Bedürfnisse nach einem erneuerten Sonntag, auch solche, die nicht ausdrücklich religiös motiviert sind, zunutze machen dürfen. Andererseits dürfte keine Gruppe so sehr dazu berufen sein wie die Kirche, eine schon um ihrer selbst willen wertvolle Muße gesellschaftlich einzuklagen. Wenn die Kirche Sportverbände und Massenmedien dazu anhält, den *Eigenwert des Sonntags* zu achten, dann sollte sie allen Eindrücken zuvorkommen, sie täte dies, um lästige Konkurrenz abzuschütteln. Es geht nicht darum, daß irgendjemand um die Aufmerksamkeit der Bevölkerung für sich am Sonntag morgen kämpft. Es geht darum, den besonderen Charakter des Sonntags als eine Gelegenheit zu unverzwecktem Menschsein, als eine für humanes Leben sinnvolle „Traumzeit" *(Joachim Scharfenberg)*, für den religiösen Menschen als eine Zeit zu Besinnung, Danksagung, im Grund: Menschwerdung zu erhalten.
Vor diesem Hintergrund macht es durchaus einen Sinn, sich dafür einzusetzen – wie dies die bayerischen Bischöfe zur Zeit tun –, daß der Sonntag in den neu zu schaffenden privaten Fernsehprogrammen vom Zugriff der Werbewirtschaft frei bleibt. Damit Vorstöße, wie der der bayerischen Bischöfe, jedoch nicht isolierte Versuche bleiben, zu retten, was zu retten ist, bedürfte es nicht nur einer kirchlichen Verkündigung *am Sonntag*, sondern auch entschieden einer Verkündigung *über den Sonntag*, damit sich aus den Gemeinden heraus eine neue Wertschätzung des Sonntags bilden kann.
Vielleicht ist es aber für den Erhalt bzw. die Wiederentdeckung des Sonntags auch schon zu spät. Ist es wirklich so abwegig, sich vorzustellen, daß man den Sonntag eines Tages *abschafft*, zumindest denjenigen, den alle gleichzeitig feiern? Vielleicht wird es irgendwann einmal als ein Gebot der Vernunft und als Ausdruck einer angemessenen Flexibilität hingestellt, dahin zu kommen, daß jeder seinen wöchentlichen freien Tag nimmt, wann er gerne möchte, der eine am Dienstag, der andere am Freitag. Vielleicht wird man darin sogar ein Mehr an Freiheit erblicken. Immerhin gäbe es dann keine Wochenendstaus auf den Autobahnen mehr, an den Sonntagen kein Gedrängel an den Skiliften und keine überfüllten Strände. Die Maschinen könnten unentwegt arbeiten, kein Wochenende und kein Sonntag würde sich ihnen in den Weg stellen ... Ein in dieser Weise im Ermessen des einzelnen liegender wöchentlicher Ruhetag läge auf der Linie einer sich mehr und mehr privatisierenden Freizeit, wie wir sie erleben. Für den Sonntag wäre dies das Ende. Denn als ein Symbol lebt er von seinem *gemeinschaftlichen Vollzug*. Den Wert von Symbolen macht es gerade aus, daß sie den einzelnen einbinden in ein Kollektiv, ihn über sich hinausweisen, ihn herausreißen aus seiner Vereinzelung und seine Beziehungen zu anderen stabilisieren. Vor diesem Hintergrund liest sich die Krise des Sonntags wie ein Ausdruck der Krise zwischenmenschlicher Kommunikation überhaupt.
Auch wenn es zu einer eigentlichen Abschaffung des Sonntags nicht kommt: Schon heute läuft der Sonntag den Plausibilitäten der modernen Freizeitkultur zuwider. Um so dringender, sich um eine erneuerte Sonntagskultur zu bemühen. *Klaus Nientiedt*

Weltbischof

Am Nachmittag des Himmelfahrtstages spendete Johannes Paul II. im überfüllten Petersdom 77 Diakonen die Priesterweihe. Die so vom Papst ausgezeichneten Weihekandidaten kamen nicht nur aus den römischen Kollegien, sondern aus den verschiedensten Diözesen der Welt. 30 von ihnen gehörten allein dem Opus Dei an.

An dem Vorgang an sich war nichts Außergewöhnliches. Auch frühere Päpste haben hin und wieder sakramentale Amtshandlungen vorgenommen, haben Bischöfe oder Priester geweiht. Es scheint aber, daß für den gegenwärtigen Papst solche von ihm selbst vollzogenen sakramentalen Akte einen höheren Symbolwert haben. Denn mehr als alles andere will gerade er *Bischof* und *Seelsorger* sein: Priester- und Bischofsweihen, vollzogen als päpstlicher Akt, sind für Johannes Paul II. selbstverständlich, aber auch Firmungen, Trauungen und Erstkommunionen in größerem Stil. Und wenigstens einmal im Jahr, am Karfreitag, hört der Papst für kurze Zeit in einem der Beichtstühle von St. Peter die Beichte wenigstens von einigen wenigen Gläubigen.

Diese sakramental-seelsorgliche Praxis hat etwas mit dem *Amtsverständnis* des Papstes zu tun und prägt seine Amtsführung insgesamt. Diese Praxis erhält ihr besonderes Gewicht als *ein* Element päpstlichen Führungsstils. Johannes Paul II. versteht sein Amt vor allem als das eines Weltbischofs: Er vollzieht nicht nur alle Handlungen eines Bischofs, er führt die Kirche insgesamt *bischöflich*. Damit schafft sich der Papst nicht nur in eindrucksvoller Weise den Rahmen einer gesamtkirchlich stärkeren päpstlichen – symbolischen und realen – Präsenz, sondern er selbst erscheint als eine Art *Weltbischof* und die Kirche als ganze als eine Art *Weltdiözese:* Seine Reisen und seine Besuche bei den Ortskirchen sind wie Pastoralbesuche eines Bischofs in den Pfarreien seiner Diözese, und nicht zuletzt durch seine persönliche Ausstrahlung erscheint der Papst als der Bischof schlechthin. Das macht *Eindruck*, schafft aber auch *Probleme.* Die Kirche als ganze erscheint so mehr denn je als *Papstkirche*, der kollegiale Umgang mit den Bischöfen wird eher undeutlich. Die Bischöfe erscheinen im Umfeld des Papstes oft weniger als Oberhirten der mit der Kirche Roms in Gemeinschaft lebenden Ortskirchen denn als dessen Suffragane. Und Teile des ortskirchlichen Lebens selbst werden so auf die zentralkirchliche Ebene gehoben, wo sie dann wie auch manche Großveranstaltungen auf Reisen mehr Ausstattungselement des obersten kirchlichen Amtes denn Ereignis und Ausdruck des Lebens der Ortskirche sind.

Schon rein seelsorglich möchte man meinen, nicht nur Priesterweihen, sondern sakramentale Handlungen insgesamt gehörten in erster Linie in die Ortskirchen. Es geht aber nicht nur um diesen Gesichtspunkt allein. Denn was im sakramental-liturgischen Bereich eher nur Symbolwert hat, erweist sich in der praktischen Kirchenführung als durchaus real – mit allen Vor- und Nachteilen. Denn offensichtlich wird der über die römische Kurie weiterwirkende Verwaltungszentralismus überlagert und teilweise verstärkt durch einen *pastoralen Zentralismus* neuer Art. Wenn der Papst als Weltbischof verstanden wird, ist es nur natürlich, daß sich päpstliche Behörden als die eigentlichen Zuständigen für Lehrinterpretation und Verkündigung in den Ortskirchen verstehen, z. B., wie in letzter Zeit besonders fühlbar, Katechismen und katechetische Unterrichtsmittel von Ortskirchen nicht nur unter Gesichtspunkten der rechten Lehre, sondern auch auf ihre katechetische Eignung überprüfen.

Sollte ein solcher Stil zur Strategie werden, müßte sie bald auf ihre *Grenzen* stoßen. Die Weltkirche ist heute alles eher als ein Weltdiözese, auch wenn sie die heutigen Möglichkeiten der Bild- und Nachrichtenvermittlung gelegentlich als solche erscheinen lassen. Auch wenn an der Oberfläche vieles einheitlich wirkt, so ist die Lage und sind die Denk- und Verstehensweisen von Ort zu Ort, von Land zu Land, von Kontinent zu Kontinent doch mehr als verschieden. Eine *neue Besinnung auf die Ortskirche*, auf das, was sie sein und in ihrem säkularen Umfeld darstellen kann, scheint deshalb wichtiger als römisch-päpstlicher Glanz. Sie muß der Einheitsfunktion des Petrusamtes ja nicht zuwiderlaufen. *se*

Genfbesuch

Als *Paul VI.* 1969 den Weltrat der Kirchen in Genf besuchte, lag die Verabschiedung des Ökumenismusdekrets mit seinen grundlegenden Weichenstellungen für das ökumenische Engagement der katholischen Kirche erst wenige Jahre zurück. Im Zug des allgemeinen ökumenischen Aufbruchs nach dem Konzil war 1965 die Gemeinsame Arbeitsgruppe von ÖRK und Katholischer Kirche ins Leben gerufen worden; die Frage einer Mitgliedschaft Roms im Weltrat war zumindest theoretisch noch offen. Der ÖRK hatte damals gerade die Vollversammlung in Uppsala hinter sich, die den Beginn seiner stärkeren Hinwendung zum prophetischen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden markierte. Der zweieinhalbstündige Besuch, den jetzt *Johannes Paul II.* dem Ökumenischen Zentrum in der Genfer Route de Ferney abstattete, spielte sich auf einem in vielfacher Hinsicht veränderten Hintergrund ab: Eine Mitgliedschaft der katholischen Kirche im ÖRK steht längst nicht mehr ernsthaft zur Debatte. Die *Zusammenarbeit* der beiden Institutionen hat sich je nach Bereich recht unterschiedlich entwikkelt: Der intensiven Mitarbeit katholischer Theologen bei Faith and Order steht die 1980 erfolgte Auflösung von Sodepax gegenüber. Johannes Paul II. hat seit Beginn seines Pontifikats immer wieder den mit dem Zweiten Vatikanum eingeschlagenen ökumenischen Weg bekräftigt und dies auch

durch Zeichen wie etwa den Gottesdienst mit dem anglikanischen Primas in Canterbury unterstrichen. Gleichzeitig hat er mit seiner auf innerkatholische Stabilisierung und Identitätswahrung zielenden Strategie Akzente gesetzt, die auch zu ökumenischen Irritationen geführt haben.

Beides kam gleich am Beginn seiner Ansprache beim Gottesdienst in der Kapelle des Ökumenischen Zentrums zum Ausdruck. Neben dem Bekenntnis zur unwiderruflichen Mitarbeit der katholischen Kirche in der Ökumenischen Bewegung stand der unmißverständliche, wenn auch eher zurückhaltend formulierte Hinweis auf den „Dienst des Bischofs von Rom" als „sichtbaren Bezugspunkt und Garanten der Einheit".

Der Besuch in Genf war zweifellos ein *Signal* für die offizielle katholische Bereitschaft zur weiteren Zusammenarbeit mit dem ÖRK, zu der sich auch schon der Brief von Kardinal *Willebrands* an Generalsekretär *Philip Potter* anläßlich der Vollversammlung von Vancouver bekannt hatte. Sowohl die in einem sehr warmen Ton gehaltene Ansprache Johannes Pauls II. wie die eher geschäftsmäßig formulierte Gemeinsame Erklärung von Einheitssekretariat und ÖRK setzen dabei einen bemerkenswerten und angesichts der bisherigen Erfahrungen überraschenden Akzent: das *gemeinsame Engagement in sozialen Fragen* müsse wirksamer zum Ausdruck kommen (so die Erklärung); ein gemeinsamer Dienst an der Menschheit im Namen des Evangeliums sei notwendig (so der Papst, der allerdings auch klar die Unterschiede „im sozialen Denken und Tun" ansprach). Ob und wann diesen Absichtserklärungen Taten folgen, muß vorerst offenbleiben; immer könnte sich damit auf dem diffizilsten Gebiet der bisherigen Kooperation eine hoffnungsvolle Perspektive auftun.

Das emphatische Plädoyer Johannes Pauls II. für einen *Ökumenismus des gemeinsamen Dienstes und Zeugnisses* auf der Grundlage der schon jetzt bestehenden Gemeinschaft war dennoch nur eine *Teilantwort* auf die Frage, wie sich die Beziehungen zwischen dem Weltrat und der katholischen Weltkirche in Zukunft gestalten sollen und können, über das neue Mandat für die Gemeinsame Arbeitsgruppe hinaus. Es wäre doch beispielsweise an der Zeit, Überlegungen darüber anzustellen, ob es nicht Formen und Strukturen des engeren Miteinanders von ÖRK und Rom geben könnte jenseits der Alternative volle Mitgliedschaft – begrenzte Kooperation im bisherigem Sinn.

Für die weitere Entwicklung wird etliches von der in Kürze zu erwartenden *Weichenstellung für die Arbeit des Weltrates* abhängen. Am 12. Juli wird der neue Generalsekretär gewählt. Es muß sich auch erst noch zeigen ob es gelingt, die Impulse der Vollversammlung von Vancouver, bei der ja das Mühen um die sichtbare Einheit stark in den Vordergrund trat, für die Programme des ÖRK fruchtbar zu machen.

Für Rom wird der ÖRK in jedem Fall auch in Zukunft nur *ein* ökumenischer Partner sein; daneben stehen die *bilateralen Gespräche* mit einzelnen Kirchen oder Konfessionsfamilien. Von beiden Seiten, sowohl von der bilateralen wie von der multilateralen Ökumene, ergeben sich gewichtige Herausforderungen an das katholische Kirchen- und Primatsverständnis, die sich nicht umgehen lassen. Von ihnen war allerdings bei den Papstäußerungen in Genf wenig zu spüren. *ru*

Sahel-Stiftung

Im Vorfeld des Papstbesuches in der Bundesrepublik 1980 wurde angeregt, aus Anlaß der Reise Johannes Pauls II. eine *Sonderspendenaktion* durchzuführen. Sie sollte dem Papst zweckgebunden zur Verfügung gestellt werden. Eine Rolle spielte dabei die der Reise vorausgegangene Diskussion über deren Kosten. Man wollte praktische Hilfe leisten und damit der Öffentlichkeit zeigen, daß sich die deutschen Katholiken durch die kleinliche Reisekostendiskussion nicht beeindrucken und nicht lumpen ließen. Zugleich wollte man eine Initiative des Papstes vom Mai 1980 in Ouagadougou aufgreifen, wo Johannes Paul II. die Kirche und die gesamte Welt zu verstärkten Hilfsanstrengungen für die Länder der Sahel-Zone und zum Kampf gegen die Ausbreitung der Wüstenzonen („desertification") aufgerufen hatte.
Die Initiative war nicht nur gut gemeint, sondern sollte auf diese Weise auch einem dringenden Zweck dienen. Das Spendenaufkommen sollte als Soforthilfe den vom Hunger bedrohten Bevölkerungen der Sahel-Länder zugute kommen.

Die *Verwirklichung der Aktion* bzw. die Nutzbarmachung des Geldes gestaltete sich aber wesentlich schwieriger, als es sich die Initiatoren und die Deutsche Bischofskonferenz als deren Träger gedacht hatten. Noch zu Ende des Papstbesuches in München erklärte Kardinal Höffner, es sei mit einem Gesamtspendenaufkommen von 30 Millionen DM zu rechnen. Später wurde von publizistischer Seite mehrfach angezweifelt, ob diese Summe allein durch Spenden erreicht wurde, ohne durch Kirchensteuermittel aufgestockt worden zu sein.

Auf jeden Fall ließen die Spendeneingänge aus den Pfarreien und Diözesen länger auf sich warten als angenommen, und es kam zu Auseinandersetzungen zwischen den kirchlichen Autoritäten in Deutschland und dem päpstlichen Rat Cor Unum. An sich hätte es nahegelegen – und so war es von den Initiatoren wohl auch gedacht –, das Spendenaufkommen zwar dem Papst als Soforthilfe zur Verfügung zu stellen, die Abwicklung aber den in diesem Sektor eingespielten *Hilfswerken* zu übertragen. Ein Drittel des Aufkommens wurde dann auch über Misereor Soforthilfeprojekten zugeleitet. Doch wurde von Rom her eine andere „Umsetzung" gewünscht. Dies schuf nicht geringe, teilweise auch steuerrechtliche Probleme bezüglich der Anerkennung der Spendenquittungen.
Jetzt wurde eine Lösung gefunden, die zwar vom ursprünglichen Zweck („Soforthilfe") abweicht, die aber, wenn die Realisierung der Planung ent-

spricht, ein Beitrag zu *längerfristiger Hilfe* in den von weiterer Ver-Wüstung bedrohten Sahel-Ländern sein könnte. Ende Juni wurde im Vatikan eine „Stiftung Johannes Paul II." errichtet, der die restlichen 20,5 Millionen DM aus dem deutschen Spendenaufkommen als Gründungskapital dienen. Die Stiftung hat ihren Sitz im Vatikan und wird von den Bischofskonferenzen der acht Sahel-Länder getragen. Vorsitzender des Stiftungsrates ist der Erzbischof von Ouagadougou (Obervolta), Kardinal *Paul Zoungrana.* In Ouagadougou wird auch ein Projektsekretariat der Stiftung errichtet. Die Mittel der Stiftung sollen für die Ausbildung vorwiegend, wenn nicht ausschließlich einheimischer Fachkräfte verwendet und im Sinn der Ouagadougou-Rede des Papstes für Langfristprojekte eingesetzt werden.

Die Gelder aus dem Spendenaufkommen verbleiben weiterhin in Deutschland. *Verfügungsberechtigt* sind aber allein der Stiftungsrat bzw. die in ihm vertretenen Episkopate der Sahel-Länder. Damit ist unseres Wissens zum erstenmal eine Einrichtung geschaffen, in der Spendengelder aus einer europäischen Kirche *allein* von einheimischen Stellen und nach deren Kriterien vergeben werden. Die Deutsche Bischofskonferenz, vertreten durch den früheren Geschäftsführer von Misereor, Weihbischof Leo *Schwarz* von Trier, wirkt nur beratend mit. Die deutschen Hilfswerke sind daran nicht beteiligt.

Fraglich ist, ob die Stiftung, die ihre Verwaltungsausgaben aus den Zinsen des Stiftungskapitals finanzieren will, zu Aktivitäten größeren Ausmaßes und damit zu wirklicher Hilfe in den betroffenen Ländern in der Lage ist. Es sind Bestrebungen im Gange, die *Kapitalbasis zu erweitern.* Es sollen „Freundschaftskreise" der Stiftung gegründet werden. Der neue Präsident der päpstlichen Kommission Justitia et Pax, der bisherige Erzbischof von Marseille, *Roger Etchegaray,* hat zur Verabschiedung aus seiner Diözese dort eine eigene Spendensammlung durchführen lassen und das Ergebnis der Stiftung zugeteilt. Beim Besuch des Papstes in Viterbo wurde ebenfalls für die Stiftung gesammelt.

Die Frage wird lange offenbleiben, ob solche Sondereinrichtungen neben den bestehenden Hilfswerken und ihren Koordinierungsorganen tatsächlich langfristig angelegte Projekthilfe in größerem Ausmaß leisten können. Auch kann die jetzige Lösung die vielen unguten Probleme nicht verdekken, die praktisch zu einer *Umwidmung* des Spendenaufkommens geführt haben. Aber durch die Stiftung ist eine Einrichtung geschaffen, der schon allein wegen der größeren Eigenständigkeit der einheimischen Träger in der Mittelvergabe Erfolg zu wünschen ist. *go*

Europawahl

Das Ergebnis der Europawahlen vom 17. Juni ist wenig eindeutig und mit fast soviel Widersprüchlichkeiten und Absonderheiten ausgestattet wie die zu wirklicher politischer Einheit nicht findenden Länder der europäischen Gemeinschaft selbst. Das liegt vor allem an dreierlei:

1. *fehlt es an einem gemeinsamen europäischen Wahlrecht.* Solange innerhalb der EG nach Länderwahlrecht gewählt wird, muß mit Überraschungen und Besonderheiten, die mit dem europäischen Parlament wenig, aber sehr viel mit nationalen Eigenheiten in einzelnen Ländern zu tun haben, gerechnet werden. So kam es zum Beispiel, daß die europäischen Sozialisten und Sozialdemokraten die beträchtliche Stärkung ihrer Fraktion in Straßburg vorwiegend Zugewinnen der Labour-Party und damit dem englischen Mehrheitswahlrecht zu verdanken haben.

2. *setzt die niedrige Wahlbeteiligung der Deutung des Ergebnisses enge Grenzen.* Auch wenn diese nach Ländern sehr unterschiedlich ausfiel, so war ein deutlicher Rückgang der Wählerbeteiligung gegenüber der ersten Europawahl 1979 einheitlich ausgeprägt und betrifft selbst Länder mit Wahlpflicht wie Italien und Belgien. Von daher müssen auch Ergebnisse in einzelnen Ländern stärker relativiert werden. Die Antieuropäer haben zwar im Straßburger Parlament an Gewicht gewonnen. Aber daraus zu schließen, Antieuropatendenzen hätten sich in Ländern der EG insgesamt verhärtet, wäre zumindest voreilig. Sicher ist, daß in manchen Ländern, zum Beispiel in England, Dänemark, und zum Teil auch Frankreich, die Antieuropäer ihre Anhängerschaft stärker mobilisieren konnten als die europafreundlichen Parteien.

3. wurde nicht nur der Wahlkampf jeweils mit nationalen Themen geführt. *Auch das Ergebnis ist in den meisten Ländern unter nationalen Gesichtspunkten einschneidender als unter europäischen.* Dies gilt trotz manchem Anschein und der besonderen Probleme, die sich nach dem 17. Juni der FDP stellen und trotz der weiteren Zunahme der Grünen und der Verluste von Union und SPD nicht unbedingt für die Bundesrepublik. Im Grunde bestätigten sich hier vorhandene bzw. erwartete Trends. Einschneidender sind im Vergleich dazu schon die Ergebnisse in Frankreich und Italien: in *Frankreich* durch die hohen Verluste der Linksunion und die erstaunlichen Gewinne der Rechtsradikalen um *Le Pen,* in *Italien* durch die erstmalige, wenn auch sehr knappe Überholung der christlichen Demokraten durch die Kommunisten. Dabei dürften der italienischen Innenpolitik künftig weniger die durch den Tod *Enrico Berlinguers* begünstigte Zunahme der Kommunisten als die entschieden bestätigte Schwäche der Christdemokraten zum eigentlichen Problem werden.

Auf europäischer Ebene interessant ist vor allem zweierlei: 1. Das *Protestpotential* in traditionellen wie in neuen Formen scheint zuzunehmen. Die Grünen in der Bundesrepublik sind nur eine Variante davon. 2. Die *regierenden Parteien* (gleichgültig ob sozialistisch, christdemokratisch oder konservativ) haben in fast allen Ländern Europas (mit Ausnahme Griechenlands) verloren. Insofern ist die zweite Europawahl tatsächlich zu einer *Denkzettelwahl* geworden. *se*

Neue Etappe im katholisch-orthodoxen Dialog

Bei seinem kurzen Besuch im Orthodoxen Zentrum von Chambésy am ersten Tag seiner Reise durch die Schweiz (vgl. ds. Heft, S. 329) sprach Johannes Paul II. von der Hoffnung, daß die noch bestehenden Schwierigkeiten zwischen Katholiken und Orthodoxen nach und nach überwunden werden könnten und daß bald der „gesegnete Tag" komme, „an dem wir gemeinsam das eucharistische Brot brechen und aus dem einen Kelch trinken". Auf das Ziel der vollen eucharistischen Gemeinschaft zwischen den seit fast einem Jahrtausend getrennten Kirchen hatten der Papst und der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. schon bei ihrer Begegnung Ende 1979 in Konstantinopel in einer gemeinsamen Erklärung hingewiesen (vgl. HK, Januar 1980, 5–7). Damals war die Aufnahme des offiziellen theologischen Dialogs zwischen den beiden Kirchen bekanntgegeben worden. Die 56köpfige Dialogkommission, die 1980 ihre Arbeit unter dem Vorsitz von Kardinal Willebrands und Erzbischof Stylianos von Australien begann, traf sich jetzt vom 30. Mai bis zum 8. Juni zu ihrer *dritten Vollversammlung* auf Kreta.

Die Vorgaben von München

Im Blick auf die *zweite Vollversammlung*, die im Sommer 1982 in der Nähe von München stattgefunden hatte (vgl. HK, August 1982, 368–369), war gelegentlich vom „Wunder von München" die Rede. Gemeint war damit die keineswegs selbstverständliche Tatsache, daß es bei der Vollversammlung überhaupt gelang, ein erstes *gemeinsames Dokument* zu verabschieden. Immerhin gab es innerhalb der Orthodoxie *einigen Widerstand* gegen ein solches Dokument; auch die recht unterschiedlichen theologischen Stile und Denkweisen in Ost und West bereiteten erhebliche Schwierigkeiten.
Das Dokument zum Thema „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit", das bald nach der Münchner Vollversammlung veröffentlicht wurde, handelt in einem ersten Teil vom eucharistischen Mysterium als christologischem und pneumatologischem Geschehen, im zweiten Teil von der Ortskirche und vom Bischof als Vorsteher der Eucharistiefeier. Der dritte Teil spricht über das Verhältnis der einen Kirche zu den Ortskirchen. Im ganzen ist der Text in Sprache und Gedankenführung stark von der „eucharistischen Ekklesiologie" der orthodoxen Tradition geprägt.

Als Anschlußthema für die weitere Arbeit der Dialogkommission hatte man sich in München auf „Glaube, Sakrament und Einheit" geeinigt. Dabei sollte es zunächst vor allem um die christliche *Initiation* und die ihr in katholischer und orthodoxer Kirche auf unterschiedliche Weise zugeordneten Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie gehen, ebenso um die grundlegende Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Sakramentengemeinschaft.

Nachdem sich die drei Unterkommissionen bei ihren Tagungen Ende 1982 mit diesen Fragen beschäftigt hatten, trat im Juni 1983 in Nikosia auf Zypern die Koordinierungskommission zusammen, um aus den Vorarbeiten der Unterkommissionen eine Vorlage für die dritte Vollversammlung zu erarbeiten. Es gelang auch, einen recht umfangreichen Entwurf fertigzustellen, der den Kommissionsmitgliedern jetzt auf Kreta zur Beratung und zur Verabschiedung vorlag.

Nur ein halber Erfolg

Zu der geplanten Verabschiedung eines gemeinsamen Dokuments über die Initiationssakramente und ihr Verhältnis zueinander kam es allerdings nicht. Gleich zu Beginn der Beratungen der dritten Vollversammlung regten sich auf katholischer wie auf orthodoxer Seite beträchtliche *Widerstände* gegen den vorliegenden Entwurf, so daß man sich zu einer Kürzung und gründlichen Umarbeitung entschloß. In intensiver Arbeit wurde eine Neufassung erstellt, die auch weithin Zustimmung fand. Es war aus Zeitgründen dann aber nicht mehr möglich, den nochmals überarbeiteten Text dem Kommissionsplenum zur Abstimmung vorzulegen. Da nach den organisatorischen Regelungen, die für den katholisch-orthodoxen Dialog getroffen wurden, nur die Vollversammlung für die Verabschiedung gemeinsamen Dokumente zuständig ist, kann der auf Kreta erarbeitete Text erst bei der nächsten Vollversammlung *1986 in Bari* verabschiedet werden. So mußte auch das *Abschlußkommuniqué* knapper ausfallen, als ursprünglich geplant war: Es wird nur festgehalten, daß die theologische Diskussion auf der dritten Vollversammlung „in einer Atmosphäre der Liebe und des Friedens die besten Fortschritte machte, aus denen die ersehnte volle Gemeinschaft zwischen beiden Kirchen entstehen kann".

In seiner am Ende der Vollversammlung vorliegenden Fassung bemüht sich der Text um eine *Bestandsaufnahme* der unterschiedlichen Praxis in bezug auf die Initiationssakramente, versucht Gemeinsamkeiten in der theologischen Deutung der Initiation zwischen Ost- und Westkirche herauszuarbeiten und enthält Anfragen der einen an die jeweils andere Tradition und Praxis. Genaueres wird man erst sagen können, wenn der endgültige Text vorliegt.

Ungeachtet der Schwierigkeiten während der dritten Vollversammlung, die für einigen Mißmut unter den Kommissionsmitgliedern sorgten, geht der katholisch-orthodoxe Dialog im bisherigen Rhythmus weiter. Auch das Thema für die nächste Arbeitsperiode steht fest: Die Kommission wird sich in Anschluß an die Initiationssakramente mit dem *Weihesakrament* beschäftigen. Damit greift sie eine Frage auf, die im Dokument von München offengeblieben war. Dort wird zwar

(in Nr. II, 3) kurz das Weihesakrament im Zusammenhang mit der Beschreibung des bischöflichen Dienstamtes angesprochen: „Durch das Sakrament der Weihe ‚überträgt' der Geist dem Bischof ... die Exousia des Dieners, die der Sohn vom Vater empfangen und die er menschlich durch seine Zustimmung in seinem Leiden auf sich genommen hat." Es fehlt aber beispielsweise eine theologische Bestimmung des Verhältnisses von Bischof und Presbyter, bzw. von Priesterweihe und Bischofsweihe.

Vor allem ein Lernprozeß

Die Themenwahl für die nächsten Jahre zeigt, daß die orthodox-katholische Dialogkommission ihrer bisher eingeschlagenen Methode treu bleibt: Es werden nicht unmittelbar die eigentlich strittigen Themen wie der päpstliche Primat oder das „Filioque" angegangen. Vielmehr versucht man zunächst eine Verständigung in ekklesiologischen Grundfragen und -kategorien zu erreichen, um dann von diesem Fundament aus die besonders kritischen Punkte im Verhältnis von katholischer und orthodoxer Kirche in den Blick zu bekommen. Das Münchner Dokument, das in den orthodoxen Kirchen zum Teil eine erhebliche, wenn auch keinesfalls unkritische Resonanz gefunden hat, bedeutet hier eine methodische Weichenstellung.

In jedem Fall bleibt der theologische Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen auch weiterhin ein *diffiziles Unterfangen,* bei dem mit großer Sensibilität und Lernbereitschaft zu Werk gegangen werden muß. Stärker als in theologischen Gesprächen mit reformatorischen Kirchen sind Mentalitätsunterschiede und Empfindlichkeiten im Spiel, bestehen *Verständigungsschwierigkeiten* in bezug auf die theologische Methode, auf die Art und Weise des Umgangs mit der Tradition und der Schrift. Von daher können gemeinsame Texte, die sich um einen Mittelweg bemühen, leicht von beiden Seiten unter Beschuß geraten. Das hat sich auch bei den mühsamen Beratungen auf Kreta wieder gezeigt.

Wie lange die 1979 eingesetzte Dialogkommission an der Arbeit sein wird, läßt sich gegenwärtig nicht absehen. Es gibt sowohl Stimmen, die eine dichtere Abfolge von Vollversammlungen befürworten wie solche, die vom bisherigen Zweijahres- lieber zu einem Vierjahresturnus übergehen würden. Offen muß natürlich auch bleiben, ob die Bemühungen der orthodoxen und katholischen Bischöfe und Theologen letztlich Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Einheit und zur vollen Eucharistiegemeinschaft befördern können. Das hängt nicht von Dialogkommissionen, sondern von den jeweiligen kirchlichen Autoritäten ab. In jedem Fall bietet der offizielle katholisch-orthodoxe Dialog aber Chancen für einen *gegenseitigen Lernprozeß,* für den Abbau von Klischeevorstellungen und Vorurteilen und für größeres Verständnis für Theologie und kirchliche Praxis des Gesprächspartners. Vielleicht ist zumindest beim jetzigen Stand des Dialogs dieser Lernprozeß sogar wichtiger als die konkreten Gesprächsergebnisse. *U. R.*

Fünfzig Jahre Barmer theologische Erklärung

Mit Festgottesdiensten und Festveranstaltungen begingen die Evangelische Kirche in Deutschland und die Rheinische Landeskirche am 31. Mai in Wuppertal den fünfzigsten Jahrestag der Verabschiedung der *Barmer theologischen Erklärung.* Hatte das Lutherjahr 1983 die deutschen Protestanten auf ihre reformatorischen Ursprünge zurückverwiesen, so erinnerten die zahlreichen Tagungen, Erklärungen und Stellungnahmen zum Barmen-Jubiläum an eines der wichtigsten Daten in der deutschen protestantischen Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts: Am 31. Mai 1934 beschloß die erste Bekenntnissynode der damaligen Deutschen Evangelischen Kirche in der Kirche von Barmen-Gemarke einstimmig die „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage", die als „Barmer Erklärung" in die Geschichte eingegangen ist. Der maßgeblich von *Karl Barth* entworfene Text mit seinen sechs Thesen richtete sich gegen die, wie es in der Präambel heißt, „die Kirche verwüstenden und damit auch die Einheit der Deutschen Evangelischen Kirche sprengenden Irrtümer der ‚Deutschen Christen' und der gegenwärtigen Reichskirchenregierung".
Im deutschen Nachkriegsprotestantismus war die Barmer Erklärung mit ihren lapidaren christologischen und ekklesiologischen Bekenntnissätzen und den entsprechenden Verwerfungen *nie unumstritten:* Zwar wird auf sie in der Grundordnung der EKD Bezug genommen und hat sie für einzelne Landeskirchen den Status eines verpflichtenden Bekenntnisses (Rheinland, Hessen-Nassau). Gleichzeitig lieferte „Barmen" aber auch immer wieder Stoff für Auseinandersetzungen. Dabei ging es zum einen um Grundsatzfragen einer protestantischen Ethik des Politischen bzw. um den Status der Erklärung als „Bekenntnis", zum anderen um die Bedeutung der Barmer Thesen im Blick auf aktuelle kirchliche und politische Entwicklungen.

Umstrittene Aktualisierung

So kann es nicht verwundern, daß der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof *Eduard Lohse* beim Festakt in Wuppertal ausdrücklich die Frage stellte: „Wer ist rechtmäßiger Erbe von Barmen?" Seine Antwort gab er mit dem Hinweis auf die damals wie heute unerläßliche Konzentration der Kirche auf ihre eigentliche Botschaft. Es gebe nur eine einzige angemessene Weise, um politischer Überfremdung wirksam entgegentreten zu können: evangelische Theologie, „die das reformatorische Bekenntnis und die Botschaft der Heiligen Schrift so ernst nimmt, wie sie um des Heils unserer Seelen willen genommen werden müssen". Was die Kirche im Bereich der Politik unbeirrt zu tun habe, so Lohse weiter, sei die

„bekennende Verkündigung des Evangeliums, die mahnende und tröstende Predigt an jedermann und der treue Dienst der Fürbitte, durch die sie bezeugt, daß sie dem Wort Gottes, das alle Dinge trägt, auch alle Dinge zutraut".
Damit sind die wichtigsten Stichworte angesprochen, die sich als roter Faden durch fast alle Stellungnahmen zum Jubiläum der Barmer Erklärung zogen. Im Vordergrund stand die Frage, was „bekennende Kirche" heute bedeuten könne, unter den Bedingungen des demokratischen Rechtsstaats wie angesichts der Herausforderung durch Rüstung, Umweltzerstörung und Nord-Süd-Konflikt. Wie eng hier aktuelle Politik und theologisch-ethische Grundsatzentscheidungen zusammenhängen, hatte vor zwei Jahren der Reformierte Bund gezeigt, als er feststellte, im Blick auf die Atomrüstung sei für die Kirche der „status confessionis" gegeben (vgl. HK, Oktober 1982, 518).

Wie nicht anders zu erwarten, wiesen die protestantischen Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Kirche und Politik auch dieses Mal eine *gehörige Bandbreite* auf. So formulierte etwa der *Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU* in einem Aufruf zum Abschluß seiner 26. Bundestagung, die sich im Februar mit der Barmer Erklärung beschäftigt hatte: „Wir bekunden dankbar vor Gott, daß wir heute – anders als vor 50 Jahren – in einem Staat leben, zu dem wir als Christen guten Gewissens stehen können. Deshalb rufen wir auf, die auf Recht und Freiheit gegründete demokratische Ordnung unseres Staates als Gabe Gottes anzunehmen und in Dank und Ehrfurcht vor Gott für sie einzutreten."

Andere Akzente setzte die *Gesellschaft für Evangelische Theologie,* die bei einer Tagung in Wuppertal der Frage nachging, was die Barmer Erklärung „nach Auschwitz", im ökumenischen Zeitalter und angesichts der „Bedrohung durch die nukleare Weltvernichtung bedeute". Die Theologen stellten in einer Erklärung fest, ein grundsätzliches Ja zur rechts- und sozialstaatlichen Demokratie verpflichte die Christen zugleich, sich um eine Überbrükkung der stets vorhandenen Kluft zwischen Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit zu bemühen. So müsse einer „obrigkeitlichen Verfälschung" demokratischer und rechtsstaatlicher Strukturen entgegengewirkt und das Demonstrationsrecht geachtet werden. Die Ausübung wirtschaftlicher Macht sei ebenso zu bändigen wie die staatliche Machtausübung. Die Einbeziehung von Massenvernichtungsmitteln in den Gebrauch staatlicher Machtandrohung und Machtausübung, weil diese unvereinbar seien mit der Aufgabe des Staates, für Recht und Frieden zu sorgen.
Der *Dissens* zwischen jenen, die unter Berufung auf Barmen vor allem die Respektierung rechtsstaatlicher Spielregeln fordern und vor einer Überfremdung der christlichen Botschaft durch einseitiges politisches Engagement warnen, und jenen, die im Rückgriff auf die sechs Thesen von der Kirche bewußte Parteinahme für die Schwachen und Unterdrückten verlangen, trat immer wieder deutlich ans Licht. Insofern sind die Auseinandersetzungen um die rechte Aktualisierung der Barmer Aussagen über den Staat und über die Kirche, die sich nahtlos an die heftige Friedensdiskussion im deutschen Protestantismus anschlossen, ein Indiz dafür, daß der Streit um die politische Ethik unter evangelischen Christen noch längst nicht ausgestanden ist.

Herausforderung für das Kirchenverständnis

Das *gemeinsame Wort an die Gemeinden* zum Barmen-Jubiläum von EKD und DDR-Kirchenbund (vgl. HK, Juni 1984, 293) greift in diesen Streit nicht ein, sondern beläßt es bei der Aussage: „Weil Jesus Christus der Herr über alle Bereiche unseres Lebens ist, gewinnen wir Mut, an der Lösung der Probleme und Nöte unserer Zeit mitzuwirken." Deutlicher wird eine andere wichtige Dimension der Barmer Erklärung beim Wort genannt. Unter Hinweis auf die in Barmen zutage getretene „bisher unbekannte Einmütigkeit zwischen lutherischen, reformierten und unierten Christen" beklagt die gemeinsame Erklärung, daß „viele Hoffnungen auf eine noch engere Gemeinschaft unserer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland wie im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR bis heute unerfüllt geblieben sind".

Trotzdem sind die reformatorischen Kirchen in den Bemühungen um Einheit und Kirchengemeinschaft seit Barmen ein gutes Stück weitergekommen. Beleg dafür ist nicht zuletzt die unlängst in die EKD-Grundordnung aufgenommene Leuenberger Konkordie von 1973, die auch in der gemeinsamen Erklärung erwähnt wird. Daß damit allerdings die innerprotestantischen Spannungen nicht einfach aus der Welt sind, zeigte sich nach der Auseinandersetzung um die Friedensthesen des Reformierten Bundes jetzt auch beim Jubiläum der Barmer Erklärung, die im deutschen *Luthertum* nach dem Krieg nur zögernd rezipiert und teilweise bis heute mit einigem Mißtrauen betrachtet wird.
Um die Aufarbeitung der noch nicht behobenen lutherischen Schwierigkeiten mit Barmen war ein Symposion Anfang Januar in der Nähe von Ulm bemüht. Im Anschluß an dieses Symposion betonte die VELKD in einer Erklärung, die Synode von Barmen bleibe richtungweisend für die Einheit der evangelischen Kirche. Die Voraussetzungen und Folgen des „gemeinsamen Bekennens" in Barmen, die Gegenstand leidenschaftlicher Auseinandersetzungen seien, müßten noch sorgfältiger erforscht werden.

In einem Beitrag für das „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt" (29. 4. 84) wies der Heidelberger Sozialethiker und amtierende Kirchentagspräsident *Wolfgang Huber* darauf hin, die thematische Achse des Barmer Bekenntnisses seien nicht die Aussagen über den Staat, sondern diejenigen über die Kirche. Die dritte These („Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt") formuliere das evangelische Kirchenverständnis in größerer Klarheit und in umfassenderem Sinn, als dies im Protestantismus seit dem Jahrhundert der Reformation gelungen sei.

Hier dürfte auch in den kommenden Jahren die *wichtigste Herausforderung* der Barmer Erklärung für den Protestantismus, gerade auch in der Bundesrepublik liegen: Hinter den Auseinandersetzungen um das politische Mandat der Kirche wie hinter der Diskussion über die Zukunft der Volkskirche stehen ja Grundfragen nach Struktur und Wertigkeit von Kirche überhaupt im Blick auf das reformatorische Erbe wie auf die protestantische Geschichte der letzten zweihundert Jahre. Sie werden gleichzeitig auch durch das *ökumenische Gespräch* vor allem über das kirchliche Amt virulent.

Ökumenische Relevanz?

Anders als die Lutherfeiern im vergangenen Jahr war das Jubiläum der Barmer Erklärung allerdings eine ganz und gar *innerprotestantische Angelegenheit.* Es gab weder offzielle katholische Stellungnahmen, noch beteiligten sich katholische Theologen in größerem Umfang an der Diskussion über die Bedeutung der Barmer Thesen.
Das nimmt nicht wunder: Schließlich steht die Barmer Erklärung nicht wie die Gestalt Martin Luthers oder auch die Confessio Augustana direkt im Horizont von Kirchenspaltung und Einigungsbemühungen. Sie verdankt ihre Entstehung vielmehr der besonderen geschichtlichen und theologischen Entwicklung des deutschen Protestantismus, die dazu führte, daß die Ausgangsbedingungen für die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus für die evangelische Kirche sehr viel anders aussahen als für den deutschen Katholizismus. Dazu kommt noch, daß die *Bekenntnisproblematik* katholischem Kirchenverständnis eher fremd ist. Es kennt die Figur des Bekenntnisses als verbindlicher und gleichzeitig aktueller Auslegung der Heiligen Schrift nicht, wie sie sich in der Reformation herausgebildet hat.
Dennoch können auch katholische Theologie und Kirche an Barmen nicht einfach vorbeigehen. Die Barmer Erklärung bleibt trotz ihrer Zeitgebundenheit und ihrer Defizite, die auch anläßlich des fünfzigjährigen Jubiläums immer wieder zur Sprache kamen, ökumenisch wichtig als Beispiel kirchlicher Selbstbehauptung wie als Mahnung an die Kirche und an die Christen, bei ihrer eigenen Sache zu bleiben.

U. R.

Tübinger Symposium über Theologie und Literatur

Es gäbe einiges auszusetzen an dem Internationalen Symposium zum Thema „Theologie und Literatur – Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs im 20. Jahrhundert", zu dem *Walter Jens* und *Hans Küng* für Anfang Mai nach Tübingen einluden: So einzigartig, wie es das etwas eilfertig in Umlauf gebrachte Wort von der „Premierenluft", die zu spüren sei, andeuten sollte, war dieser Versuch, Literatur und Religion miteinander ins Gespräch zu bringen, wirklich nicht. 1979 unternahmen das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und die Katholische Akademie Stuttgart-Hohenheim je einen Versuch zum Thema „Kirche und Kunst" (vgl. HK, Juli 1979, 367–371), 1981 die Droste-Gesellschaft, Münster, und die Eichendorff-Gesellschaft, Würzburg, einen zu „Literatur und Religion" (vgl. Literatur und Religion, herausgegeben von *Helmut Koopman* und Winfried Woesler, Freiburg 1984). Bei den Katholikentagen in Berlin und Düsseldorf fanden literarische Foren statt. Auch ging es in Tübingen weniger um „Theologie und Literatur" als um das Dreiecksverhältnis Religion, Literatur, Literaturwissenschaft, was eben doch nicht dasselbe ist. Was auch damit zusammenhing, daß die Theologie kaum präsent war. Die Tübinger Theologen beider Konfessionen begnügten sich mit Höflichkeitsbesuchen und schmückten ansonsten das Tagungsprogramm. Außerdem hatten einige Literaten der ersten Garnitur kurzfristig abgesagt (*Stefan Heym, Günter Kunert, Martin Walser; Heinrich Böll* entschuldigte sich wegen Krankheit).

Deutliche Markierung der Unterschiede

Daß die Veranstaltung dennoch zu einem Ereignis mit einem für vergleichbare Tagungen aus dem Bereich Theologie und Religion *beispiellosen publizistischen Echo* wurde, dies dürfte mit *zweierlei* zu tun haben: Zum einen hat sich die Einstellung dem Religiösen gegenüber gerade auch von seiten der Literaten spürbar gewandelt. Dem Religiösen wird heute zumindest zugestanden, ein wesentliches Element menschlicher Kultur, einen wichtigen Ausdruck menschlichen Bedürfnisses nach Sinn darzustellen. *Adolf Muschg* sagte in Tübingen: „Wir kommen um die religiöse Existenz gar nicht herum. Es ist nur die Frage, ob wir sie wahrnehmen."

Zum anderen bleibt es wohl immer noch Einzelkämpfern wie Hans Küng und Walter Jens vorbehalten, unbelastet vom Gewicht kirchlicher Hierarchien in diesem auch weiterhin mit einer Fülle von Verständigungsschwierigkeiten, Vorbehalten und Ängsten behafteten Gebiet kräftigere Schritte nach vorne zu wagen. Folglich war man weniger als sonst in der Verlegenheit, nur *über* Literatur sprechen zu müssen, sondern konnte eine beachtliche Anzahl ausgewiesener Autoren aufbieten, darunter auch solche, deren Namen im Zusammenhang mit Religion, Theologie, erst recht Kirche bisher nicht zu hören waren: Günter de Bruyn, Ingeborg Drewitz, Werner Dürrson, Barbara Frischmuth, Walter Helmut Fritz, Gertrud Fussenegger, Lars Gustafsson, Peter Härtling, Armin Juhre, Kurt Marti, Adolf Muschg, Jürgen Rennert, Luise Rinser, Josef Reding, Eva Zeller u. a.

Um es gleich vorwegzunehmen: Auch wenn Literatur und Religion sich im Rahmen dieses Symposiums unerwartet freundlich zueinander und interessiert aneinander zeigten, ein Zeitalter der Harmonie soll und wird nicht an-

brechen. Die Zeichen standen eher auf eine *deutliche Markierung der Unterschiede*, diesmal jedoch nicht in feindlicher Absicht, sondern aus Angst vor einem versöhnlerischen Vermengen eigenständiger Größen. Der Tübinger Moraltheologe *Dietmar Mieth* plädierte in diesem Sinn in bezug auf das theologische Gespräch mit der Literatur (-wissenschaft) für eine „produktive Kollision" statt einer „falschen Harmoniebildung". Und Walter Jens warnte in einem kurzen, aber für das Verhältnis von Theologie und Literatur überaus bezeichnenden Wortwechsel mit dem evangelischen Religionspädagogen *Karl Ernst Nipkow* vor einer „allzu raschen Kongruenz" von religiöser und nichtreligiöser Literatur, bei der es als ein Fortschritt erachtet werde, wenn „Bibel und Biermann" mehr oder weniger gleichrangig behandelt würden.

Eine „Koalition der Betroffenheit"?

Das Verhältnis von Theologie und Literatur ist in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren in Bewegung gekommen – vor allem von der Seite der Theologie her. Daran knüpfte das Symposium an und legte so das Fundament des Gesprächs mit Literatur und Literaturwissenschaft: Zu den *Grundannahmen des Gesprächs* gehört die Feststellung, daß die Frage, ob „christliche Literatur" und „christliche Kunst" überhaupt möglich seien, im Grunde keine Frage mehr sei, weil sie „als negativ entschieden" (der Literaturwissenschaftler *Klaus Jeziorkowski*) gelten dürfe. Außerdem der Nachweis, daß auch „in intentional nicht als christlich verfaßten Texten Spuren des authentisch Christlichen zu entdecken" seien (Hans Küng). Des weiteren, daß eine Literatur, soweit sie es mit Inhalten zu tun hat, die als religiös bezeichnet werden können, von einer Ambivalenz alles Religiösen auszugehen habe, im Konflikt stehe „zwischen der Entlarvung der Religion als Ideologie" einerseits und der Erschließung von Religion als „Weise kritischer Selbstauslegung und Selbstaufklärung des Menschen in seiner Welt" anderseits. Und umgekehrt Theologie, soweit sie sich auf Literatur einläßt, „auf Rückfragen nach den Bedingungen und Normen menschlichen Handelns und Verhaltens" nicht verzichten könne *(Karl-Josef Kuschel)*. Vor allem aber geht das heutige Gespräch zwischen Religion und Literatur davon aus, daß nur „vom Rand aus, von der Welt her, vom Sichtbar-Profanen, dem Alltäglichen des Hier und Jetzt, nur vom Natürlichen der Wirklichkeit, vom Relativen und Wandelbaren, nur vom Endlichen aus ... aufs – vielleicht – Unendliche, nur vom Vorläufigen aufs Definitive, vom Besonderen auf jenes Absolute verwiesen" werden könne, daß Literatur auf die Welt angewiesen bleibe, in der das Kreuz stehe (Walter Jens).

Vor dem Hintergrund eines in dieser Weise *bereinigten Verhältnisses* zwischen Religion und Literatur stellt sich die Frage nach den Beziehungen dieser beiden Größen zueinander inzwischen etwas anders. Hans Küngs Frage zu Beginn des Symposiums deutete die Richtung an: Wird der Religion im post-modernen Paradigma eine neue Chance eröffnet? „Post-modern" hier nicht verstanden als ein Rückfall in voraufklärerische Zeiten, sondern als Bezeichnung einer „über ihre eigene Leistungsfähigkeit und Grenzen aufgeklärte Aufklärung, welche Religion nicht ignoriert, verdrängt oder gar unterdrückt, sondern in neuer Weise integriert". Sosehr das Symposium selbst Anzeichen zutage förderte, die diese Frage zu bejahen scheinen, Zurückhaltung vor einer vorschnellen Bejahung der Frage war unüberhörbar. Dafür scheint das Terrain noch viel zu unsicher zu sein, die Begriffe zu unklar. Eine „Koalition der Betroffenheit angesichts der Ungesichertheit menschlicher Existenz" (Kuschel) ja, nicht aber der Priester als Ersatz-Dichter oder der Dichter als Ersatz-Priester (so sinngemäß Walter Jens).

Wie sehr sich dennoch die Fragestellungen verändert haben, demonstrierte das Symposium selbst an der Fragestellung einer Diskussionsveranstaltung zum Thema: „Ist ‚Gott' heute literarisch darstellbar?" 24 Stunden vorher hatte Walter Jens diese Frage an gleicher Stelle bereits beantwortet: Den Mann mit Bart gäbe es nicht mehr, man sei zum Verzicht, Gott darzustellen, zurückgekehrt. Diese Antwort gehört zwar ebenso unwidersprochen zu den Grundannahmen des Gespräches zwischen Literatur und Religion wie die viel zitierte Feststellung *Gottfried Benns*, daß Gott ein schlechtes Stilprinzip sei. Dennoch schien sie aber nicht mehr eigentlich die augenblickliche Fragestellung wiederzugeben. *Adolf Muschg* brachte dies mit der Bemerkung auf den Punkt, er erblicke in dem Thema der Diskussion „etwas Anbiederndes", das ihn als Schriftsteller beschäme: „Es ist eine kleinmütige Fragestellung. Wenn wir wahrzunehmen vermögen, daß das, was wir Gott nennen, uns überall begegnet, zu begegnen bereit ist, wenn wir dafür offen sind, dann brauchen wir kein Dilemma konstruieren zwischen Religiosität und beispielsweise literarischer Arbeit." Eine Literatur, die das Religiöse nicht künstlich auszusparen beabsichtigt, dürfte in Zukunft vielleicht etwas unbefangener auf religiöse Inhalte zugehen.

Keine vorschnellen Hoffnungen

Daß Literaten und Literaturwissenschaftler wiederholt eine größere Entschiedenheit und Festigkeit seitens der Theologen in der von ihnen zu vertretenden Sache einklagen, dürfte über diese Veranstaltung mit ihrer bestimmten Zusammensetzung der Teilnehmer hinaus kennzeichnend sein. Einerseits ist das Verhältnis von Theologie und Literatur über weite Strekken immer noch ein „Nicht-Verhältnis" *(Hubertus Halbfas)*, gibt es in Theologie und Verkündigung in Sachen Literatur immer noch Erhebliches nachzuholen, „weil es ohne die Kunst nicht geht, wenn Theologie erfahren möchte, wie sich nicht nur der Christ, sondern im weiteren Sinn der homo religiosus, der Mensch mit seinem ‚Ewigkeitsbezug', in der profanen, mündigen, gottlosen, aber auf den verborgenen Gott angewiesenen Welt ausnimmt: in seiner Angst und Endlichkeit, seiner Schuld und Tragik, seiner Sünde und Skepsis" (Walter Jens).

Anderseits reicht es heute weniger denn je aus, daß Theologie bekennt, von der Literatur lernen zu wollen. Der Literaturkritiker *Paul Konrad Kurz* wies in Tübingen darauf hin, daß so wie die literaturkundliche Seite darüber zu wachen habe, ob religiöse Texte „das poesiekritische Bad und die ideologiekritische Nagelprobe" bestünden, es Aufgabe der theologiekundlichen Seite wäre, den „häretischen Impuls" aufzuzeigen. Adolf Muschg riet der Kirche zu „mehr Mut zu den eigenen Formeln". Und Hubertus Halbfas qualifizierte das von Jens angeführte Blochsche „peut-être" als Antwort auf die Frage nach der Auferstehung als eine zu kleine Grundlage für Religiosität: „Auf der Basis eines peut-être kann ich kein Fest feiern und kein Osterlied singen."

Auch angesichts einer sich ankündigenden „neuen Mythologie" und deren „Janusgesichtigkeit" (der Literaturwissenschaftler *Wilfried Barner*) könnte eine sich entschiedener einbringende Theologie vonnöten sein, um fällige Unterscheidungen anzubringen. Und sei es nur mit einer Bemerkung, wie sie in die Debatte geworfen wurde, daß man Mythen zwar erzählen könne, man nicht jedoch an sie glauben bzw. man sich auf Grund von ihnen nicht ändern bräuchte. Eine Theologie, die sich nicht länger gegen die in Literatur sich niederschlagende menschliche Erfahrung abdichtet, sollte genügend Standvermögen besitzen, um etwas offensiver das kritische Gespräch mit der Literatur zu suchen.

Die Tübinger Veranstaltung zeigte aufs Ganze gesehen eine in dieser Weise *unerwartete Bereitschaft* seitens der Literaten wie der Literaturwissenschaftler, sich auf Religion einzulassen.

Zu voreiligen Hoffnungen der Kirchen dürfte jedoch wenig Anlaß bestehen. Ausgangspunkt für die Beschäftigung der Literatur mit Religiösem ist und bleibt die Subjektivität dessen, der sich schreibend mitteilt. Im übrigen darf mit Fug und Recht angenommen werden, daß die anwesenden Schriftsteller keineswegs repräsentativ für die Gegenwartsliteratur insgesamt gewesen sein dürften. Stellenweise hätte man sich geradezu gewünscht, daß der eine oder andere produktive Quertreiber die sich ordnenden Kreise gestört hätte. Religiosität, wie sie mehr und mehr auch in der Gegenwartsliteratur ihren Ausdruck findet, hat sich von der Institution Kirche längst emanzipiert. Und es bestehen keine Anzeichen, daß sich dies ändern könnte. So wichtig es sein kann, Ähnlichkeiten und Zusammenhänge aufzudecken, den gemeinsamen Feind von Theologie und Literatur auszumachen, nämlich „Belanglosigkeit und Banalität" (Walter Jens), das Sperrige, Kantige, Widersetzliche von Literatur bleibt und muß bleiben. Und auch eine begriffliche Vereinnahmung hilft niemandem. *Peter Härtling* wehrte sich beispielsweise einmal mit der Bemerkung: „Jetzt sehen wir einmal von der Gnade ab und bleiben bei dem, was uns wichtig ist, bei der Phantasie".

K. N.

Eine erstaunliche Entwicklung

Ökumene in Österreich

„Es grüßt Sie ein Land, geöffnet dem ökumenischen Dialog", sagte der Wiener Erzbischof Kardinal *Franz König* am 10. September 1983 zum „Pilger Johannes Paul II." bei der Europavesper in Wien. Was dieses Wort, dem von den Christen Österreichs und von den römischen Gästen Zustimmung gezollt wurde, bedeutet, soll im nachfolgenden kurz skizziert werden.

Ein Blick in die Geschichte

In den 30er Jahren dieses Jahrhunderts war in den Augen vieler „Österreicher-Sein" und „Katholisch-Sein" schlechterdings „synonym". Beim *Katholikentag 1933* wollte man von dem „mehr als 1700jährigen ungebrochenen Katholizismus in Österreich" Zeugnis geben und sollte sich Wien als ein „zutiefst immer noch kernkatholische Stadt" erweisen!

Ein Blick in die Geschichte verrät, was dieser „ungebrochene Katholizismus" bedeutet. Die *Reformation* machte vor den Toren Österreichs nicht halt. Ohne hier die ganze Vielschichtigkeit und Verflochtenheit der religiösen, kulturellen, politischen und sozialen Prozesse darlegen zu können, sei nur so viel festgehalten: Kein Landesteil blieb davon unberührt. Um 1580 stand die Reformation auf ihrem Höhepunkt in Österreich. Nach dem heutigen historischen Befund stimmten damals etwa 90% der Bevölkerung der Lehre Luthers zu. Zum gleichen Zeitpunkt setzte dann die *Gegenreformation* ein, der Versuch, das Verlorene wiederzugewinnen; denn, wie der katholische Kirchenhistoriker *Josef Wodka* schreibt, es war „für die Habsburger eine Existenzfrage, den Protestantismus in ihren eigenen Erblanden aufs Haupt zu schlagen", ohne ihnen dabei religiöse Motive abzusprechen.

Die Wirren dieser konfessionellen Auseinandersetzungen sind im Kontext damaliger Zeitgeschichte zu sehen. Es steht uns nicht zu, uns heute ein Richteramt anzumaßen. Doch die Schuldverflochtenheit darf nicht geleugnet werden. Die fast vollständige „Rekatholisierung" Österreichs in wenigen Jahrzehnten gelang nur mit Hilfe des starken „weltlichen Arms" und mit nach heutigem Urteil erschreckenden Methoden der Intoleranz.

Es folgten 200 Jahre *Geheimprotestantismus.* Eine Geschichte voll Leid und religiösem Fanatismus auf beiden Seiten, die erst mit dem Toleranzpatent Kaiser Josephs II. am 13. Oktober 1781 ihr Ende fand. Die damals durch Vertreibung, „Transmigration", Bücherverbrennungen

und „Konversionshäuser" zugefügten Wunden wurden bei der 200-Jahr-Feier dieses Toleranzpatentes 1981 und im Lutherjahr 1983 noch deutlich erfahrbar. Diese Geschichte beeinflußt bis heute die ganz konkreten – teils unterschiedlichen – Voraussetzungen zum ökumenischen Dialog. Sie erklärt auch, daß bis heute in Österreich evangelische Christen in erster Linie unter den Gebildeten und Selbständigen und kaum unter Arbeitern anzutreffen sind.

Diese Geschichte zu kennen – oft bis ins genaue Detail – ist unerläßliche Voraussetzung einer „Ökumene an der Basis". Ihr muß man sich stellen, sie gilt es aufzuarbeiten. Einige positive Beispiele:

Der Salzburger Erzbischof *Rohracher* bat 1966 bei der Amtseinführung des evangelischen Superintendenten Sturm um Vergebung für die Vertreibung der Evangelischen unter seinem Vorgänger Erzbischof Firmian 1731.

In Wien fand 1983 und 1984 der „Ökumenische Stadtkreuzweg" genau auf der Route statt, auf der im 16. Jahrhundert die Evangelischen „ausliefen", um zu Hernals im Schloß der „Geyer" und später der „Jörger" das „lautere Wort Gottes" zu hören, und in der Zeit der Gegenreformation die Katholiken einen Passionsweg anlegten, um in „solenner Procession in höchster Anwesenheit des Kaysers" zum Heiligen Grab nach Hernals zu pilgern. Auf diesem Weg trugen jetzt der Wiener lutherische Superintendent und der katholische Bischofsvikar gemeinsam das Kreuz als Zeichen der Buße und der Versöhnung; der reformierte Stadtpfarrer predigte, und auch Altkatholiken nahmen am Kreuzweg teil.

Als Zeichen brüderlichen Geistes begleitet heute der katholische Pfarrer seinen evangelischen Kollegen, wenn er zu einem Begräbnis eines evangelischen Christen ins Defreggental (Osttirol) kommt. Die Vorfahren dieser Protestanten wurden hier einstmals vertrieben, ihre Kinder mußten sie zurücklassen.

Auch nach 1781 gestaltete sich das Verhältnis zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche keineswegs problemfrei. Viele Österreicher wurden evangelisch, weil sie los-von-Rom wollten, andere traten der evangelischen Kirche in den Jahren 1938–1945 bei, wieder andere wurden schlicht „geheiratet"! Ebenso belasteten die Ereignisse in der Zeit des Ständestaates 1934–38 das Verhältnis zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche in Österreich. Die Phasen dieser Geschichte bedürfen noch weithin einer Aufarbeitung, auch innerhalb der Evangelischen Kirche selbst, wie der derzeitige Leiter des Predigerseminars 1981 selbstkritisch feststellte.

Vielfalt der Traditionen

Eines ist aber unbestritten: seit 1781 ging die Evangelische Kirche in Österreich einen Weg zu immer größerer Freiheit, bis zum „Bundesgesetz über äußere Rechtsverhältnisse der Evangelischen Kirche in Österreich" vom 6. Juli 1961, mit dem ihr voller Anteil an der österreichischen Öffentlichkeit und volle Gleichstellung mit der katholischen Kirche gegeben wurde.

Ein *Spezifikum* der Evangelischen Kirche in Österreich sei *hier* eigens erwähnt: Lange bevor es zur *Leuenberger Konkordie* kam, wurde sie in Österreich bereits praktiziert. Zwei selbständige Kirchen (die Evangelische Kirche A. B. und die Evangelische Kirche H. B.) sind verbunden durch eine gemeinsame Generalsynode und einen gemeinsamen Oberkirchenrat. Der Bischof der Evangelischen Kirche A. B. vertritt die Evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich nach außen. Die katholische Kirche ist heute um Kontakte zu *beiden* evangelischen Kirchen bemüht.

Religionszugehörigkeit in Österreich
(laut Volkszählung 1981)

Gesamtbevölkerung	7 555 338		
Katholische Kirche	6 372 159	(84,4%)	9 Diözesen
Evangelische Kirche A. B.	405 148	(5,4%)	7 Superintendenzen 180 Pfarrgemeinden
Evangelische Kirche H. B.	18 008	(0,2%)	9 Pfarrgemeinden
Altkatholische Kirche	25 547	(0,3%)	12 Kirchengemeinden
Anglikanische Kirche			insgesamt etwa 120 000, wurden nicht eigens erhoben
Methodistenkirche			
Orthodoxe Kirchen			
Griechisch-orthodoxe Metropolis von Austria			
Russisch-orthodoxe Kirche – Bischofssitz			
Bulgarisch-orthodoxe Kirche			
Rumänisch-orthodoxe Kirche			
Serbisch-orthodoxe Kirche			
Altorientalische Kirchen:			
Armenisch-apostolische Prälatur			
Koptische Kirchengemeinde			
Syrisch-orthodoxe Kirchengemeinde			
Islamische Gemeinschaft	76 932		
Israelitische Kultusgemeinde	7 127		
Buddhistische Union (wurde noch nicht eigens erhoben)			
Konfessionslose	452 039	(6,2%)	

Die Ökumene in Österreich wird heute durch die orthodoxen und altorientalischen Christen mitbestimmt. Fünf orthodoxe und drei altorientalische Traditionen sind in Wien, der ehemaligen Residenzstadt der Monarchie, manche auch in anderen Teilen Österreichs beheimatet. Die Wurzeln der griechisch-orientalischen Gemeinde sind bis ins 15. Jahrhundert zurückzuverfolgen, die koptischen und die syrisch-orthodoxen Christen haben erst im letzten Dezennium hier eine Heimat gefunden. Das Toleranzpatent 1781 bedeutete auch für sie den Beginn der religiösen Freiheit, wodurch sie sich mit den Evangelischen verbunden wissen.

Das am 23. Juni 1967 vom Parlament beschlossene „Orthodoxengesetz", das in der gesamten Orthodoxie als vorbildlich erachtet wird, brachte schließlich die volle Gleichberechtigung. Die armenisch-apostolische Gemeinde erhielt 1972 durch eine eigene Verordnung die staatliche Anerkennung.

Zu den staatlich anerkannten Kirchen zählen weiters die Altkatholische Kirche Österreichs und die Methodistenkirche in Österreich, die beide zu den Gründungsmitgliedern des „Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich" gehören. In diesem Rat, dem alle nicht-römisch-katholischen Kirchen in Österreich als Mitglied angehören, hat die Österreichische Bischofskonferenz seit 1970 Beobachterstatus. Dem Ökumenischen Jugendrat in Österreich gehört die Katholische Jugend seit 1967 als Vollmitglied an. Die Vielfalt wird noch durch die Anglikanische Botschaftskirche und Gemeinden freikirchlicher Tradition vergrößert.

Die nachkonziliare Entwicklung

Das Zusammenfallen der staatlichen Gleichberechtigung der evangelischen und orthodoxen Kirchen mit den ökumenischen Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die in Österreich sehr rasch aufgegriffen wurden (1964 Gründung des Stiftungsfonds „Pro Oriente" [vgl. HK Januar 1983, 43–45], Diözesansynoden, Synodaler Vorgang u. a.) führen zu einer *neuen Ära* im Zusammenleben der Christen in Österreich.

Aus den Jahrhunderten des Gegeneinander und dem allmählichen Nebeneinander in den 50er Jahren sucht man nach Wegen zum Miteinander, und manchmal gelingt bereits das Füreinander. „Dankbar blicken wir in unserer Heimat auf die positive Entwicklung der zwischenkirchlichen Verhältnisse. Der Wandel ist offenkundig", sagte der evangelische Bischof *Dieter Knall* am 11. September 1983 zu Papst Johannes Paul II. Bereits 1981 hatte der Landessuperintendent der Reformierten Kirche geschrieben: „Dankbar erkennen wir die großen Möglichkeiten, die uns eine offene, liebevolle katholische Kirche in unserem Land bietet. Der einstige Konkurrenzkampf und alle seine Erscheinungen klingen heute wie Anachronismen. ... Das Stück des Weges, welches wir mit der katholischen Kirche gemeinsam gegangen sind, hat uns weit nach vorne geführt. Näher zur demütigen Erkenntnis, daß alles an der Gnade Gottes hängt, an seiner Toleranz um Christi willen." Und der Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich stellte in einer Predigt beim Nachtgebet für Wien 1983 fest: „Wir (haben) Gott sei Dank – und das sei laut ausgesprochen – eine katholische Partnerkirche in diesem Land, die bis an die Grenzen des ihr Erlaubten geht, die ihren Spielraum voll anwendet."

Späterer Geschichtsschreibung ist es vorbehalten, die Bedeutung des Erzbischofs von Wien, Kardinal König auf diesem Weg des Dialogs, der gegenseitigen Achtung, Anerkennung und Brüderlichkeit voll zu würdigen. So viel läßt sich aber schon jetzt sagen: sein Beitrag war und ist entscheidend sowohl für die eigene Diözese als auch als Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz für das ganze Land und schließlich als „römischer" Kardinal über die Grenzen des Landes hinaus.
Doch er steht keineswegs isoliert da. Mitbrüder im bischöflichen und priesterlichen Amt, Mitarbeiter in den verschiedenen Gremien, Theologen an den österreichischen Fakultäten, engagierte Laien und Ordensleute sorgen dafür, daß er nicht als einsamer Rufer in der Wüste erscheint.
Der griechisch-orthodoxe „Metropolit von Austria", *Chrysostomos Tsiter,* der Doyen der orthodoxen Geistlichen in Österreich, fördert in beispielhafter Weise alle Bemühungen und bereitet mit Klugheit und vertrauensbildenden Maßnahmen manchen zukunftsweisenden Schritt vor. Die „Lainzer Gespräche", die vier „Nichtoffiziellen ökumenischen Konsultationen zwischen Theologen der altorientalischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche", die nach 1500 Jahren gegenseitiger Ignorierung zu überraschenden Annäherungen und zur Aufarbeitung vieler Vorurteile führten, wären ohne den Beitrag des armenischen Prälaten *Mesrob Krikorian,* derzeit Patriarchaldelegat auch für Deutschland und Schweden, kaum durchzuführen gewesen.

Auch Verantwortliche in den evangelischen Kirchen sind immer wieder um den ökumenischen Dialog bemüht. Bereits am 26. Mai 1965 übersandte der Bischof der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Österreich, *Gerhard May,* den Österreichischen Bischöfen eine Denkschrift, in der er auf das am 21. November 1964 verabschiedete Ökumenismusdekret einging und auf Grund des „neuen verpflichtenden interkonfessionellen Ethos" eine Reihe von Themen zur Beratung vorschlug. Die positive Antwort des österreichischen Episkopats veranlaßte ihn, im Herbst 1965 vor der Generalsynode A. und H. B. von dem Beginn einer neuen Epoche zwischenkirchlicher Beziehungen zu sprechen. Im Jänner 1966 nahm die *Gemischte-katholisch-evangelische Kommission* ihre Arbeit auf, die sie bis heute weiterführt.

Die Synode der Reformierten Kirche richtete an die Österreichische Bischofskonferenz eine Einladung zur gemeinsamen Prüfung des Dokumentes „Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt" (Schlußbericht der ersten Beratungsrunde zwischen Vertretern des Reformierten Weltbundes und dem Sekretariat für die Einheit der Christen) und leitete damit einen intensiven Gesprächsvorgang ein. Konsultationen finden auch zwischen der katholischen und der altkatholischen Kirche statt. Vor kurzem nahm die altkatholische Kirche auch Gespräche mit der evangelischen Kirche auf.

Der Beitrag des ORF und der Theologischen Fakultäten

Der Österreichische Rundfunk (ORF) leistet in Österreich einen unverzichtbaren Beitrag zum ökumenischen Kontakt und gemeinsamen Zeugnis. Am 15. August 1984 wird die 1000. „Ökumenische Morgenfeier" gesendet. 1000mal kamen Vertreter der christlichen Kirchen (jeweils aus drei verschiedenen Kirchen) zusammen, um miteinander eine Morgenfeier vorzubereiten und gemeinsam zu gestalten. Im Laufe des Jahres kommen alle Traditionen zu Wort, das Verbindende wird in den Mittelpunkt

gestellt, ohne das Unterscheidende und noch Trennende zu verschweigen oder zu verleugnen. Ein Manuskriptdienst ermöglicht, das Gehörte in Gruppen, im Freundeskreis oder durch persönliche Lektüre zu vertiefen. Wie viele Vorurteile hier seit 1967 abgebaut, wie viele positive Anstöße gegeben und Freundschaften unter den Mitwirkenden entstanden sind, läßt sich kaum abschätzen.
Darüber hinaus sind alle kirchlichen Sendungen des Österreichischen Rundfunks – im Hörfunk und im Fernsehen – um ökumenische Weite bemüht. So setzt man sich z. B. im Augenblick für eine möglichst gute Berichterstattung von der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im August 1984 in Budapest ein.
Reformation und Bildung sind von Anfang an eng miteinander verbunden. Dem Denken und Forschen kommt in den reformatorischen Kirchen ein hoher Stellenwert zu. So wurde die 1819 gegründete evangelisch-theologische Lehranstalt 1821 in Wien eröffnet und nach mehrfachen vergeblichen Bemühungen um Eingliederung in die „Alma Mater Rudolfina" 1922 als selbständige Evangelisch-Theologische Fakultät in die Wiener Universität aufgenommen. In der nachkonziliaren Zeit öffnete sie sich auch für den ökumenischen Dialog. Der weit über Österreich hinaus bekannte, bereits verstorbene Prof. *Wilhelm Dantine* sei hier stellvertretend für viele seiner Kollegen genannt. Die Mitglieder dieser Fakultät sind heute nicht nur Gesprächspartner der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät, sondern ebenso der weiteren österreichischen Theologischen Fakultäten und Lehranstalten.
An den Katholischen Fakultäten in Wien, Graz, Salzburg und Innsbruck wird „ökumenische Theologie" doziert; in Wien werden auch gemeinsame Lehrveranstaltungen der beiden Fakultäten angeboten. Das Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie der Theologischen Fakultät Graz gibt das „Ökumenische Forum", Grazer Hefte für konkrete Ökumene, heraus. Wien war auch wiederholte Male Veranstaltungsort der (evangelischen) Europäischen Theologenkongresse; zuletzt trafen sich im Gedenkjahr des Toleranzpatentes 1981 400 Theologen, was wohl für den internationalen Ruf der hiesigen Evangelisch-Theologischen Fakultät spricht. Allerdings war ihr Verhältnis zur Kirchenleitung keineswegs immer spannungsfrei.
Durch den Lehrstuhl für Ostkirchenkunde an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Wien wird auch auf akademischem Boden zur Befassung mit den ostkirchlichen Traditionen hingeführt. Orthodoxe Studenten, Stipendiaten der Österreichischen Bischofskonferenz, bereichern mit ihren Erfahrungen dieses Gespräch.
Bis zu Beginn der 60er Jahre waren die Mitgliedszahlen der evangelischen und der altkatholischen Kirche im Steigen begriffen, seither zeigt sich wie in der katholischen Kirche eine steigende Zahl von Kirchenaustritten und eine Abnahme im Kirchenbesuch. Die einzelnen Kirchen ringen mit diesem Problem. Die ökumenische Herausforderung der mehr als 450 000 *Konfessionslosen* wurde bisher noch nicht genügend beachtet.
Zur christlichen Glaubwürdigkeit bei den Distanzierten und zum Abbau konfessioneller Vorurteile trugen wohl die nach „Matrimonia mixta" gemeinsam erarbeiteten *Regelungen für „konfessionsverschiedene Eheschließungen"* bei. Der hierdurch angebotene Weg wird durch die überwiegende Mehrheit der konfessionsverschiedenen Brautleute begangen. Bedenkt man, daß in Österreich 4 von 5 evangelischen oder altkatholischen Christen eine Ehe mit einem Katholiken eingehen, dann wird der pastorale Stellenwert dieser Regelung ersichtlich. Die Vorbereitung und Begleitung konfessionsverschiedener Eheleute wird wohl in der Zukunft noch intensiviert werden müssen, damit sie eine Beheimatung in beiden Gemeinden finden können.

Fragen „unterwegs"

Die rasche Entwicklung der letzten 20 Jahre läßt alte Fragen in einem neuen Licht erscheinen.
Zunächst führt das Entdecken des Gemeinsamen und das Erkennen konfessioneller Engführung in der Vergangenheit bei manchen zu einer *Identitätskrise.* Warum bleiben wir noch unterschieden/getrennt? Warum bleiben wir z. B. evangelisch? Was ist unser spezieller Auftrag heute? Oder: Sind wir noch katholisch? Die Gefahr ist groß, in solchen „Engpässen" auf heute bereits überholte Argumente zurückzugreifen. Die Aufarbeitung dessen, was sich an konfessioneller Begegnung in Österreich aufgetan hat, steht teils noch aus, und zwar insbesondere dort, wo man in den „eigenen" Reihen die „Defizite" der eigenen Tradition und Frömmigkeit benennen müßte. Hier wird nur eine vorurteilsfreie Befassung mit Schrift und Tradition weiterhelfen. Die große Periode *gemeinsamer* Geschichte und der *gemeinsame* Auftrag für die Welt von heute und morgen müssen noch viel mehr ins Blickfeld kommen. Hoffnunggebende Ansätze hierfür lassen sich bereits erkennen.
Gleichzeitig besteht „Angst in den jeweils eigenen Reihen, etwas zu verlieren, aufgeben zu sollen, woran sich Väter und Großväter gehalten haben, und das wohl nicht ganz ohne Grund", wie es auf einer ökumenischen Fachtagung 1982 in Wien-Neuwaldegg klar formuliert wurde. „Entängstigung" bei gleichzeitiger Identitätsfindung ist geboten. Verstärkte Bildung auf allen Ebenen und ein offener Dialog, in dem auf der Basis des Gemeinsamen das Unterscheidende zur Sprache gebracht wird, sind nötig.
Die *Empfindlichkeit der „Diasporakirchen"* muß gesehen werden. Der in den beim Österreichischen Katholikentag 1983 verabschiedeten „Perspektiven der Hoffnung" ausgesprochene Wunsch: „Es soll alles geschehen, damit sich die Mitglieder der verschiedenen christlichen Kirchen in Österreich als Christen unter Christen erfahren können", wird erst allmählich in Erfüllung gehen. Das „par cum pari" muß von der katholischen Kirche im Umgang mit den anderen Kirchen ganz ernsthaft genommen werden und ist stets unter Beweis zu stellen. Sie hat sich auch dafür ausgesprochen, das ökumenische Anliegen von zahlenmäßigen Erwägungen zu befreien, und weithin damit erst die Chance für eine Begegnung geschaffen. Weicht

man in einem Einzelfall von dieser Generallinie ab, so wird dies sehr rasch von der anderen Kirche als „Zurücksetzung" erfahren. Umgekehrt gibt es auch Katholiken, die gerne machtvollere Zeichen sähen und nach einer apologetischen Haltung der „Mehrheitskirche" rufen.

Dem *Religionsunterricht* und der Ausbildung derer, die ihn erteilen, kommen in dieser Phase große Bedeutung zu. Die zunehmende Zahl der Abmeldungen vom Religionsunterricht trifft alle Kirchen. Für die evangelischen bzw. altkatholischen Religionslehrer kann dies nicht selten zur Verminderung ihrer Stundenanzahl und zum Verschieben des Religionsunterrichtes in die Nachmittagsstunden führen. Orthodoxen und altorientalischen Kindern wird in der Schule kein eigener Religionsunterricht erteilt. Gerade sie wollen ihn aber oft gern besuchen. Um ihnen das Gefühl des „Ausgeschlossen-Seins" zu nehmen, ist man um „individuelle Lösungen" im Geist der „Oikonomia" bemüht. Gleichzeitig erhalten viele orthodoxe und altorientalische Kinder außerhalb der Schule von ihren Seelsorgern Religions- und Sprachunterricht, damit sie in der eigenen Tradition beheimatet werden, was für den Fortbestand der Gemeinden unerläßlich ist.
Diese Situation verlangt eine ökumenische Aufgeschlossenheit im Religionsunterricht, eine sachgerechte Information über die einzelnen Kirchen und Traditionen und eine gewisse Vertrautheit mit den verschiedenen Frömmigkeitsformen und Spiritualitäten. Neben Besuchen der verschiedenen Gemeinden, Gedankenaustausch der Religionslehrer und Berücksichtigung dieser Fragen in der Ausbildung könnte hier die Erarbeitung gemeinsamer Lehrmittel hilfreich sein. Doch da steht man erst am Anfang.

Konfessionsverschiedene Braut- und Eheleute und ökumenische Gruppen fragen verstärkt nach den offiziellen pastoralen Konsequenzen der ökumenischen Konvergenztexte. Warum bleiben sie z. B. ohne jede Relevanz für die am 1. Juni 1972 erlassene „Instruktion für besondere Fälle einer Zulassung anderer Christen zur eucharistischen Kommunion in der katholischen Kirche", die seither immer wieder unverändert festgeschrieben wird? Ließen sich hier nicht Kriterien finden, die hilfreich wären für „unterwegs" und nicht einem „vorauseilenden Gehorsam bzw. Ungehorsam" gleichkämen? Wie weit kann hier eine Ortskirche nach eigenen Hilfestellungen suchen?

Gemeinsame Zeichen

Die gemeinsame Feier der Gebetswoche für die Einheit der Christen vom 18. bis 25. Januar und der Weltgebetstag der Frauen am 1. Freitag im März haben weithin einen festen Platz im Leben der Gemeinden gefunden. Ein „Ökumenisches Nationalkomitee für den Weltgebetstag der Frauen in Österreich" wurde gegründet. Diese Initiativen wirken sich positiv auf das gesamte ökumenische Klima aus. Sie können aber auch zur „Routine" werden und im Formalen steckenbleiben. Deshalb wird man sich verstärkt um ökumenische Bildung und eine gute Vorbereitung bemühen müssen. Als sinnvoller Weg erweisen sich dabei ökumenische Bibelkreise, ökumenische Familienrunden, die als tragende Gruppe solche Gottesdienste gestalten. Auch das ökumenische Friedensgebet zeichnet sich durch eine starke integrative Kraft aus.
Bei *öffentlichen Akten* wird weithin nach einem gemeinsamen Zeugnis der Seelsorger und Gemeinden gefragt und dies als Zeichen „versöhnter Brüderlichkeit" verstanden.
Im *sozialen Bereich* sind heute viele Formen der Zusammenarbeit zur Selbstverständlichkeit geworden. Die von der katholischen und der evangelischen Kirche gemeinsam getragene Telefonseelsorge sei hier eigens genannt. Im Bereich der kategorialen Seelsorge, im Krankenhaus, im Gefängnis, in der Hochschulseelsorge u. a. entwickeln sich ebenfalls verschiedene Formen der Kooperation.
Zukunftsweisend scheint auch ein durch gegenseitige Inspiration bewirkter *Wandel im Spirituellen* zu sein. Die Heilige Schrift als lebendiges Wort Gottes gewinnt im katholischen Raum zunehmend an Bedeutung, und die evangelischen Gemeinden feiern häufiger das Abendmahl, integriert im sonntäglichen Hauptgottesdienst. Wie erst kürzlich vom Wiener Superintendenten zu hören war, blieb trotz Rückgang der Gottesdienstbesucher die Zahl der Teilnehmer am Abendmahl konstant.

Steigende Präsenz der Nichtchristen

1979 wurde der Islam in Österreich – heute die drittgrößte Religionsgemeinschaft in diesem Lande – staatlich anerkannt, 1983 der Buddhismus. Durch die internationalen Behörden (Wien ist dritte UNO-Stadt), die ausländischen Arbeitnehmer, die Studenten aus Asien und Afrika und den von Jahr zu Jahr steigenden Urlauberstrom aus außereuropäischen Ländern begegnen immer mehr Österreicher Angehörigen der verschiedenen Weltreligionen und lernen sie in ihrer Vielfalt kennen. In naher Zukunft werden sich die Christen in Österreich verstärkt dieser Herausforderung stellen müssen.
Eine besondere Bedeutung kommt schon jetzt dem *christlich-jüdischen Gespräch* zu. Der Christlich-jüdische Koordinierungsausschuß ist um die Aufarbeitung der schuldbeladenen Vergangenheit und um ein besseres Verstehen der unterschiedlichen Glaubenshaltungen bemüht.
Den Geist, der die nachkonziliare ökumenische Entwicklung in Österreich bestimmt hat, umschrieb einer ihrer profilierten Wegbereiter und Mitarbeiter, der verstorbene *Otto Mauer,* so: „Eifer mit Geduld zu verbinden, Enthusiasmus mit Nüchternheit, Glaube an das Wunder der Einswerdung mit praktischer Klugheit, ist das ökumenische Gebot der Stunde. Sinn für objektive Wahrheit und Sensibilität für das Gewissen und die Subjektivität der anderen sind gleicherweise erforderlich.
Wenn wir glauben, daß die Kirche kein bloßes Menschenwerk ist, dann entzieht sich auch ihr Einswerden der menschlichen, auch der ökumenischen Manipulation. Die Einheit der Kirche ist ein eschatologisches Ziel, allerdings: die ‚letzte Stunde' hat schon geschlagen!"

Christine Gleixner

Ist die Kirche noch im Dorf?

Ein Gespräch mit Pfarrer Walter Friedberger

In der modernen Industriegesellschaft haben sich viele geschichtlich oder geographisch bedingte Unterschiede im Leben der Menschen nivelliert. Auch die kirchliche Verkündigung hat es überall mit den gleichen Problemen und Herausforderungen zu tun. Dennoch hat der ländliche Raum kulturell wie religiös-kirchlich immer noch eine unübersehbare Eigenprägung. Über die Situation der Kirche auf dem Land sprachen wir mit Walter Friedberger, Leiter der Theologischen Fortbildung Freising und Pfarrer in einem niederbayerischen Dorf. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Dr. Friedberger, wenn gegenwärtig Überlegungen zur Situation und zu Neuansätzen der Pastoral angestellt werden, ist vom ländlichen Raum selten die Rede. Liegt das daran, daß auf dem Dorf die Welt auch für die Kirche noch in Ordnung ist, oder hat es damit zu tun, daß man die anstehenden Probleme unterschätzt oder verdrängt?

Friedberger: Ich glaube, daß letzteres zutrifft. Man hat sich lange Zeit, vor allem in bezug auf die kirchliche Bindung der Bauernschaft als Kern der ländlichen Bevölkerung zu sicher gefühlt und beginnt deshalb jetzt erst, die besonderen Probleme und Schwierigkeiten der Landpastoral zu reflektieren. Das hat natürlich auch damit zu tun, daß sich in den Großstädten der Einbruch der Säkularisierung sehr viel früher und dramatischer bemerkbar gemacht hat, während die Entwicklung auf dem Land langsamer und unauffälliger vor sich ging.

HK: Deuten nicht viele Anzeichen darauf hin, daß die Säkularisierung inzwischen auch die Dörfer, die ländliche Bevölkerung voll erreicht hat?

Friedberger: Hier muß man differenzieren. Zum einen ist es heutzutage sehr schwierig, pauschal vom Land oder vom Dorf zu reden. Wir haben es ja inzwischen mit einem sehr heterogenen Siedlungsgebilde „Land" zu tun. Das zeigt sich auch im Blick auf Distanzierungs- bzw. Säkularisierungsvorgänge. Es gibt Teile des ländlichen Raums, wo sich massive Veränderungen im kirchlich-religiösen Leben vollzogen haben. Anderswo muß man sozusagen mit der Lupe nach solchen Veränderungen suchen. Vor allem was die nach außen sichtbare Kirchlichkeit anbelangt, ist auf dem Land vielfach eine erhebliche Stabilität zu beobachten.

„Viel religiöse Substanz ist verlorengegangen"

HK: Aber die Gottesdienstbesucherzahlen gehen doch auch in den Dörfern zurück ...

Friedberger: Sie gehen zurück, aber nicht im gleichen Maße wie in den Städten. Wenn ich zum Beispiel die Statistik für Nürnberg anschaue, wo die Gottesdienstbesucherzahlen in den letzten sechs Jahren hart zurückgegangen sind, dann muß ich sagen, solche Einbrüche gibt es auf dem Land bisher kaum. Zumindest in der bäuerlichen Bevölkerung liegt der Anteil der Gottesdienstbesucher immer noch bei rund 70 Prozent, wobei es natürlich regionale Unterschiede gibt. Ich beziehe mich mit meinen Beobachtungen zunächst auf meinen Wirkungsbereich Niederbayern; schon in Franken dürften die Zahlen niedriger liegen.

HK: Steht dann der eigentliche Einbruch beim Gottesdienstbesuch und bei der religiösen Praxis nicht mit dem Generationswechsel bevor? Gehen Jugendliche und junge Erwachsene auf dem Dorf am Sonntag noch so selbstverständlich zur Kirche wie ihre Eltern oder Großeltern?

Friedberger: Soweit ich beobachten kann, ist zumindest bei der bäuerlichen Jugend die gottesdienstlich-sakramentale Praxis noch weitgehend intakt. Hier lassen sich kaum Unterschiede zwischen den Generationen feststellen.

HK: Auch wenn Jugendliche noch vielfach in das kirchliche Leben hineinwachsen: werden sie selber in der Lage sein, den Glauben und die kirchliche Praxis weiterzugeben?

Friedberger: Hier sehe ich das eigentliche Problem: Schon jetzt ist auf dem Land unter der Decke einer weiterbestehenden Kirchlichkeit die Gläubigkeit vielfach abgebröckelt, ist viel religiöse Substanz verlorengegangen. Deshalb habe ich im Blick auf die Weitergabe des Glaubens einige Bedenken.

„Die ländliche Bevölkerung hat inzwischen massiv aufgeholt"

HK: War denn der religiöse Untergrund auf dem Land früher überhaupt so fest und so tief, wie es die sichtbaren Ausdrucksformen vermuten ließen?

Friedberger: Natürlich war manches in der ländlichen Religiosität mehr Fassade, die dann entsprechend leicht zusammenbrechen konnte oder in nächster Zeit zusammenbrechen wird. Man sollte dem auch nicht nachtrauern. Dennoch war dieser Glaube nicht so oberflächlich wie manchmal angenommen wird, sondern enthielt wertvolle Elemente. Ich denke dabei einmal an die fast bedingungslose und selbstverständliche Anlehnung an den Glauben der Kirche im Sinne einer fides implicita. Zum anderen habe ich gerade in der eigenen bäuerlichen Verwandtschaft immer wieder beobachtet, daß der Glaube den Leuten geholfen hat, auch schwere Lebenskrisen aus einem wenig reflektierten, aber tiefen Vertrauen auf Gott zu meistern.

HK: Charakteristisch für das religiös-kirchliche Leben auf dem Land war vor allem auch ein vielfältiges Brauchtum, das sowohl das Leben in den Familien wie im Dorf prägte und stabilisierte. Ist davon noch sehr viel übriggeblieben?

Friedberger: Nach meinen Beobachtungen nicht nur in der eigenen Pfarrei, sondern auch in vielen anderen ist das religiöse Brauchtum auf den Dörfern nicht einfach gestorben oder verkümmert. Ich denke dabei vor allem an den Palmsonntag, an Ostern und an Pfingsten, an Maria Himmelfahrt, an Erntedank und an Allerheiligen. Auch in den Familien hat sich doch vieles erhalten. Dennoch sind beträchtliche Einbrüche nicht zu leugnen: Man muß ehrlicherweise zugeben, daß bei Teilen der ländlichen Bevölkerung inzwischen so gut wie keine Brauchtumssubstanz mehr anzutreffen ist.

HK: Oder das kirchliche Brauchtum ist zur Folklore geworden und wird vor allem als Teil des touristischen Angebots aufrechterhalten oder sogar wieder eigens zu diesem Zweck ins Leben gerufen ...

Friedberger: Es gibt teilweise so etwas wie eine Säkularisierung des Brauchtums: Man stellt sich zur Schau, man produziert Fronleichnamsprozessionen, Ritte, Segnungen usw. Das kann das Ende des authentischen kirchlichen Brauchtums bedeuten. Andererseits liegen in dieser Entwicklung aber auch Chancen: Das Brauchtum wird durch die touristische Aufmerksamkeit für die Bevölkerung selber wieder interessant. Man wird dazu angeregt, über Sinn und Zweck von Bräuchen genauer nachzudenken und sie dadurch auch mit innerem Gehalt zu füllen.

HK: Auch über die Sorge um das Brauchtum hinaus müßte es der Kirche im ländlichen Raum vor allem darum gehen, aus einer wenig reflektierten traditionsgebundenen Kirchlichkeit einen bewußt vollzogenen, lebendigen Glauben zu machen. Ist das nicht gerade wegen dieser Traditionsgebundenheit ein mühsames Unterfangen?

Friedberger: Man sollte sich hier vor einfachen Klischees hüten. Die ländliche Bevölkerung war früher stark geprägt durch ihre Abgeschlossenheit, durch die starke Führung von Schlüsselfiguren, von einer gewissen Naivität im guten Sinn. Das hat sich grundlegend geändert: Unsere ländliche Bevölkerung hat in bezug auf Reflexionsbereitschaft und -fähigkeit inzwischen massiv aufgeholt.

HK: Wie wirkt sich das auf das kirchlich-religiöse Leben aus?

Friedberger: Ich erlebe immer wieder, wie gut man auf dem Dorf Glaubensgespräche mit jungen Leuten führen kann, wie sehr der Glaube dabei reflektiert wird. Man darf nicht übersehen, daß sich das Bildungsniveau auf dem Land erheblich verändert hat. Die allermeisten jungen Leute, ob Bauern oder nicht, haben weiterführende Schulen besucht. Sie prägen in zunehmendem Maß auch das geistig-kulturelle Profil der Dörfer, etwa auch in den Vereinen.

HK: Ist der ländliche Raum trotz der Veränderungen im Bildungsniveau nicht doch durch administrative Maßnahmen wie die Gemeindereform in seiner kulturellen Identität stark in Mitleidenschaft gezogen worden?

Friedberger: Die Gemeindegebietsreform hat die ländlichen Strukturen und das Bewußtsein der Landbevölkerung stark betroffen und zum Teil beeinträchtigt. Es handelt sich vor allem um die dörfliche und gemeindliche Identität. Viele Menschen erlebten die Auflösung ihrer Gemeinden als Verlust an Selbständigkeit und politischer Zuständigkeit. Vieles, was bis dahin in der Verwaltung persönlich geprägt war, wurde sachlicher und bürgerferner. Man hörte und hört heute noch oft Meinungen: Wir sind nichts mehr. Dieses Schrumpfungs- und Minderungserlebnis wurde erheblich verschärft durch andere Reformen wie die Schulreform, die Reform der Polizeiverwaltung.

HK: Man hat den Eindruck, die Kirche sei auf dem Land auch nicht klüger als der Staat: Vielfach dienen die kleinen Landpfarreien doch als Manövriermasse: sie werden als erste nicht mehr besetzt oder aber als erste zusammengelegt ...

Friedberger: Die Vernachlässigung der Seelsorge auf dem Land ist eine Tatsache. Man muß nur das Memorandum der Katholischen Landjugend von München lesen, in dem der zunehmende Mangel an Seelsorgern auf dem Land beklagt wird. Man hat manchmal das Gefühl, erst würden die Posten in der Stadt mit qualifizierten Leuten besetzt, und was übrigbleibt, wird dann für die Versorgung des ländlichen Raums eingesetzt.

„Für manche Pfarreien ist es keine Tragödie, wenn sie einmal priesterlos sind"

HK: Kommt nicht erschwerend hinzu, daß auch die neuen hauptamtlichen Mitarbeiter im pastoralen Dienst vorwiegend in großen Pfarreien oder aber auf Dekanats- bzw. Regionalebene eingesetzt werden?

Friedberger: Ich halte die von verschiedenen Diözesen eingeschlagene Strategie für falsch, qualifizierte kirchliche Mitarbeiter wie Pastoral- oder Gemeindeassistenten vom Land abzuziehen. Man holt diese Leute bevorzugt in die Städte, um nicht den Eindruck aufkommen zu lassen, es bräuchte eigentlich keine Priester mehr, bzw. um aus ihnen keine Quasipriester zu machen. Ich halte diese Strategie für problematisch, weil man damit auf Möglichkeiten verzichtet, die gewachsenen kleinen Pfarreien als lebendige Gemeinden aufzubauen. Man kann gerade in Landpfarreien sehr viel an Gemeindebildung verwirklichen, wenn in der Pfarrei wenigstens einer da ist, der gleichsam die sammelnde Mitte des Lebens darstellt.

HK: Kann es der Weisheit letzter Schluß sein, die kleinen Pfarreien auf dem Land vor allem mit älteren Geistlichen zu besetzen, die oft schon aufgrund ihres Gesundheitszu-

standes kaum mehr in der Lage sind, solche Gemeindebildung voranzutreiben?

Friedberger: Es gibt Pfarreien, in denen die Leute aufgeatmet haben, als der alte Pfarrer wegging, trotz aller Hochschätzung, die sie für ihn empfanden. Es kann ja der Punkt kommen, wo ein Pfarrer manche Dinge eher blokkiert, als daß er sie anregt. Insofern ist es nicht unbedingt eine Tragödie, wenn solche Pfarreien zunächst einmal priesterlos sind und mit der Tatsache konfrontiert werden, daß sie sich selber helfen müssen. Erstaunlicherweise blühen manche Pfarreien dann sogar auf, es regen sich die Kräfte und die Charismen.

HK: Kann und soll in solchen Fällen dann der Pfarrgemeinderat die Aufgabe übernehmen, die Pfarrei zusammenzuhalten und die verschiedenen Aktivitäten zu koordinieren oder braucht es in jedem Fall *eine* verantwortliche Bezugsperson?

Friedberger: Ein Pfarrgemeinderat ist zwar für die durchschnittliche Landpfarrei unentbehrlich, und man muß ihn verstärkt heranziehen, wenn der Pfarrer nicht mehr am Ort ist. Trotzdem braucht es für die Pfarrei eine Bezugsperson, die in einem guten Sinn die Autorität für das Ganze darstellt. Solche Bezugspersonen in priesterlosen Pfarreien können Pastoralassistenten oder Diakone sein, allerdings nur Diakone mit einer gediegenen fachlichen Ausbildung. Ich möchte auch die Möglichkeit nicht ganz ausschließen, daß eine Schlüsselfigur aus der Pfarrei selber, die hohes Ansehen genießt, als Bezugsperson fungiert. Das gibt es auch dann und wann. Dennoch sollte man im Normalfall besser auf hauptamtliche Kräfte setzen.

HK: Und wie gestaltet sich das gottesdienstliche Leben in den nicht mehr mit einem eigenen Priester besetzten Pfarreien?

Friedberger: Hier stehen wir vor einem dornigen Problem, nicht zuletzt auch bei uns in der Erzdiözese München und Freising. Es gibt immer mehr Pfarreien, in denen nicht mehr jeden Sonntag Eucharistie gefeiert wird. Meiner Meinung nach darf aber auf keinen Fall passieren, daß am Sonntagvormittag im Dorf die Kirchentüren zubleiben. Ein gemeinsamer Wortgottesdienst am Sonntagvormittag in der Kirche muß bleiben. Ich kenne natürlich den Streit unter Theologen und Liturgikern, ob man in einem solchen Gottesdienst die Kommunion austeilen soll oder nicht. Als Praktiker und Gemeindepfarrer würde ich sagen, wenn die Eucharistie für die Menschen so wichtig ist, soll man ihnen die Kommunion nicht vorenthalten.

HK: Demnach halten Sie nichts von der Lösung, daß die Leute in einer nicht mehr besetzten Pfarrei sich am Sonntag ins Auto setzen und zur Messe ins Nachbardorf fahren sollten?

Friedberger: Diese Praxis kann leicht zur Auflösung der Pfarrei führen. Denn die eigentliche Sammlung der Gemeinde findet im sonntäglichen Gottesdienst statt und deshalb kann man nicht einfach überpfarreiliche Zentralkirchen einrichten. Wenn es diese Sammlung am Ort nur noch ausnahmsweise gibt, ruiniert das die Gemeinde. Im übrigen sollte man nicht so einfach von der Voraussetzung ausgehen, daß man alle ins Auto packen kann. Ich erlebe in sehr vielen Pfarreien, wie viele Leute winters und sommers mit dem Fahrrad zur Kirchen fahren müssen. Manche Strategen machen es sich da ein wenig zu leicht.

„Die kleinen Pfarreien sollen als lebendige Gemeinden erhalten bleiben"

HK: Wenn es in vielen kleinen Landpfarreien nichtpriesterliche Bezugspersonen gäbe, hätte das doch auf längere Sicht beträchtliche Konsequenzen für die Rolle des Priesters in der Seelsorge, gerade im ländlichen Raum, wo der Pfarrer bisher auch weit über das kirchliche Leben hinaus eine dominierende Stellung eingenommen hat. Ist man sich der Folgen dieses weitreichenden Strukturwandels überhaupt schon bewußt?

Friedberger: Man wird sie verstärkt zur Kenntnis nehmen müssen. Es könnte nämlich durchaus passieren, daß die hauptamtliche Bezugsperson im Dorf im Bewußtsein der Leute eines Tages die Notwendigkeit des Priesters verdrängt. Die Leute könnten sagen, was wollen wir denn noch mehr, wir sind mit unserem Pastoralassistenten oder Diakon zufrieden; es reicht uns, wenn wir mit ihm am Sonntag Wortgottesdienst feiern. Wenn der Priester nicht mehr Gemeindeleiter ist, sondern nur noch zu gelegentlichen Kasualien vorbeikommt, besteht die Gefahr, daß sein Profil blaß und farblos wird. Ich halte diese Distanzierung der dörflichen Bevölkerung vom Priester für sehr problematisch.

HK: Muß es in jedem Fall dazu kommen, oder gibt es inzwischen auch andere Erfahrungen?

Friedberger: Es hängt viel davon ab, wie sich die Kooperation zwischen dem zuständigen Priester, den Bezugspersonen und den Gemeinden gestaltet. Durch sie muß in der Praxis sichtbar werden, daß der Pfarrer der eigentliche Vorsteher auch der nicht mehr besetzten Gemeinde ist und nicht einer, der nur gelegentlich hinzukommt, weil er das machen muß, was etwa der Pastoralassistent nicht darf. Dumme Rivalitäten sind fehl am Platz; es braucht vielmehr eine kollegiale und kulante Zusammenarbeit zum Besten der jeweils betroffenen Pfarrei.

HK: Wird sich, wenn man verstärkt auf nichtpriesterliche Bezugspersonen zurückgreift, nicht gerade auf dem Land die Frage nach den „viri probati" neu zu Wort melden?

Friedberger: Damit muß man mit Sicherheit rechnen. Wenn hauptamtliche Bezugspersonen relativ umfassend unter Ausschluß der Eucharistie und anderer Sakramente den Leitungsdienst in der Gemeinde ausüben, wird eines Tages ein Druck von den Gemeinden auf die Bischöfe entstehen. Sie werden kommen und fragen: Warum wird dieser Mann, dieser Diakon oder Pastoralassistent oder

Gemeindereferent nicht zum Priester geweiht? Ist die Tatsache, daß er verheiratet ist, wirklich ein so ernsthaftes Hindernis? Ist es nicht wichtiger, daß wir hier am Ort einen Priester haben, der uns nicht nur betreut, sondern mit uns das wichtigste tut: Eucharistie feiern? – Irgendwann wird diese Entwicklung sich zu Wort melden.

HK: Gibt es eigentlich in einzelnen Bistümern, gerade hier in Bayern, wo die Probleme der Landpastoral besonders drängend sind, entsprechende Leitlinien und Pläne für die zukünftige Gestaltung der Seelsorge oder wird mehr oder weniger geschickt improvisiert?

Friedberger: Es sind Ansätze für ein Konzept ländlicher Seelsorge vorhanden, die allerdings noch der Systematisierung und natürlich auch der Erprobung bedürfen. Zwar weiß man vielfach noch nicht so recht, wie es etwa mit der Jugendseelsorge auf dem Land weitergehen soll. Grundsätzlich gehen die Konzepte der Diözesanleitungen aber davon aus, daß die kleinen Pfarreien als lebendige Gemeinden erhalten bleiben sollen. Man ist sich im Kern darüber einig, daß nichts geschehen darf, was das eigenständige Leben auch der jetzt oder in Zukunft nicht mehr besetzten Pfarreien unmöglich macht. Ich darf als Beispiel das Bistum Passau anführen: Dort hat man die ganze Diözese bereits schon auf Pfarrverbände hin vorgeplant und jede Stellenveränderung wird bereits im Blick auf den Pfarrverbandsplan vorgenommen. Damit ist für die Zukunft wenigstens eine Grundversorgung sichergestellt. Gleichzeitig bereitet man jetzt schon die Pfarreien auf den Zeitpunkt vor, an dem sie keinen eigenen Pfarrer mehr haben werden.

„Eine Pfarrei im Dorf ist immer noch bis in die letzten Verästelungen präsent"

HK: Könnte es nicht sein, daß trotz solcher gutgemeinter Konzepte viel Substanz in den ländlichen Gemeinden verlorengeht? Und: Muß es sich nicht verhängnisvoll auswirken, daß der personelle Engpaß mit dem religiös-kirchlichen Traditionsabbruch auf dem Land zusammenfällt?

Friedberger: Ein solcher Substanzverlust ist durchaus möglich. Es kann sein, daß manche Leute sich angewöhnen, aus ihrer Pfarrei auszuwandern, daß sie einfach nicht mehr praktizieren oder daß sie zumindest das Bewußtsein entwickeln, so wichtig ist die Sache anscheinend doch nicht. Es bleibt nicht ohne Folgen, wenn die Kirche, die über Jahrhunderte hinweg die Verpflichtung zur sonntäglichen Eucharistiefeier eingeschärft hat, jetzt erklärt, auch ein Wortgottesdienst genüge zur Erfüllung der Sonntagspflicht. Sie bringt sich dadurch selber ins Zwielicht. Dadurch wird ein Trend begünstigt, der sich auch bei den Gläubigen im ländlichen Raum beobachten läßt: Man macht in der religiösen Praxis und in der Orientierung an den kirchlichen Lebensregeln immer mehr Ausnahmen, man nimmt die Dinge nicht mehr so genau. Wenn die Kirche deshalb in der Pastoral in nächster Zeit zu viel versäumt, wird manches noch weiter abbröckeln.

HK: Damit dürfte sich aber auch auf dem Land stärker als bisher die Differenz zwischen der Kerngemeinde und den mehr oder weniger distanzierten kirchlichen Randsiedlern bemerkbar machen. Nur: kann man in ländlichen Pfarreien die Pastoral überhaupt nach dem Modell hier Kerngemeinde – dort Distanzierte ausrichten, ohne an den sozialen Gegebenheiten vorbeizuplanen?

Friedberger: Unter städtischen, zumal großstädtischen Verhältnissen ist die Unterscheidung einmal zwischen Gesamtgemeinde und Gottesdienstgemeinde und dann auch nochmals zwischen Gottesdienstgemeinde und eigentlich aktiver Kerngemeinde sinnvoll und notwendig. Auf dem Land verhält es sich doch weithin anders: Sie haben im Dorf vielleicht 1000 oder auch 2000 Menschen, die fast alle recht und schlecht mit ihrer Kirche leben. Es ist nicht so, daß die eine Hälfte überhaupt nicht mehr mit der Kirche lebt und die andere Hälfte besonders intensiv, sondern das Pendel schlägt beim einen stärker in diese, beim anderen in jene Richtung aus. Eine Pfarrei im Dorf ist ja immer noch viel mehr bis in die letzten Verästelungen hinein präsent als die Stadtpfarrei. Die Beziehung zur Kirche ist fast bei allen noch gegeben.

HK: Wenn ich Sie recht verstehe, kann auch in Zukunft die Pastoralstrategie auf dem Dorf nicht so aussehen, daß man auf die Sammlung der entschiedenen, bewußten Christen setzt und dabei im Interesse der Erneuerung von Kerngemeinde den Rest vernachlässigt?

Friedberger: Wir müssen in unseren Dorfpfarreien auch weiterhin ein möglichst umfassendes kirchliches Leben anbieten und aufbauen. Gottesdienst, religiöses Brauchtum und Feier des Kirchenjahres müssen sich als Einladung an alle richten. Wir können uns nicht gleichsam auf uns selber zurückkrümmen und ein paradigmatisches Eigenleben führen; damit würde man Distanzierungsvorgänge provozieren, die mehr schaden als nützen. Jeder vernünftige Dorfpfarrer wird versuchen, mit allen Mitgliedern seiner Pfarrei Kontakt zu halten, sie spüren zu lassen, daß sie dazugehören. Sonst könnte sich im Dorf ein Eigenleben der Kirche entwickeln, das problematisch wäre und nicht zu ihm passen würde.

HK: Aber kann die Seelsorge auf dem Land ganz auf differenzierte Angebote verzichten, zumindest als Ergänzung der volkskirchlichen Breitenorientierung?

Friedberger: Natürlich gibt es auch auf dem Dorf Gruppierungen, etwa Glaubensgesprächs- oder Familienkreise, bei denen andere das Gefühl haben, sie paßten nicht mehr so recht hinein. Sobald es intensiver zugeht, ziehen nur noch Teile der Pfarrei mit. So etwas geschieht aber nicht allzu häufig: In der Jugendseelsorge etwa formieren sich solche anspruchsvollen Gruppen eher überpfarrlich, während die Jugendpastoral in den Pfarreien eher um Offenheit für alle bemüht ist. Manchmal ist das Niveau dann allerdings auch nicht besonders hoch. Im ganzen gesehen entwickelt eine normale dörfliche Pfarrei eigentlich wenig Exklusives.

„Religiöses Leben auf dem Land ist gar nicht so oberflächlich"

HK: Das hieße dann, man könnte von der konkreten Situation der Landpfarreien her einige kritische Gegenakzente setzen im Blick auf manchmal überzogene Vorstellungen von Gemeinde und Gemeindebildungen, wie sie heute vielfach gehandelt werden. Solche Modelle machen ja oft einen ziemlich exklusiven Eindruck ...

Friedberger: Ich meine schon, daß wir Übertreibungen und Verstiegenheiten im neueren Gemeindedenken vom Land her in Frage stellen und damit als Korrektiv wirken können. Am ländlichen Raum könnte gezeigt werden, daß so etwas wie recht verstandene Volkskirchlichkeit weiterhin möglich ist. Wenn die Kirche in einer gewissen Selbstverständlichkeit mit allen Leuten lebt, braucht das nicht auf Kosten der Intensität und des Niveaus zu gehen. Religiöses Leben auf dem Land ist heute nicht so oberflächlich, wie sehr oft vermutet wird. Natürlich kann man sich damit nicht einfach zufriedengeben, sondern muß sich auch in der Landpastoral ständig um neue Impulse bemühen.

HK: Solche Impulse müßten vor allem aus der Jugend kommen. Wirkt sich die mancherorts konstatierte größere Offenheit für religiöse Erfahrungen und Vollzüge in Teilen der Jugend auch auf dem Land aus, und sind solche Aufbrüche für das kirchliche Leben auf dem Dorf überhaupt fruchtbar zu machen?

Friedberger: Teilweise fließt durch Jugendliche, die auswärts das Gymnasium besuchen, einiges an religiösen Impulsen in das dörfliche Pfarrleben zurück. Man wird allerdings kaum sagen können, daß die Pfarreien davon in der Breite geprägt werden. Eher finden sich junge Leute außerhalb der Pfarreien, denen sie sonst angehören, in Gruppen mit einer bestimmten Spiritualität zusammen. So etwas wird zwar von vielen Seelsorgern eher mißtrauisch betrachtet; für mich ist aber die Hauptsache, daß diese jungen Menschen sich überhaupt mit der Kirche identifizieren und sich in ihr integrieren. Es muß nicht unbedingt die eigene Pfarrei sein. Dennoch meine ich, daß auch unsere durchschnittlichen Dorfpfarreien durchaus geeignet sind, eine solide und intensive Kirchlichkeit in die Zukunft hinein zu erhalten und weiterzuentwickeln.

HK: Wie verhält sich diese Hoffnung zu der gut begründeten These, daß in Zukunft letztlich jeder Christ in der Diaspora leben wird und daß ihm kein Lebensmilieu diese Anstrengung abnehmen kann?

Friedberger: Beides braucht sich nicht unbedingt zu widersprechen. Auch der ländliche Raum läßt den jungen Menschen in seinem Glauben nicht unangefochten, sondern setzt ihn Bedrohungen aus, trotz mancher kirchlicher Selbstverständlichkeiten. Auch diejenigen, die regelmäßig den Gottesdienst mitfeiern oder bei Prozessionen mitgehen, leben mit einem angefochtenen Glauben. In diesem Sinn lebt man inzwischen natürlich auch in der katholischen Landpfarrei wie in einer Diaspora, zumal wenn man den Einfluß der Medien berücksichtigt.

„Man sieht immer noch den Kirchturm"

HK: Ist nicht damit zu rechnen, daß in den nächsten Jahren die desintegrierenden Einflüsse auf das kirchlich-religiöse Leben im ländlichen Raum noch stärker werden?

Friedberger: Sie werden stärker; allerdings hoffe ich auch, daß es zu einer gewissen Immunisierung kommt. Es wird ja auf dem Land generell nicht mehr alles so ganz kritiklos übernommen und sich angeeignet. Dennoch brauchen gerade junge Menschen im ländlichen Raum Hilfen und Ermutigungen durch Gruppen und Gemeinschaften. Sie müssen dazu befähigt werden, über ihren Glauben Rechenschaft ablegen zu können. Wenn wir uns hier nicht anstrengen, dann können wir bald zusperren.

HK: Harvey Cox hat seinem Buch über die Säkularisierung nicht umsonst den Titel „Stadt ohne Gott" gegeben. Sind wir auf dem Weg zu einem „Land ohne Gott", auch wenn dort die Kirchtürme noch unübersehbar sind?

Friedberger: Daß man auf dem Land immer den Kirchturm sieht, das Läuten hört, dem Pfarrer begegnet, Katholiken trifft, das sind nicht nur Äußerlichkeiten, sondern Anzeichen und Hilfe für eine gewisse Plausibilität des Glaubens trotz aller Anfechtungen. Die große Chance ländlicher Kirchlichkeit liegt gerade darin, den Menschen immer wieder zurückholen zu können, ihn auf diese Plausibilität anzusprechen und an sie zurückzubinden, damit seine Unsicherheit nicht zum Dauerzustand wird.

Was hält die junge Generation von der Ehe?

Aufschlußreiche Ergebnisse einer Emnid-Untersuchung

Die praktische Familienpolitik bemüht sich, den Wandlungen in den Auffassungen zur Ehe und Familie auf der Spur zu bleiben. Hinweise auf Einstellungsänderungen werden – vielfältig diskutiert und zu familienpolitischen Perspektiven in Beziehung gesetzt, sofern es überhaupt zu dem Entwurf solcher Perspektiven zukunftsbezogener, generationensolidarischer Familienpolitik kommt. Weniger zahlreich sind freilich konkrete Datengrundlagen, die hier Einblicke in sich abzeichnende Veränderungen und damit in Herausforderungen an eine Familienpolitik, die sich als strukturgestaltende Gesellschaftspolitik versteht, vermitteln können.

Deshalb verdienen die *Ergebnisse einer Emnid-Befragung* über junge Menschen zu Ehe und Familie besondere Beachtung. Im Auftrag der Elternzeitschrift „Leben und Erziehen" (Aachen) wurden mehrere Fragen in die *Jugenduntersuchung 1983* des Bielefelder Emnid-Instituts eingeschaltet. Zielgruppe der Erhebung war die jugendliche Bevölkerung im Alter von 14 bis 24 Jahren in der Bundesrepublik Deutschland einschließlich West-Berlins. Die Auswertung der Stichprobe basierte auf 1272 Fällen (652 männliche und 620 weibliche Jugendliche und junge Erwachsene, zu über 85% ledig). Die Erhebung erfolgte im Zeitraum vom 19. 10. bis 11. 11. 1983.

Aufschlußreiche soziokulturelle wie auch altersspezifische Differenzierungen sind aufgrund der vorgelegten Daten möglich. Die Ergebnisse verdienen auch dann Beachtung, wenn man sich zugleich der *Grenzen solcher Befragungen* bewußt ist. Es lassen sich immerhin einige Einblicke gewinnen, die angesichts der insgesamt nicht gerade üppigen Datenlage über die gegenwärtige Einstellung junger Menschen zur Ehe und Partnerschaft wichtig erscheinen. Allerdings sollte man sich nicht auf Ad-hoc-Interpretationen der Ergebnisse beschränken oder durch Herausgreifen von Einzelergebnissen nur Untermauerung und Illustration vorgefaßter Positionen in der gesellschafts- und familienpolitischen Auseinandersetzung suchen. Auch bleibt zu bedenken, daß es sich beim Umgang mit den Daten in gewissem Grade um eine „Denaturierung der primären Welterkenntnis" (H. Schelsky) handelt. Um wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen, muß diese abgeleitete Erkenntnis sich ferner der Abhängigkeit vom Instrumentarium der Datengewinnung bewußt bleiben. Wie die kommerziellen Umfrageinstitute ihre Ergebnisse präsentieren, legt der Analyse meist so enge Fesseln an, daß man darüber hinaus auch nur schwer einen kritischen Überblick über Fundament und Tragweite der Ergebnisse gewinnen kann. Die Ergebnisse werden im folgenden auf der Grundlage des Tabellenteils dargestellt, wie er vom Emnid-Institut dem Auftraggeber vorgelegt wurde.

Braucht es eine „richtige" Ehe?

Welche Grundpositionen und Einstellungen der Befragten hinsichtlich Ehe und Zusammenleben von Unverheirateten lassen sich nun ausmachen?

Eine erste Aussage, die von den Jugendlichen in diesem Zusammenhang beurteilt werden sollte, lautete: *Eine richtige Ehe ist einem Zusammenleben ohne Trauschein vorzuziehen.* Dem stimmten insgesamt 55% der Jugendlichen und jungen Erwachsenen eher zu, während 42% eher ablehnten (für 2% liegen keine Angaben vor). Schon an dieser Stelle wird bei der Formulierung „richtige" Ehe deutlich (ohne daß darauf im folgenden immer wieder hingewiesen werden kann), wie sehr auch der Wortlaut der Fragen jeweils bei der Interpretation der Ergebnisse zu berücksichtigen ist. In der Methodenlehre der Umfrageforschung ist es sehr wohl bekannt, daß Zufälligkeiten in der sprachlichen Intensität der Frageformulierung erheblichen Einfluß auf das Ergebnis ausüben können. Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß weitere methodische Überlegungen darauf hindeuten, daß man diesen Einstellungsdaten *keinen uneingeschränkten Realitätsgehalt* zubilligen kann.

Die Ausgangsthese stellt die Beurteilungen durch die jugendlichen Befragten in einen spezifischen Bezugsrahmen, der sehr stark durch den Interviewer in der Kommunikation mit dem Befragten beeinflußbar erscheint. Beim Befragten sind in derartigen Interviewsituationen oft Phänomene der Wahl sozial wünschenswerter Einstellungen zu beobachten. „Je deutlicher im vorgelegten Material also Bezug auf soziale Normen- und Wertesysteme genommen wird, desto eher werden die Reaktionen der Untersuchten von diesem Effekt überlagert" (Jürgen Kriez, Methoden empirischer Sozialforschung. Eine Problemanalyse sozialwissenschaftlicher Forschungspraxis, Stuttgart 1981, S. 69). Aber auch dies würde die Ergebnisse nicht entwerten, sondern nur eine allzu vordergründige Interpretation in Frage stellen. Auch beruht es auf einer methodischen Konvention, Ablehnung und Zustimmung zu den Aussagen als Gegensätze aufzufassen, wie es die Frageformulierung in der Emnid-Studie vorsieht. Es gibt jedoch genug Belege dafür, statt dessen von einer Ambivalenz psychischer Dispositionen auszugehen: das eine zu wollen, ohne das andere aufgeben zu müssen (vgl. Henrik Kreutz, Soziologie der empirischen Sozialforschung, Theoretische Analyse von Befragungstechniken und Ansätze zur Entwicklung neuer Verfahren, Stuttgart 1972, S. 32 ff). Auch derartige Annahmen könnten die Interpretation des Realitätsgehaltes der Ergebnisse verändern.

Bei der Einschätzung dieser ersten Vorgabe, der insgesamt von einer Mehrheit eher zugestimmt wurde (55%), ist ein geschlechtsspezifischer Unterschied praktisch nicht zu verzeichnen. In der Tendenz besteht diese *Übereinstimmung zwischen männlichen und weiblichen Jugendlichen* auch für die Stellungnahmen zu den weiteren Aussagen. Dagegen zeigt sich ein deutlicher altersspezifischer Unterschied in der Weise, daß der Anteil derer, die eher zustimmen, von 60% bei den 14- bis 15jährigen über 56% bei den 16- bis 19jährigen bis auf 53% bei den 20- bis 24jährigen absinkt. Entsprechend steigt der Anteil derer, die eher ablehnen, von 36% über 42% auf 45% an. Beim Merkmal Alter ist mit einer Ausnahme auch bei den anderen Einschätzungen mit steigendem Alter in der Tendenz eine Annäherung der Größenordnung von Zustimmung und Ablehnung feststellen. Anhand des vorliegenden Tabellenmaterials muß dabei freilich offenbleiben, ob sich in den Ergebnissen ein historischer Entwicklungstrend widerspiegelt. Es läßt sich in einer einzigen Befragung nicht eindeutig ermitteln, ob die Unterschiede zwischen den Altersgruppen ausschließlich auf die unterschiedlichen Sozialisationsverläufe und die unterschiedlich gelagerte historische Erfahrung der verschiedenen Kohorten mit gleichem Lebensalter zurückzuführen sind, oder inwie-

weit es nicht unter Umständen nur Effekte des Alterns sind. Der Anteil der Befragten ohne Angabe ist hier – wie bei den meisten Ergebnissen – mit 2 bis 3% relativ gering. Dies bedeutet, daß sich Zustimmung und Ablehnung immer weitgehend spiegelbildlich verhalten, so daß in der Regel nur eine der beiden Verteilungen dargestellt zu werden braucht.

Wie wichtig ist die kirchliche Trauung?

Bemerkenswert ist sodann eine Variation nach dem Grad der Schulbildung: Relativ hoch ist die Zustimmungsquote bei Hauptschulbesuch mit Lehre (58%) und Mittelschulbesuch (mit 60% noch etwas höher), dagegen deutlich niedriger bei Abitur und Universitätsbesuch (46%). Bei Jugendlichen mit Volksschulbildung ohne Lehre liegt die Zustimmungsquote mit 52% zwischen den beiden vorgenannten Gruppen. Ebenso wie beim Schulbildungsgrad läßt sich bei einer Differenzierung nach den Ortsgrößen ein deutliches Gefälle hin zu abnehmender Zustimmung von den Orten zwischen 20 000 – 100 000 bzw. 100 000 bis 500 000 Einwohnern zu den Orten mit 500 000 und mehr Einwohnern beobachten.
Mit dem Anwachsen der Zahl der Personen im Haushalt der Befragten ergibt sich eine ansteigende Tendenz im zustimmenden Urteil (bis auf 63%) zu dem vorgegebenen Item, eine richtige Ehe sei einem Zusammenleben ohne Trauschein vorzuziehen. Bei den Befragten aus Ein-Personen-Haushalten ist die Quote mit 30% besonders niedrig. Hier handelt es sich um Fälle mit bereits selbständiger Haushaltsführung junger Menschen. Bei den Jugendlichen in Mehrpersonenhaushalten ist eine Interpretation aber erheblich erschwert, da es sich sowohl um Jugendliche im elterlichen Haushalt als auch um junge Erwachsene – verheiratet oder unverheiratet – mit eigenständigem Haushalt handeln kann. Auch bei den Einkommensgruppen kommen Interpretationsschwierigkeiten hinzu: Eindeutig heben sich nur die Jugendlichen in der untersten Einkommensklasse bis 1500 DM ab, die eine Zustimmungsquote von nur 36% aufweisen, wobei der Durchschnitt in der Gesamtgruppe bei 55% liegt. Jugendliche mit Niedrigeinkommen und im Ein-Personen-Haushalt weisen auch bei der Einschätzung der anderen Aussagen jeweils ähnliche Zustimmungsquoten auf, so daß es sich weitgehend um eine identische Gruppe handeln dürfte.
Die Unterscheidung von erwerbstätigen und nichterwerbstätigen Jugendlichen (Verhältnis berufstätig zu nichtberufstätig bei den Befragten 40 zu 60) bringt keine Einstellungsunterschiede. Das gleiche gilt für eine Aufteilung nach den beiden großen Konfessionen (evangelisch/katholisch). Bis auf wenige Ausnahmen fehlen die Unterschiede auch bei den anderen Items.
Die Befragungsergebnisse erlauben schließlich eine *Differenzierung nach Bundesländern.* Hier heben sich die Stadtstaaten (Hamburg, Berlin) mit nur 33% Zustimmung deutlich ab; vergleichsweise hoch liegt die Quote der Zustimmung mit 59% in Nordrhein-Westfalen, Hessen, Saarland und Rheinland-Pfalz, während sie in Baden-Württemberg und Bayern mit 55% bzw. 53% im Mittelfeld liegt.

In Verbindung mit dem bisher betrachteten Item kann eine weitere vorgegebene Aussage gesehen werden, die lautete: *Wenn man heiratet, sollte man sich auch kirchlich trauen lassen.* Zusammenfassend läßt sich hierzu festhalten, daß rund zwei Drittel der Befragten der kirchlichen Trauung im Falle der Heirat eher zustimmen, während rund ein Drittel eher ablehnt. Der Grad der Zustimmung ist bei den weiblichen Befragten um 5 Prozentpunkte höher als bei den männlichen. Mit steigendem Lebensalter geht die Zustimmung zurück (von 70% auf 61%), sehr deutlich aber auch mit steigendem Grad der Schulbildung (von 74% auf 49%), ebenso mit steigender Ortsgröße (von 71% auf 43%).
Durch eine sehr geringe Zustimmung hebt sich wiederum die Gruppe der Befragten aus Ein-Personen-Haushalten (49%) und der mit niedrigem Haushaltsnettoeinkommen (54%) ab. Bei den Befragten mit katholischer Konfession liegt dagegen die Zustimmung zu diesem Item mit 74% deutlich über dem Durchschnitt, während sie bei den Befragten mit evangelischem Bekenntnis entsprechend dahinter zurückbleibt (61%). Wiederum sind es die Stadtstaaten, in denen sogar extrem niedrige Zustimmung zu verzeichnen ist (9%); deutlich über dem Durchschnitt liegen Baden-Württemberg (73%) und Bayern (78%). Aus den Ergebnissen läßt sich mit einiger Sicherheit ableiten, daß ein alleinstehender Jugendlicher mit bescheidenem finanziellem Status in den Stadtstaaten typischerweise einer kirchlichen Trauung wenig Sympathie entgegenbringen wird, während ein katholischer Landjugendlicher in Bayern mit großer Wahrscheinlichkeit am entgegengesetzten Pol der Zustimmung einzuordnen ist.

Ehe auf Lebenszeit?

In den bisher betrachteten Kontext gehört auch die „Auseinandersetzung" der Befragten mit der Aussagen-Vorgabe, *eine Eheschließung mit Dauerbindung auf Lebenszeit ist heute nicht mehr vertretbar.* Damit wird besonders pointiert die Lebenslänglichkeit, wie sie mit der überkommenen Eheauffassung verbunden ist, angesprochen, was im neuen Ehescheidungsrecht noch zu der bekannten Formulierung „auf Dauer" geführt hat, während nach kirchlichem Verständnis die Ehe grundsätzlich als auf Lebenszeit geschlossen verstanden wird. Bemerkenswert ist hier nun, daß der Aussage, eine Eheschließung mit Dauerbindung auf Lebenszeit sei heute nicht mehr vertretbar, nur von einem knappen Drittel eher zugestimmt wird.

Wiederum sind es auch hier die Frauen, die dieser Aussage unterdurchschnittlich zustimmen; unter dem Gesichtspunkt der Konfessionszugehörigkeit mag es weniger überraschen, daß auch die katholischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen nur unterdurchschnittlich zustimmen. Mit steigender Ortsgröße nimmt die Zustimmung bei dem hier betrachteten Item tendenziell deutlich

zu bis auf 39% in den Städten mit 500 000 und mehr Einwohnern. Weit überdurchschnittlich stimmen mit 60% die Befragten aus den Stadtstaaten zu. Die Antwortquoten in den anderen Bundesländern pendeln vergleichsweise dazu um die Zustimmung von 31% im Bundesdurchschnitt.
Im Kontext der Frage aus der Emnid-Studie kommt die kollektive Bewußtseinslage noch nicht einmal voll zum Ausdruck. Daß es sich um kein Syndrom einer soziokulturellen Subkultur der jungen Generation handelt, kann man aus den Antworten einer ähnlichen Frage ersehen, die vom Allensbacher Institut für Demoskopie einem repräsentativen Querschnitt der Gesamtbevölkerung im Juli 1979 gestellt wurde: „Wenn heute jemand heiratet, ist das Ihrer Ansicht nach gefühlsmäßig eine Bindung auf Lebenszeit oder nicht unbedingt?" 54% aller Männer und 51% aller Frauen bejahen die Bindung auf Lebenszeit. In der Altersgruppe der 16- bis 29jährigen Befragten beträgt die Bejahung 46% bzw. 48%. Dies zeigt bereits das Fehlen eines durchgängigen, normativen Leitbildes und weist ebenfalls auf deutliche Einstellungsänderungen in den nachwachsenden Jahrgängen im Heiratsalter hin.

Von besonderer familienpolitischer Bedeutung erscheint nun die Konfrontation der Befragten mit der folgenden Aussage: *In rechtlicher und sozialer Hinsicht sollte der Staat nur gültig geschlossene Ehen anerkennen.* Mit einer solchen Positionsbeschreibung wird recht unmittelbar auf aktuelle politische Diskussionen Bezug genommen, weshalb die Tendenzen der Meinungsbildung bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen gerade auch in dieser Hinsicht Aufmerksamkeit verdienen.
Der Anteil derer, die eher zustimmen, liegt im Durchschnitt bei 57%, während 40% eher ablehnen. Zwischen männlichen und weiblichen Jugendlichen und jungen Erwachsenen gibt es auch hier keine besonderen Unterschiede. Ein altersspezifischer Rückgang in der Zustimmung ist ebenso festzustellen wie eine Differenzierung nach dem Grad der Schulbildung. Der Anteil derer, die dem eher zustimmen, sinkt von 62% bei der Gruppe der Jugendlichen allein mit Volksschulbildung über 60 bzw. 59% der Befragten mit Lehrabschluß bzw. Mittelschulbildung auf 44% bei der Gruppe derer mit Abitur oder Hochschulbesuch.

Hinsichtlich der *Ortsgrößen* läßt sich eine überdurchschnittliche Bejahung der hier betrachteten Aussage in den kleineren Orten bis unter 100 000 Einwohnern, dagegen ein deutlicher Rückgang bei Ortsgrößen von 500 000 und mehr Einwohnern (auf 42%) beobachten. Wiederum sind es die Befragten aus den Stadtstaaten, die nach den bisher vorgestellten Ergebnissen „erwartungsgemäß" nur zu 8% eher zustimmen, jedoch zu 86% eher ablehnen, daß der Staat in rechtlicher und sozialer Hinsicht nur gültig geschlossene Ehen anerkennen sollte. Baden-Württemberg und Bayern liegen mit der zustimmenden Äußerung deutlich über dem Durchschnitt. In diesem Zusammenhang könnte man geradezu versucht sein, ein gewisses Süd-Nord-Gefälle anzunehmen (eher Zustimmung zu der Aussage, in rechtlicher und sozialer Hinsicht sollte der Staat nur gültig geschlossene Ehen anerkennen, bei den Befragten aus Bayern 65%; Baden-Württemberg 64%; Hessen, Saarland und Rheinland-Pfalz 56%; Nordrhein-Westfalen 58%; Niedersachsen und Schleswig-Holstein 54%; Hamburg und Berlin 8%).
Befragte aus Ein-Personen-Haushalten stimmen mit 33% nur weit unterdurchschnittlich der hier betrachteten Aussagevorgabe zu. Wenn ebenso die Befragten der untersten Gruppe der Haushalts-Nettoeinkommen mit 38% weit unterdurchschnittlich der Auffassung zustimmen, in rechtlicher und sozialer Hinsicht sollte der Staat nur gültig geschlossene Ehen anerkennen, so entspricht dies der bereits dargestellten weit unterdurchschnittlichen Zustimmung dieser Gruppe auch zu der Auffassung, eine richtige Ehe sei einem Zusammenleben ohne Trauschein vorzuziehen, wie auch der weit überdurchschnittlichen Zustimmung zu der Auffassung, eine Eheschließung mit Dauerbindung auf Lebenszeit sei heute nicht mehr vertretbar. Offenbleiben muß dabei freilich, ob sich hinter den aggregierten Daten der verschiedenen Tabellen jeweils dieselben Personengruppen verbergen. In der Umfrageforschung ist sehr wohl bekannt, daß die Einstellungen der einzelnen Personen vielfach nicht in sich konsistent sind.

Gleichstellung der Partnerschaft ohne Trauschein?

Spiegelbildlich zu der bisher betrachteten Aussage ist eine andere in der Befragung vorgestellte Aussage zu sehen, die dahin geht, *der Staat müsse auch feste Partnerschaften ohne Trauschein rechtlich und sozial den Ehen gleichstellen.* Es überrascht kaum, daß hier vielfach die Auffassungen der Befragten in der Größenordnung tendenziell umgekehrt liegen wie bei der zuvor behandelten Aussage. Der Aussage, der Staat müsse auch feste Partnerschaften ohne Trauschein rechtlich und sozial den Ehen gleichstellen, stimmen im Gesamtdurchschnitt 46% eher zu, 50% lehnen eher ab (und wiederum sind es die Frauen, die deutlich unterdurchschnittlich zustimmen bzw. überdurchschnittlich ablehnen). Ging die Zustimmung bei der Aussage, der Staat sollte in rechtlicher und sozialer Hinsicht nur gültig geschlossene Ehen anerkennen, mit steigendem Lebensalter sowie mit steigendem Schulbildungsgrad zurück, so steigt die Zustimmung bei dieser Aussage mit steigendem Lebensalter sowie von Mittelschulausbildung zu Abitur und Hochschulbesuch an.
Ging die Zustimmung zu jener Auffassung mit steigender Ortsgröße zurück, so steigt sie hier tendenziell deutlich an (bis auf 57% in Orten mit 500 000 und mehr Einwohnern). Wiederum sind es auch die Befragten aus Ein-Personen-Haushalten, die nunmehr mit 63% eine sehr hohe Zustimmungsrate aufweisen, während sie umgekehrt die Aussage, der Staat solle nur gültig geschlossene Ehen anerkennen, ebenso häufig ablehnten. In etwa spiegelbildlich ist auch der Verlauf der Zustimmung zu der hier betrachteten Aussage mit steigendem Haushaltsnettoeinkommen. Auch der Unterschied zwischen den Konfessionen verhält sich in der Tendenz ähnlich.

Ein spiegelbildliches Süd-Nord-Gefälle, diesmal in der Ablehnung der Aussage, der Staat müsse auch feste Partnerschaften ohne Trauschein rechtlich und sozial den Ehen gleichstellen, zeigt sich nicht ebenso eindrucksvoll. Niedersachsen und Schleswig-Holstein liegen mit 44% zwar ein wenig unter dem Bundesdurchschnitt (50%), aber deutlich heben sich die Befragten aus Hamburg und Berlin mit nur 8% ablehnender Einstellung ab.

Ein förmlicher Brückenschlag von der Ehe zur Familie wird mit einem weiteren Item hergestellt, das auf folgenden Nenner gebracht wurde: *Nur wenn Kinder kommen oder man sich Kinder wünscht, ist eine Eheschließung ratsam.* Allerdings erscheinen die Ergebnisse nicht so aussagefähig wie bei den bisher betrachteten Fragestellungen. Waren die bisherigen Ergebnisse weithin in sich konsistent, gerade wenn man sie weniger auf den Prozentsatz als vielmehr in den darin zum Ausdruck kommenden Tendenzen betrachtet, so kann dies in diesem Falle nicht in gleicher Weise gesagt werden. Möglicherweise liegt dies auch in einer nicht eindeutigen Fragestellung: Die Aussage – als letzte von sieben Items – steht einmal im Kontext der Leitfrage, wie der Befragte über das Zusammenleben mit oder ohne Trauschein denke. Sie könnte also dahin verstanden werden, ob man der Auffassung zuneige, ein Zusammenleben ohne Trauschein stelle sich anders dar, wenn Kinder hinzutreten, in diesem Falle (nur dann) sei die Eheschließung vorzuziehen. Die Aussage kann aber von den Befragten auch stärker verselbständigt aufgefaßt worden sein in dem Sinne, ob man sich grundsätzlich für Eheschließung nur dann ausspreche, wenn man sich auch Kinder wünsche, also Partnerschaft ohne Kinder auch keine Ehe nahelege. Dafür, daß die Aussage unterschiedlich verstanden worden sein dürfte, scheint das Ergebnis zu sprechen, daß der Aussage im Gesamtdurchschnitt (ohne größere Unterschiede nach dem Geschlecht) 39% eher zustimmen, aber 60% sie eher ablehnen.

In altersspezifischer Sicht steigt der Anteil der zustimmenden Auffassungen zunächst an, geht dann wieder in fast gleichem Umfang zurück. Hier wäre im übrigen erst zu fragen, inwieweit 14- bis 15jährige Jugendliche etwas (z. B. für ihre Lebensplanung Verbindliches) darüber aussagen können, ob eine Eheschließung ratsam ist, sofern Kinder hinzukommen. Eine gewisse Eindeutigkeit in der Tendenz weisen die Ergebnisse in Abhängigkeit vom Grad der Schulbildung auf: Hier geht der Anteil der Zustimmung kontinuierlich von 45% auf 35% zurück.

Beschränkt Eheschließung die Freiheit?

Wie die Jugendlichen die Zukunft erleben und ob sie über den Tag hinausplanen, wurde übrigens in der vom Shell-Jugendwerk geförderten *Jugendstudie '81* in vielfältigen Verästelungen zwischen den Lebensentwürfen der Jugendlichen und ihrer Nähe zu bestimmten Jugendkulturen untersucht (Jugend '81, Lebensentwürfe, Alltagskulturen, Zukunftsbilder, Bd. 1, Studie im Auftrag des Jugendwerks der Deutschen Shell, Opladen 1982, S. 204 ff.). Zwar ergab sich, daß sich die Jugendbiographie auf keinen Fall in einigen wenigen Schritten zum Erwachsenenleben erschöpft, etwa im Sinne der traditionalen Auffassung von den Endstationen des Jugendalters: Beruf, Heirat und selbständige Haushaltsführung. Wenn man sich aber nach dem Bereich Ehe, Familie und Kinder als Fixpunkten des Lebens erkundigt, die man zu einem bestimmten Zeitpunkt erreichen will, so lassen zwar viele Jugendliche (42%) den Heiratszeitpunkt in der biographischen Zukunft offen, aber bemerkenswert ist umgekehrt der Anteil von 38% der Antworten, die die zukünftige Eheschließung datieren. Ebenso überraschend ist der Anteil von 13% Gegnern der Heirat, die diese Station des Lebensentwurfes ausdrücklich *nicht* erreichen wollen, ziemlich gering. Auch betrachten 90% der Jugendlichen in der Jugendstudie '81 als Station ihres Lebensfahrplanes, daß sie Vater und Mutter werden; nur 7% wollen nicht Vater oder Mutter werden. Der Perspektivenwechsel in der Erhebungsmethodik, die biographische Praktiken der Jugendlichen als Mittel der Selbstfindung in der Pluralität der kulturellen Angebote ermitteln will, zeitigt damit im Ergebnis einen deutlichen Kontrast zu den Daten aus der Emnidbefragung. Das ist deshalb ein wichtiges Ergebnis, „weil es darauf hinweist, daß man die Toleranz gegenüber abweichenden Lebensstilen nicht als Präferenz für sie interpretieren sollte" (Brigitte Berger; Peter L. Berger; In Verteidigung der bürgerlichen Familie, Frankfurt a. M. 1984, S. 198).

Schließlich gehörte zum Befragungsprogramm eine Aussage, die in besonderer Weise an die Diskussionen um das Verhältnis der Einzelnen zu den Institutionen Ehe und Familie anknüpft. Es galt für die Jugendlichen und jungen Erwachsenen, der folgenden Aussage eher zuzustimmen oder sie eher abzulehnen: *Eine Eheschließung würde beide Partner in ihrer Freiheit beschränken.* Leider fehlt auch in diesem Falle eine Aufgliederung der Tabellen nach dem Familienstand, also insbesondere eine Trennung zwischen ledigen und nichtledigen Befragten. Im Gesamtdurchschnitt aller Befragten stimmen 38% eher der Aussage zu, daß eine Eheschließung beide Partner in ihrer Freiheit beschränken würde, während 61% dies ablehnen. Recht deutlich weichen Männer und Frauen voneinander ab: Während 43% der Männer dieser Auffassung zustimmen, sind es nur 32% der Frauen. Mit steigendem Lebensalter steigt der Anteil der Zustimmungen auch hier deutlich an, von 34% bei den 14- bis 15jährigen über 38% bei den 16- bis 19jährigen auf 40% bei den 20- bis 24jährigen. Bleibt nur die Frage, was ein 14- oder 15jähriger auszusagen weiß über den Grad der Beschränkung oder Nichtbeschränkung der persönlichen Freiheit in der Ehe.

Auch hier überrascht es nicht sehr, daß die Befragten aus Ein-Personen-Haushalten mit 55% weit überdurchschnittlich dieser Aussage zustimmen. Mit steigendem Haushaltsnettoeinkommen geht der Prozentsatz der Zustimmung kontinuierlich zurück, besonders stark bereits von der untersten zur nächstniedrigen Einkommensgruppe. Hier dürften wiederum in der Gruppe der Befrag-

ten mit dem relativ niedrigsten Haushaltsnettoeinkommen besonders die in einem Haushalt Alleinlebenden mit ihrem Einzeleinkommen anzutreffen sein. Dies würde bedeuten, daß insoweit nicht die Einkommenshöhe als solche wirksam wäre, sondern in den Antworten die Lebenssituation des Alleinlebenden durchschlägt. Bei der Differenzierung nach der Konfession sind die evangelischen Befragten etwas weniger häufig der Auffassung, daß eine Eheschließung beide Partner in ihrer Freiheit beschränken würde (36%). Die regionale Aufgliederung bestätigt einige bereits mehrfach zutage getretene Tendenzen: In den Stadtstaaten ist der Anteil derer, die die Aussage eher bejahen möchten, mit 47% besonders groß.

Fazit: grundlegend veränderte Lebensstile

Die vorgelegten und ein wenig im Zusammenhang betrachteten Ergebnisse können auf dem Hintergrund eines allgemeineren Wertewandels gesehen werden, der die Lebensbereiche von Ehe, Familie und Partnerschaft nicht unberührt gelassen hat. Sie deuten auf ihre Weise auf grundlegend veränderte Lebensstile hin. Nimmt man die vorgestellten Daten auch nur als Grundlage für Tendenzaussagen, so wird deutlich, daß die Ehe als gesellschaftliche Institution im Bewußtsein nachgewachsener junger Generationen weit weniger fest verankert ist als noch in den ersten Jahrzehnten der Nachkriegszeit. Für Zweierbeziehungen, auch wenn die Partnerschaften auf längere Dauer angelegt sind, erscheint der Verzicht auf institutionelle Absicherung durch das herkömmliche rechtliche Institut der Ehe in erheblichem Umfang durchaus vertretbar, sei es im Urteil über Lebensverhältnisse von Mitbürgern oder auch im eigenen Lebensvollzug.
Ob und inwieweit diese Veränderungen Ausdruck eines Übergangs zu einer unter „postindustriellen" Bedingungen stehenden Gesellschaft sind, muß hier offenbleiben. Der sich abzeichnende Wandel, wie er partiell auch in den hier vorgetragenen Ergebnissen sichtbar wird, ist in seiner Grundtendenz inhaltlich konkret durch einen deutlichen Rückgang des Gewichts sogenannter Selbstzwang- und Selbstkontrollwerte (auch Pflicht- und Akzeptanzwerte genannt) bei gleichzeitigem deutlichem Anstieg des Gewichts der sog. Selbstentfaltungswerte charakterisiert (Die Bedeutung eines derartigen „Wertwandlungsschubs" wird auch unterstrichen im „Bericht der Kommission ‚Zukunftsperspektiven gesellschaftlicher Entwicklungen'", erstellt im Auftrage der Landesregierung von Baden-Württemberg, Stuttgart November 1983, S. 38 ff.).
Noch fehlen ausreichend verläßliche Informationen über das gesamte Spektrum dieser Prozesse des Wertewandels, die sich innerhalb unserer Gesellschaft vollziehen, jedoch nicht alle Bevölkerungsteile gleichgerichtet betreffen. Aber schon Max Weber war es bereits vor Jahrzehnten aufgefallen, daß die moderne Gesellschaft durch einen „Polytheismus" der Werte gekennzeichnet ist. Daraus wird heute – auf die vorliegende Thematik angewandt – gefolgert: „Sich erfolgreich mit der modernen Welt auseinanderzusetzen, erfordert gleichermaßen eine redliche Anerkennung dieser Tatsache wie ein gewisses Maß an Sicherheit über die eigenen Werte, d. h., es verlangt nach der heiklen Balance zwischen Toleranz und moralischer Gewißheit" (Brigitte u. Peter L. Berger, a. a. O., S. 219).
Grundsätzlich kann aus der Sicht einer strukturgestaltenden Politik, besonders aber einer *Familienpolitik* wohl nicht der Frage ausgewichen werden, inwieweit dieser Einstellungs- und Wertewandel der bewußten Gestaltung bedarf. Inwieweit und unter welchen Voraussetzungen er dem überhaupt zugänglich ist, ist dabei eine separate, bisher kaum befriedigend beantwortete Frage. Grundsätzlich wäre damit jedenfalls in Richtung von Interventionen und Strategien zu denken, die auf der pädagogischen, aber auch auf der politischen Ebene anzusiedeln wären. Sofern man eine solche Aufgabe bejaht, käme es darauf an, gezielt günstigere Bedingungen für die Durchsetzung und Geltung ganz bestimmter ehe- und familienbezogener Wertorientierungen zu schaffen und zu sichern.

Max Wingen

Wie von der Schuld reden?

Zu einer Tagung der Katholischen Akademie Freiburg

Zu den Gemeinplätzen kirchlich-theologischer Gegenwartsanalysen gehört zweifellos die Feststellung, daß Erfahrung und Eingeständnis *persönlicher Schuld* zugunsten individueller und kollektiver Entschuldigungsmechanismen in den Hintergrund gedrängt würden. Der Würzburger Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" sprach vom „heimlichen Unschuldswahn, der sich in unserer Geschichte ausbreitet und mit dem wir Schuld und Versagen, wenn überhaupt, immer nur bei ‚den anderen' suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu".

Es nützt wenig, dem diffusen Gemisch von Schuldverdrängung, Schuldzuweisungen und -erklärungen, mit dem wir es gegenwärtig zu tun haben, einfach die christliche Botschaft von menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung entgegenzuhalten. Zum einen haben Theologie und Verkündigung selber genügend *Schwierigkeiten* mit Themen wie Sünde, Buße und Umkehr. Die Beratungen der Bischofssynode im vergangenen Herbst (vgl. HK, Dezember 1983, 568–573) haben dafür zahlreiche Belege geliefert. Der vorschnelle Rückzug auf vertraute Begriffe und Schemata kann im übrigen auch dazu verleiten, die

Wirklichkeit heutiger Schulderfahrung in ihren verschiedenen Spielarten gar nicht mehr an sich herankommen zu lassen.
Um Sondierungsarbeit auf diesem schwierigen Terrain war es einer *Tagung der Katholischen Akademie Freiburg* zu tun, bei der sich Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen am 2. und 3. Juni auf die Frage einließen: „Müssen Menschen schuldig werden?" Das Schwergewicht lag dabei weniger auf dem Bemühen um eine abgerundete, gar handliche Synthese als auf der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Zugänge zum Thema Schuld. Das machte den Reiz der Tagung aus, auch wenn die einzelnen Beiträge und Themen zum Teil als „membra disiecta" nebeneinanderlagen.

Schuld in Tragödie und Mythos

Kein Versuch, das Phänomen menschlicher Schuld im Kontext heutiger Wirklichkeitserfahrung neu zu buchstabieren, kann auf die Auseinandersetzung mit geschichtlichen Zeugnissen verzichten, die in einem ganz anderen religiösen und kulturellen Horizont menschliche Schuld darstellen oder erklären. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der griechischen *Tragödie* zu, die immer wieder das maßgebliche literarische Anschauungsmaterial für ausweglose Schuldverstrickung geliefert hat.
Um Aufhellung des komplizierten Verhältnisses von gottgewirktem Verhängnis und menschlicher Schuld in der klassischen griechischen Tragödie bemühte sich bei der Freiburger Tagung der Altphilologe *Hans-Joachim Newiger* (Konstanz), wobei er sich vor allem auf die Dramen des Aischylos stützte. Die aischyleischen Helden müssen schuldig werden: Sie werden in Entscheidungssituationen gestellt, in denen sie handelnderweise in jedem Fall Schuld auf sich laden, für die sie dennoch die volle Verantwortung tragen. Die Tragödien von Aischylos' Menschen, so Newiger, seien aber gleichzeitig die *Rechtfertigung seiner Götter.* Anders als bei den jüngeren Tragikern Sophokles und Euripides werde die tragische Schuld in die von Zeus repräsentierte Weltordnung nochmals integriert.

Einen Schritt zurück hinter die Mythenrezeption in der Tragödie führte der Beitrag der Berner Altgermanistin *Maria Bindschedler,* die sich mit dem *Schuldbegriff der germanischen Mythologie* befaßte. Die Edda kennt einen Sündenfall der Götter, die notwendigerweise bei der Überwindung der älteren Elementarmächte mit List und Betrug zu Werk gehen und dadurch schuldig werden. Dadurch wird die menschliche Schuld in einen größeren kosmischen Zusammenhang gestellt: Die Menschen haben durch ihr eigenes Handeln unausweichlich an der Schuld der Götter teil; diese kosmische Gesamtschuld treibt auf den Untergang, auf die „Götterdämmerung" zu, durch die die Schuld der Götter und Menschen gesühnt wird.

Anders als ihr klassisch-philologischer Vorredner versuchte Frau Bindschedler eine Brücke von den alten Texten zur Gegenwart zu schlagen: Sie gab zu bedenken, ob nicht angesichts der gegenwärtigen globalen Lebensbedrohungen die Vorstellung einer den Menschen übergreifenden *kosmischen Gesamtschuld,* die letztlich zur Katastrophe führen müsse, neue Aktualität gewinnen könne.

Facetten heutiger Schulderfahrung

So naheliegend der Rückgriff auf mythische Motive heute aus mancherlei Gründen sein mag; die Götter des Mythos (und auch der klassischen Tragödie), vor und mit denen einmal Menschen schuldig wurden, sind nicht mehr zu repristinieren. Unter den Bedingungen der Säkularisierung wird Schuld anders erfahren. Das Referat des Münchner Germanisten *Wolfgang Frühwald* über Formen des Wissens von Schuld in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur lieferte für beides eindrucksvolle Belege: sowohl für die Aktualität des Mythos, der gegenwärtig in vielfältigen literarischen Brechungen und Spiegelungen auftritt, wie für Schulderfahrungen, die in keinem metaphysisch-religiösen Bezugsrahmen mehr stehen.

Frühwald wies auf *vier Möglichkeiten* hin, wie sich Schuld in der Gegenwartsliteratur artikulieren könne. Machte er an Texten aus den sechziger Jahren (etwa „Andorra" von Max Frisch oder Siegfried Lenz' „Zeit der Schuldlosen") die literarische Aufdeckung eines allgemeinen gesellschaftlichen Schuldzusammenhangs fest, so nahm er Uwe Johnsons 1981 veröffentlichte „Skizze eines Verunglückten" als Beleg für die Gestaltung der mythischen Dimension der Schuld. Johnson schildert in seiner autobiographischen Skizze den vergeblichen, in die Schuld führenden Versuch, die nur als Literatur mögliche vorbehaltlose und vollkommene Liebe zwischen Mann und Frau in gelebte Wirklichkeit umzusetzen. Bei Botho Strauß („Die Widmung") sah Frühwald die narzißtische Schuld dargestellt: der Schriftsteller, der nach dem Zerbrechen einer Beziehung ausschließlich um sich selber kreist, anstatt auf den geliebten Partner zuzugehen. Schließlich wies er auf *Christa Wolf* hin, in deren Erzählung „Unter den Linden" ein wiedergewonnenes Glück beschrieben werde, das die Zulassung und Verarbeitung von Schulderfahrung zur Voraussetzung habe: „Da ich neuerdings selbst ohne Zweifel bin, wird man mir wieder glauben. Nicht mehr bin ich an die Tatsachen gekettet. Ich kann frei die Wahrheit sagen" (Christa Wolf, Gesammelte Erzählungen, Sammlung Luchterhand 361, S. 54).

Auch wenn gerade aus literarischen Texten aufschlußreiche Einsichten zur gegenwärtigen Wahrnehmung und Deutung menschlicher Schuld zu gewinnen sind (Frühwald wies darauf hin, daß in der Literatur heute zwar viel von Schuld, so gut wie nie aber von Sünde die Rede sei), braucht es noch *andere Ansätze,* um das Thema Schuld in der ganzen Breite ausleuchten zu können. In Freiburg wurden zur Erweiterung des Gesichtsfelds die empirische Kulturforschung und die Staatsphilosophie und -theorie einbezogen. Die Beiträge der Marburger Volkskundlerin *Ingeborg Weber-Kellermann* (über Schuldgefühle von Mädchen und Frauen aufgrund tradierter Rollenansprü-

che) und des Augsburger Politologen *Hans-Otto Mühleisen* (über das Verhältnis von Menschenbild und Staatsverständnis) boten denn auch reichlich Diskussionsstoff. Allerdings ging es dabei – was von der Stoßrichtung der beiden Referate her auch nahelag – mehr um die Frauenfrage insgesamt bzw. um aktuelle politische Probleme als um das eigentliche Anliegen der Tagung.
So ging Mühleisen vor allem der Frage nach, ob nicht sowohl in den zwischenstaatlichen Beziehungen (durch das inzwischen angehäufte atomare Zerstörungspotential) wie innerstaatlich (durch neue Entwicklungen im Medienbereich und in der Informationstechnik) bisherige politische Grundsätze und Mechanismen immer mehr ausgehöhlt würden. So könne etwa die Balance der Gewaltenteilung durch nicht mehr öffentlich kontrollierte Medien in Mitleidenschaft gezogen werden. Ausgehend vom engen Zusammenhang zwischen jeweiligem Menschenbild und Staatsverständnis, das er an historischen Belegen verdeutlichte, resümierte Mühleisen, Staatsphilosophien mit einem eindeutigen (entweder optimistischen oder pessimistischen) Menschenbild tendierten zu totalitären Ordnungsformen Er äußerte die Sorge, daß sich in der Bundesrepublik gegenwärtig eine problematische Aufwertung des Staates breitmache; man glaube wieder genauer zu wissen, „welcher Mensch zu diesem Staat paßt", und zeige weniger Toleranz gegenüber abweichenden Meinungen.
So prononciert wie Mühleisen auf seinem äußerte sich auch Frau Weber-Kellermann auf ihrem Feld. Ihr ging es ausdrücklich nicht um Schuld, sondern um *Schuldgefühle,* die sie anhand zahlreicher biographischer Zeugnisse von Frauen dieses und des letzten Jahrhunderts drastisch illustrierte. Das Augenmerk galt dabei vor allem den durch Erziehung eingeübten Schuldgefühlen von Frauen hinsichtlich ihrer Sexualität. Der Hinweis auf das Frauen und Mädchen mit solchen Schuldgefühlen und Rollenklischees angetane Unrecht verband sich mit einem vehementen Plädoyer für mehr weibliches Selbstbewußtsein.

Daseinsschuld und Sündenbekenntnis

Nicht bei Schuldgefühlen stehenzubleiben, sondern nach der Schuld als *anthropologischem Grundphänomen* zu fragen, war demgegenüber das Anliegen von *Medard Boss.* Der Zürcher Altmeister der daseinsanalytischen Psychotherapie grenzte sich scharf von Freuds Hypothesen über die Entstehung von Schuldgefühlen ab, klammerte aber auch das theologische Verständnis von Schuld als Sünde vor Gott aus. In enger Anlehnung an Martin Heideggers Gedanken in „Sein und Zeit" bestimmte Boss das Schuldigsein als *Existential,* ohne das der Mensch nicht Mensch wäre. Die grundlegende, mit der Endlichkeit des Menschen gegebene Schuldhaftigkeit äußere sich in konkreten Schuldgefühlen. Hier trennt Boss zwischen gesunden und neurotischen Schuldgefühlen, die den Menschen in einen Teufelskreis brächten und psychotherapeutisch behandelt werden müßten.
Weitgehend offen blieb das Verhältnis zwischen der Schuld als Existential und dem konkreten Schuldigwerden durch Übertretung sittlicher Normen. Deshalb richteten sich dann auch die meisten Anfragen an Boss' eindrucksvoll vorgetragenen Entwurf auf die Norm- und Gewissensproblematik bzw. auf die Möglichkeiten der Gewissensbildung. Dazu kam die Frage, ob und wie ein an Heidegger orientiertes Verständnis der wesenhaften Daseinsschuld mit der christlichen Rede vom Menschen als Geschöpf, Sünder und Erlöstem zusammengeht.

Die *Theologie* kam auf der Freiburger Tagung erst als letzte Disziplin zu Wort. Der Frankfurter Dogmatiker *Siegfried Wiedenhofer* erinnerte in seinem Referat nochmals an die Schwierigkeiten, denen sich die christliche Rede von Sünde und Schuld aufgrund der neuzeitlichen geistigen und gesellschaftlichen Entwicklung gegenübersieht: an die Säkularisierung der Sünde in der Weltanschauung des Bürgers; an die Konsequenzen für die Schulderfahrung aus dem Rückgang des Gottesglaubens; an die Renaturalisierung und Desillusionierung des Menschen durch das Denken von Marx, Nietzsche und Freud.

Auf diesem Hintergrund skizzierte er unter Zuhilfenahme von Gedanken und Begriffen Paul Ricoeurs *Grundaussagen einer christlichen Theologie der Sünde.* Die Hauptthese: Von der Sünde werde nur in der unterscheidenden Zuordnung von Sündenbekenntnis, Sündenfallgeschichte und philosophischer Rede von der Sünde richtig gesprochen. Keine dieser Formen dürfe isoliert oder verabsolutiert werden; es brauche neben dem unmittelbaren Sündenbekenntnis des Gläubigen im Angesicht der Vergebung ebenso die „heilige Erzählung" des Mythos, der die Frage nach dem Bösen mit der nach der Grundkonstitution von Welt und Mensch verbindet, und die am weitesten kommunikable philosophische Deutung der Sünde als menschlicher Selbstverfehlung. In einem zweiten Schritt lenkte Wiedenhofer den Blick auf die *geschichtliche Entwicklung des Sündenverständnisses* im Alten Testament. Wird Sünde zunächst als Befleckung, als Makel verstanden, tritt bei den Propheten die Dimension des Bundesbruchs in den Vordergrund, bis schließlich Sünde zunehmend verinnerlicht und individualisiert wird. Für ein christliches Verständnis der Sünde, so das Resümee, sei diese Entwicklung nicht hintergehbar; allerdings brauche es für eine umfassende Deutung von Sünde und Schuld Elemente aller drei Entwicklungsstufen.

Kein theologischer Alleingang

Auch der Theologe hatte *keine Synthese* parat: Wiedenhofer, der vom prekären Zustand der gegenwärtigen Sündentheologie gesprochen hatte, beließ es beim Hinweis auf die Notwendigkeit, angesichts der genannten Schwierigkeiten und Einsichten die christliche Rede von Schuld und Sünde neu zu durchdenken. Die Theologie kann diese Aufgabe, soviel ist auf der Freiburger Tagung deutlich geworden, *nicht im Alleingang* lösen, sondern nur im sorgfältigen und lernbereiten Hinhören auf die Stimmen aus anderen Erfahrungsbereichen und Disziplinen.

Allerdings hat die christliche Botschaft in diesem diffusen Konzert durchaus etwas zu sagen: Sie hält an der Freiheit und damit an der Möglichkeit personaler Schuld des Menschen fest und wehrt damit dem Ausweichen in das Verhängnis eines kollektiven oder gar kosmischen Schuldzusammenhangs, ohne solche Zusammenhänge einfach zu leugnen. Gleichzeitig kann sie dabei helfen, Schuld anzunehmen und zu bewältigen, indem sie auf die Möglichkeiten von Vergebung, Umkehr und neuem Anfang verweist. Letztlich kann Schuld auch im Glauben nicht erklärt werden; auch hier zählt der christliche „Beweis des Geistes und der Kraft". *Ulrich Ruh*

Die christlichen Kirchen in der Volksrepublik China

Eindrücke von einer Reise

Für drei Wochen – vom 19. April bis 10. Mai – besuchte der ökumenische China-Arbeitskreis des Evangelischen Missionswerks die christlichen Kirchen in der Volksrepublik China. Die Reiseroute schloß die großen Städte Peking, Nanjing, Shanghai und Kanton ein, längere Aufenthalte gab es in den mehr ländlichen Gebieten in den Provinzen Sichuan und Fujian. Der Schwerpunkt der Reise lag auf dem Besuch von kirchlichen Ausbildungsstätten.

Die Reise fand zu einer Zeit statt, in der in Europa Gerüchte kursierten, die von einer Verbesserung der Beziehungen zwischen der Volksrepublik China und dem Vatikan wissen wollten (vgl. HK, April 1984, 159–161). In der Volksrepublik China selber wurden diese Gerüchte nicht weiter aufgegriffen, sondern nur mit einer Wiederholung des altbekannten chinesischen Standpunktes inhaltlich dementiert. Die innenpolitische Diskussion in China wird dagegen von der *Kampagne gegen die „geistige Verschmutzung"* bestimmt, die seit den Erklärungen von Deng Xiaoping auf der 2. Vollversammlung des 12. Parteitags der KP Chinas im Oktober 1983 auf dem ideologischen und kulturellen Sektor für Unruhe sorgt. Diese Kampagne richtet sich gegen alle Formen bürgerlicher Liberalisierungstendenzen, die dem Ziel der chinesischen Führung, dem Aufbau einer „sozialistischen geistigen Kultur", entgegenstehen. Konkret gemeint ist mit „geistiger Verschmutzung" u. a. die Ablehnung der These, daß es Erscheinungen der Entfremdung auch im Sozialismus geben könnte, und die Zurückweisung eines abstrakten Humanismusbegriffes in der Literatur, der von einer allgemeinen menschlichen Natur ausgeht, ohne die Klassengegensätze und die Gegebenheiten der Gesellschaft in Betracht zu ziehen.

In der Bekämpfung von „individualistischen" und „eskapistischen" Ideen werden auch die Verbreitung religiösen Glaubens und religiöser Gefühle in den Zusammenhang mit der geistigen Verschmutzung gebracht. Es ist verständlich, daß die christlichen Kirchen in China mit Besorgnis darauf reagiert haben. Beim Besuch des Erzbischofs von Canterbury, *Robert Runcie,* Ende 1983 (vgl. HK, Februar 1984, 96), wurde vom Präsidenten der Volksrepublik China, *Li Xiannian,* ausdrücklich bestätigt, daß „normale religiöse Aktivitäten durch die Verfassung geschützt seien" und daß die Kampagne gegen die geistige Verschmutzung sich nicht gegen sie wende (vgl. Religion in the PR of China, No. 13, March 1984, 23).

Religionspolitik als Minderheitenpolitik

Bei Besuchen in den Kirchen in China wird von Vertretern der christlichen Kirchen immer wieder betont, daß die Regierung die von der Verfassung garantierte Religionsfreiheit sorgfältig beachte. Während der Osterfeiertage gab es viel Gelegenheit, sich von der Verwirklichung der Religionsfreiheit zu überzeugen. Die christlichen Kirchen leben, die Gottesdienste sind überfüllt, die Zahl der Gläubigen hat bei den Katholiken und noch mehr bei den Protestanten zugenommen, auch wenn genauere statistische Angaben immer noch fehlen. Die Zahl der renovierten und wieder eröffneten katholischen und protestantischen Kirchen ist in einem ständigen Wachstum begriffen, ohne für die Zahl der Gläubigen schon hinreichend zu sein. Die Kirchen haben die Möglichkeit, Glaubensunterweisung, Bibelabende (mit einer erstaunlichen Beteiligung von Jugendlichen), Hausbesuche von Geistlichen, Musik- und Chorgruppen und verschiedene Beratungsgruppen durchzuführen. Die Besitzansprüche der Kirchen auf Gebäude und kirchliches Inventar werden vom Staat anerkannt. Für „zweckentfremdet" genutzte Kirchengebäude werden vom Staat „Mieten" gezahlt (teilweise rückläufig bis zur Zeit des Beginns der Kulturrevolution 1966). Für die Kirchen liegt hier eine wesentliche Einnahmequelle für die Renovierung der Kirchen und die Besoldung von Priestern und Pastoren.

Religionspolitik ist für die Regierung Teil der volklichen *Minderheitenpolitik,* die unter dem Programm der „Vereinten Front" durch die Büros für religiöse Angelegenheiten auf Landes-, Provinz- und Stadtebene koordiniert und kontrolliert wird. Hier liegen dann auch die *Grenzen der Religionsfreiheit.* Die „normale religiöse Betätigung", d. h. das religiöse Leben in den vom Staat anerkannten (und kontrollierten) kirchlichen Organisationen wird durch die Religionsfreiheit geschützt. In diesem Sinn ist es zutreffend, daß es in China keine Verfolgung von Per-

sonen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit gibt. Den heute noch oder wieder eingesperrten Bischöfen, Priestern und Gläubigen wird von der Regierung der Vorwurf gemacht, durch ihr Verhalten – Aufnahme von Kontakten zu ausländischen Stellen, Erteilung von nichtautorisierten Bischofs- und Priesterweihen etc. – sich außerhalb des Rahmens der „normalen religiösen Betätigung" bewegt und damit gegen chinesisches Strafrecht verstoßen zu haben. Ihre Verurteilung erfolgt daher im Verständnis der Regierung als „Kriminelle", nicht als Mitglieder einer Religionsgemeinschaft. Es ist anzunehmen, daß die in den staatlich anerkannten kirchlichen Organisationen mitarbeitenden Priester und Laien diese Auslegung der staatlichen Behörden teilen.

Wiederbelebte katholische Religiosität

Es ist selbstverständlich, daß eine ausländische Besuchergruppe Kontakte nur mit den Bischöfen, Priestern und Laien der staatlich anerkannten *chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung* aufnehmen kann. Genauso selbstverständlich ist es auch, daß sich höchstens indirekt Rückschlüsse gewinnen lassen über das Zahlenverhältnis zwischen Katholiken, die zu einer Mitarbeit mit den staatlich anerkannten kirchlichen Organisationen bereit sind, und solchen, die diese Zusammenarbeit aus Überzeugung verweigern. Bei der Begegnung mit den Gläubigen in den überraschend gut besuchten Gottesdiensten ist es ebenfalls nicht möglich zu erkennen, wer aus Überzeugung in diese Kirchen kommt und wer anwesend ist, weil dies die einzige Möglichkeit für eine Gottesdienstteilnahme ist, ohne daß aus der Teilnahme allein schon eine Zustimmung zu den patriotischen Gremien abgeleitet werden dürfte.

Ausländische Besucher werden von Vertretern der patriotischen Vereinigung mit besonderer Freundlichkeit begrüßt. In ihrer politisch bedingten Isolierung ist ihnen viel an internationalen Kontakten gelegen. Immer wieder betonen sie, daß sie den Glauben der Väter unverkürzt bewahrt hätten und sich als Glieder der einen katholischen Kirche fühlen. Sie weisen darauf hin, daß es nicht zuletzt ihr Verdienst gewesen sei, daß die katholische Kirche im sozialistischen China trotz vielerlei Schwierigkeiten – konkret wird immer die Zeit der Kulturrevolution angesprochen – überlebt habe. Sie berichten vom Stand des kirchlichen Lebens, von den vielen Gottesdienstbesuchern, den Taufen und vielen anderen kirchlichen Aktivitäten. Über das Taufalter werden örtlich verschieden sehr unterschiedliche Angaben gemacht, von der Kindertaufe bis zur Taufe von Jugendlichen. Eine Festlegung des Taufalters auf 18 Jahre als staatliche Verpflichtung wird nirgends bestätigt. Es gibt viele Schwierigkeiten für das kirchliche Leben nach dem Neuanfang seit der Kulturrevolution. Aber die Kirche lebt.

Eindrucksvoll deutlich wurde das bei der Mitfeier des Ostergottesdienstes in der Nantang-Kirche in Peking. Es war fast unmöglich, in die überfüllte Kirche, vor der sich die Gläubigen stauten, zu gelangen. Noch intensiver war die Begegnung mit der *katholischen Volksfrömmigkeit* bei der Marienwallfahrt in Sheshan bei Shanghai Anfang Mai. Tausende von Fischern und Bauern waren zu dieser traditionellen Wallfahrtsstätte mit Booten, Bussen, zu Fuß und mit dem Fahrrad gekommen, um die Kreuzwegstationen zu gehen, den Rosenkranz zu beten, zur Beichte zu gehen und einen Gottesdienst mitzufeiern. 1980 war es noch eine von der patriotischen Vereinigung als „wild und ungesetzlich" angesehene spontane Kundgebung gewesen, für die ihr Initiator, P. *Shen Baishun SJ*, zu 15 Jahren Haft verurteilt wurde. Heute stellt die patriotische Vereinigung die Ordner, die mit Armbinden mit der Aufschrift „patriotische Vereinigung" den Verkehr um und auf dem Berg regeln. Die Glaubenskraft dieser Fischer und Bauern hinterläßt einen starken Eindruck, der hoffnungsvoll stimmt. Hier ist ein echtes und unverfälschtes Zeugnis, daß der christliche Glaube im chinesischen Volk tiefe Wurzeln geschlagen hat.

An allen Orten kamen wir in unseren Gesprächen auch immer wieder auf das sensitive Thema der *Beziehungen zum Papst und Vatikan* zu sprechen. Dies ergab sich meistens, wenn wir von der Universalität des katholischen Glaubens sprachen und sich die Frage aufdrängte, welche Rolle die chinesische katholische Kirche in Asien und in der Welt eigentlich spiele. Von den chinesischen Gesprächspartnern wurde diese Frage immer in den Zusammenhang mit der chinesischen Missionsgeschichte – also in einen Rahmen, der hinter die Zeit der kommunistischen Herrschaft zurückgeht – gestellt. Die chinesische Kirche sei jahrhundertelang von Europa abhängig gewesen. Das Christentum habe in seiner abendländischen Form in China nie heimisch werden können. Nach 1949 seien die Missionare zum Verlassen des Landes gezwungen gewesen. Die chinesischen Katholiken hätten seitdem die Geschicke der Kirche in ihre eigenen Hände nehmen müssen. Die Weihe der Bischöfe ohne Zustimmung des Papstes wird aus dieser Notsituation als für den Bestand der Kirche notwendig und damit gerechtfertigt hingestellt. Der schwarze Peter für die „Mißverständnisse", wie sie es euphemistisch ausdrückten, wird eindeutig „Rom" zugeschoben, das nicht nur in dieser Frage, sondern auch durch die weiterhin aufrechterhaltenen Beziehungen zu Taiwan zeige, daß es das Neue China und auch die katholischen Christen dort ablehne.

In dieser oft leidenschaftlich vorgebrachten Argumentation – zu deren historischen Genauigkeit sich durchaus einiges sagen ließe – wird sehr viel persönliche Betroffenheit und oft auch Verbitterung deutlich. Diese Bischöfe, Priester und engagierten Laien haben in der Zeit der Kulturrevolution viel Leid durchgemacht. Sie fühlen die Ablehnung seitens der „romtreuen Katholiken" in China und die Nichtanerkennung ihrer Stellung durch die Kirchenleitung in Rom. Ihre *Lage zwischen allen Stühlen* läßt sie um Verständnis werben für das, was sie für den Erhalt und Fortbestand der katholischen Kirche in China geleistet haben. Oft wiederholen sie die Bitte, doch in Europa zu berichten, was es in China an kirchlichem Leben gebe.

Theologische Ausbildung

Angesichts der Überalterung der Priester und der *Generationenlücke* stellt die Ausbildung von Priestern eine der wichtigsten Aufgaben der katholischen Kirche in China dar. Fast 25 Jahre hat es keine Priesterweihen in China mehr gegeben. Innerhalb der chinesischen Bischofskonferenz ist Bischof *Tu Shihua* für die Koordinierung der theologischen Ausbildung zuständig. Im März 1984 fand in Peking eine zweiwöchige Konferenz statt, auf der die Rektoren und Professoren der Seminare über Fragen des theologischen Curriculums und theologischer Textbücher beraten haben. Dabei wurden einzelne Traktate zur Ausarbeitung an bestimmte Personen vergeben. Das Lehrmaterial soll dann in Peking redaktionell überarbeitet und an die einzelnen Seminare weitergeleitet werden.
Gegenwärtig sind *6 Seminare* geöffnet. Das Seminar von Sheshan bei Shanghai, seit Oktober 1982 mit gegenwärtig 62 Studenten für die Provinzen Kiangsu, Anhui und Fujian. In Peking wurde 1983 das nationale Seminar mit 58 Studenten begonnen. Seit 1982 gibt es hier schon ein diözesanes Seminar mit etwa 20 Studenten, das weitergeführt werden soll. Für die nördlichen Provinzen wurde 1983 in Shenyang (Mukden) ein Seminar begonnen, das 58 Studenten zählt. In Wuchang bei Wuhan befindet sich das Seminar für die südlichen Provinzen Guangdong, Guangxi, Hubei, Hunan und Henan. Das jüngste Seminar ist das von Chengdu in der Provinz Sichuan, das mit 30 Studenten im April 1984 eröffnet wurde.

Die theologische Ausbildung ist auf 6 Jahre angelegt. Während der ersten drei Jahre werden Sprachen – chinesische Sprache, Latein und moderne Sprachen wie Englisch, Französisch und Deutsch – unterrichtet. Hinzu kommen chinesische und westliche Philosophie und andere Fächer wie Geschichte und Sozialwissenschaften, darunter auch Politik und Patriotismus.
Da die Theologenausbildung erst in den letzten Jahren angelaufen ist und erst Textbücher und Studienordnungen erarbeitet werden, läßt sich insbesondere über die eigentlichen theologischen Semester noch wenig sagen. Einen breiten Raum soll die Einführung in die Grundlehren des Christentums einnehmen, des religiösen Lebens, der Betrachtung und des Gebets. Die Bewerber für das Priesteramt haben zwar bestimmte Voraussetzungen wie allgemeine Hochschulreife, Herkunft aus einer katholischen Familie und Empfehlung durch die Pfarrei zu erfüllen, bevor sie zur Aufnahmeprüfung zugelassen werden, es gibt aber doch *viele Unterschiede in der Ausbildung und Motivation,* die eine einheitliche Ausbildung in dieser Phase des Neuanfangs nicht gerade erleichtern. Die Bedingungen für das Studium sind in den einzelnen Seminaren sehr unterschiedlich. In Chengdu besuchten wir das gerade eröffnete Seminar. Hier hat man mit viel Mut und wenig Ressourcen erst einmal begonnen. Eine Bibliothek besteht so gut wie gar nicht. Die Zahl der Professoren ist äußerst gering, ihre akademische Qualifikation ebenfalls. Anders ist die Situation im Seminar von Sheshan. Vom intellektuellen Zuschnitt her ist der Rektor, *Jin Luxian,* der als Jesuit seine Ausbildung in den 50er Jahren an der Gregoriana in Rom erhielt, eine herausragende Figur unter den Theologieprofessoren in der Volksrepublik China. Bei der Ausarbeitung des theologischen Lehrmaterials ist er für den wichtigen Traktat „De Ecclesia" zuständig. Wie er sagte, werde er sich dabei auf Arbeiten von Hans Küng und Karl Rahner stützen. Rektor Jin entwickelte auch ein theologisches *Programm der Inkulturation.* Eine inkulturierte chinesische Kirche werde eine wichtige Rolle innerhalb Asiens und der Weltkirche spielen können. Natürlich müsse dann auch die Liturgiesprache chinesisch werden. Aber das brauche noch Zeit. Die chinesische Kirche sei bereit, von den asiatischen und afrikanischen Theologen zu lernen und in einen Dialog einzutreten. Für die Zukunft könne er sich vorstellen, daß angehende chinesische Theologieprofessoren nach dem Grundstudium in China zum Weiterstudium ins Ausland gingen.
Die Anstrengungen um die theologische Ausbildung lassen erwarten, daß in wenigen Jahren jährlich 150–200 Priester aus den Seminaren hervorgehen. Sie werden ihre Arbeit im Rahmen der chinesischen katholischen patriotischen Vereinigung aufnehmen. Spekulationen, daß diese Vereinigung mangels Nachwuchs sich selber überleben werde, sind nicht realistisch.

Die Lage der protestantischen Kirche

Die chinesischen protestantischen Christen sind zusammengeschlossen zum *chinesischen Christenrat,* dessen tragende Säule die patriotische chinesische christliche Drei-Selbst-Bewegung (mit den Prinzipien der Selbsterhaltung, Selbstverwaltung und Selbstverbreitung) ist. Die alte konfessionelle Zersplitterung der protestantischen Kirchen und Gemeinschaften ist zumindest organisatorisch aufgehoben in die neue gemeinsame Organisation. Alle im Land geöffneten Kirchen der Protestanten werden vom chinesischen Christenrat betrieben. Die Ausbildungsstätten in Peking, Fuzhou und vor allem das nationale Seminar in Nanjing werden ebenfalls von ihm geleitet.
Auf der Reise hatten wir Gelegenheit, in Peking, Shanghai, Chengdu und Xiamen an Gottesdiensten teilzunehmen. Die Gottesdienste folgen im wesentlichen immer noch einem konfessionellen Muster. So gibt es anglikanische Liturgie, Brotbrechen in der Tradition der „Little Flock", presbyterianische oder calvinistische Abendmahlfeier sowie die Fußwaschung mit anschließenden Abendmahl der Sieben-Tage-Adventisten. Die Ausbildung einer wirklich nachkonfessionellen Liturgie läßt noch auf sich warten.
Wie bei den Katholiken spielt auch bei den Protestanten die Ausbildung des theologischen Nachwuchses eine beherrschende Rolle. Die Generationenlücke klafft hier in ähnlicher Weise. Das gewaltige Anwachsen der Zahl der Gläubigen steht in keinem Verhältnis zur kleinen Zahl der theologisch ausgebildeten Pastoren und kirchlichen Mitarbeiter. Die zentrale Ausbildungsstätte ist das „Nanjing Jining Union Theological Seminary", an dem gegenwärtig

120 Studenten studieren. In Fuzhou gibt es ein Ausbildungszentrum für kirchliche Mitarbeiter, das zugleich als Vorbereitungsseminar für Nanjing gilt.

Alle Beobachter der kirchlichen Entwicklung in China stimmen darin überein, daß die evangelischen Christen gegenwärtig die *größte Wachstumsbewegung ihrer Geschichte* durchmachen. Verglichen mit den katholischen Problemen der Beziehungen zum Papst, haben sie kein so gravierendes Problem zu lösen. Allerdings gibt es auch unter ihnen noch Christen, die eine Zusammenarbeit mit der Drei-Selbst-Bewegung aus religiösen Gründen ablehnen. Viele Spekulationen über Spannungen zwischen den Hausversammlungen (oft auch betont „Hauskirchen" genannt) und den offiziell wieder geöffneten Kirchen sind sicher übertrieben. Bischof *K. H. Ding*, Vorsitzender des chinesischen Christenrats, nannte in Nanjing sieben Problemfelder, die die protestantischen Christen belasten:

1. Der Mangel an Pfarrern und das Generationenloch zwischen den 20–30jährigen Seminaristen und den 60–70jährigen Pfarrern.
2. Strömungen „ultra-linken" Denkens innerhalb der Regierung und der kommunistischen Partei, die die bestehende Religionsfreiheit drastisch zurückschneiden möchten.
3. Mangelnde Achtung vor den Eigenarten der im chinesischen Christenrat zusammengeschlossenen Konfessionen. Einige konfessionelle Gruppen wie die Sieben-Tage-Adventisten und die Anglikaner sind unzufrieden.
4. Häresien und falsche Lehren.
5. Einflüsse internationaler Einmischung durch kirchliche Gruppen aus dem Ausland. Freundschaftliche Beziehungen zu Kirchen im Ausland sind damit nicht gemeint.
6. Trägheit und Traditionalismus: Kirchen werden zu schnell geöffnet. Ohne Erneuerung wird einfach an alte Traditionen angeknüpft.
7. Schwierigkeiten des Übergangs von einem nach-konfessionellen Christenrat zu einer nachkonfessionellen *einen* chinesischen Kirche.

Wandel im Religionsverständnis?

Beim Besuch des Instituts für das Studium der Weltreligionen an der Akademie für Sozialwissenschaften in Peking ging es um die Frage nach der *Rolle der Religion in einer sozialistischen Gesellschaft.* Der stellvertretende Direktor, *Zhao Fusan* (selber ordinierter Pfarrer aus anglikanischer Tradition), betonte, daß im Vergleich mit den kapitalistischen Gesellschaften des Westens für die Religionen in der Volksrepublik China nur eine indirekte gesellschaftliche Aufgabe übrigbleibe. Die Aufgaben der Erziehung, der sozialen Wohlfahrt wie Krankenpflege, Behindertenfürsorge und Altenarbeit würden vom Staat wahrgenommen. Als Individuen könnten Christen dabei natürlich mitarbeiten, für die Kirche sei hier aber kein Wirkungsfeld. „Nützlichkeit ist kein zentrales Kriterium für die christliche Botschaft" – so drückte es Zhao Fusan aus. Dieser auf den ersten Blick so einleuchtend und theologisch richtig klingende Satz ist zugleich eine andere Umschreibung des alten Satzes: „Religion gehört in die Kirche und in den Bereich der persönlichen Überzeugung."
Eine etwas andere Sicht der Bedeutung der Religion für die Gesellschaft begegnete der Reisegruppe in Nanjing. Die Professoren des theologischen Seminars, vor allem K. H. Ding, betonten, daß „Patriotismus" im chinesischen Kontext nicht bedeute, blind alle Maßnahmen der Regierung und alle Formen der gesellschaftlichen Wirklichkeit Chinas zu akzeptieren, sondern daß Patriotismus Ausdruck einer „kritischen Liebe" sein müsse. Im Rahmen der Religionsfreiheit liege es durchaus, für eine immer stärkere Verwirklichung der Demokratie und der Gerechtigkeit sich einzusetzen. K. H. Ding drückte das so aus: „Die Kommunisten erwarten, daß wir anspruchsvolle Freunde sind."
Bei Gesprächen mit Priestern und Pfarrern in Peking, Chengdu, Nanjing und Shanghai gab es divergierende Antworten auf die Frage, ob in den Predigten auch die gesellschaftliche Verantwortung der Christen angesprochen würde. Einige meinten sehr kategorisch, daß die Auslegung der Bibel ohne aktuelle Bezüge auf die chinesische Gesellschaft ihre einzige Aufgabe sei, während andere durchaus davon sprachen, daß sie bewußt solche Bezüge aufzeigten. In Nanjing wurde auch davon gesprochen, daß unter chinesischen Intellektuellen, aber auch bei kommunistischen Kadern die *Frage nach der Bewertung der Religion* neu gestellt würde. Es zeige sich immer mehr, daß der Rückgriff auf die marxistische Religionsphilosophie – Religion als Opium des Volkes – allein nicht ausreiche, die gesellschaftliche Rolle und das relative Wiederaufleben religiösen Lebens nach der Kulturrevolution hinreichend zu erklären. Es würde diskutiert, inwieweit die Religionen auch eine „fortschrittliche Rolle" spielen könnten oder er ob sie als „idealistische Vorstellung" gesellschaftlich letztlich irrelevant bleiben müßten. Überlegungen dieser Art spielen natürlich für die laufende Kampagne um die geistige Verschmutzung und beim Bestreben des Aufbaus einer sozialistischen geistigen Kultur eine besonders interessante Rolle. K. H. Ding betonte, daß es eine Aufgabe der christlichen Kirchen sein müsse, Christen für das Gespräch mit nichtchristlichen Intellektuellen auszubilden, damit die Sozialwissenschaftler und andere interessierte Intellektuelle kompetente christliche Gesprächspartner fänden.

Zukunftsperspektiven

Eine kurze Chinareise kann zwar für die Wirklichkeit Chinas sensibilisieren und einige Schlaglichter auf die Situation der Christen in China werfen. Wenn „einmal sehen auch besser als hundertmal hören ist", wie das chinesische Sprichwort sagt, so bleiben doch viele Fragen offen. Bevor sich in der Frage des Verhältnisses von Volksrepublik China zum Vatikan etwas ändern kann, muß wohl tatsächlich das Problem der diplomatischen Beziehungen des Vatikans zu Taiwan gelöst werden. Dabei

ist schwer zu sehen, wie eine „Lösung" anders sein könnte als Abbruch der Beziehungen zu Taiwan. Daß eine solche Vorgabe vom Vatikan geleistet werden müßte, ist wohl deutlich, fraglich ist dabei, ob diese Geste allein die Volksrepublik zu Verhandlungen bewegen könnte, da sie diplomatische Beziehungen zum Vatikan nicht braucht. Immerhin könnten sich auf der Lösung des Problems um Taiwan für den Vatikan Möglichkeiten auftun, über geistliche Beziehungen zur Kirche in China zu verhandeln.
Der oft gehörte Satz, bei den patriotischen Bischöfen und Priestern handele es sich um „Offiziere ohne Armee", ist um so weniger haltbar, je mehr Zeit verstreicht. Auch wenn wir in keiner Weise in der Lage gewesen sind, genauere Angaben über das Verhältnis zwischen „patriotischen" und „romtreuen" Katholiken zu gewinnen, so ist es doch das übereinstimmende Urteil, daß die Zahl der Gottesdienstbesucher ständig im Steigen begriffen ist. Die verstärkten Bemühungen um die Priesterausbildung sind ein weiteres wichtiges Element für die Erwartung, daß die patriotische Vereinigung ein Faktor sein wird, mit dem auch in Zukunft gerechnet werden muß.

Bei Überlegungen, inwieweit auf klandestine Bischofs- und Priesterweihen als mögliche Alternativen gesetzt werden sollte, muß bedacht werden, daß eine Änderung der offiziellen Religionspolitik, die zu einem Fallenlassen der patriotischen Bewegung führen könnte, realistischerweise *nicht zu erwarten* ist. Die offizielle Religionspolitik, die eine staatliche Kontrolle aller religiösen Gruppierungen vorsieht, liegt viel zu sehr auf der Linie der traditionellen chinesischen Religionspolitik, als daß eine Änderung zu erwarten wäre, die eine Gruppe staatlicherseits anerkennt, die lange Zeit „im Untergrund" gearbeitet hat.
Am Schluß bleibt das Bild der glaubenden und betenden chinesischen Katholiken, die als einfache Fischer, Bauern und Arbeiter wenig von den Verstrickungen internationaler Politik wissen, aber sehr sensibel sind für die inneren Spannungen in der Kirche. Die Glaubenskraft dieser Christen, die so viel Verfolgung und Unterdrückung überlebt haben, gibt Anlaß zu einer tiefen Hoffnung, daß aus dem jetzt bestehenden Engpaß ein Ausweg gefunden wird, der versöhnt und keine neuen Gräben aufreißt.

Georg Evers

Freimütige Eidgenossen – ein charmanter und harter Papst

Der Besuch Johannes Pauls II. in der Schweiz

Daß der Besuch Johannes Pauls II. in der Schweiz sein eigenes Gesicht hatte, darüber waren sich alle Beobachter einig. Deshalb schien uns wie schon bei Papstbesuch und Katholikentag in Österreich (vgl. HK, Oktober 1983, 465–484) eine ausführliche Berichterstattung mit verteilten Rollen sinnvoll. Auf den Bericht von Rolf Weibel-Spirig, der über Stationen und Inhalte des Papstbesuchs informiert, folgen Anmerkungen von Klaus Nientiedt zu wichtigen Akzenten und zum Hintergrund der Reise. Wir dokumentieren außerdem die Ansprache des Papstes an die Schweizer Priester in Einsiedeln, weil Johannes Paul II. bei dieser Gelegenheit am prononciertesten zu den besonderen kirchlichen Verhältnissen in der Schweiz Stellung bezogen hat.

Während der erste Besuch Papst Johannes Pauls II. in der Schweiz 1982 (vgl. HK, Juli 1982, 360) einigen internationalen Organisationen gegolten und nur einen Tag in Anspruch genommen hatte, galt sein zweiter Besuch in der Woche nach Pfingsten (12. bis 17. Juni), wie er bei seiner Ankunft in Zürich erklärte, der „hiesigen Ortskirche". Daß er erst bei diesem Besuch den Weltrat der Kirchen und das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy bei Genf einbezog, sollte den kirchlichen Charakter dieser internationalen ökumenischen Treffen herausstellen.
Das anspruchsvolle Besuchsprogramm unter dem Leitwort „Offen für Christi Geist" wurde vom Präsidenten der Schweizer Bischofskonferenz, Bischof *Heinrich Schwery*, verschiedentlich als „mit dem Papst beten" gedeutet, wobei er nicht nur die gottesdienstlichen Feiern, sondern auch die brüderlichen Begegnungen als eine Gestalt des Gebetes verstanden wissen wollte. Solche Begegnungen waren wie auf den bisherigen Pastoralreisen Johannes Pauls II. zum Teil sehr formell, zum Teil aber auch ungewohnt informell, insofern sich der Papst mit einigen Gruppen an einen Tisch setzte und sich zu vorgetragenen Voten spontan äußerte.

Eucharistiefeiern in den verschiedenen Landesteilen

Die Begegnungen mit den Landesteilen insgesamt waren als *große Gottesdienste* angelegt, von denen jeder seinen besonderen thematischen Schwerpunkt hatte. An der ersten großen Eucharistiefeier, zu der am 12. Juni das Tessin und die italienischsprachigen Täler des Kantons Graubünden nach Lugano eingeladen waren, nahmen 50 000 Menschen teil. In der Homilie ging es vorab um die Vielfalt der Gaben in der einen Kirche und von daher um die Spannung zwischen ihrer ortskirchlichen und weltkirchlichen Dimension.
Zur zweiten großen Eucharistiefeier am 13. Juni kamen 30 000 Westschweizer nach Freiburg, darunter Katholiken aus vielen Ländern der Welt wie auch nichtkatholi-

sche Christen. In dieser Situation kam der Papst auf den Geist des Dienens zu sprechen, der Hand in Hand geht mit einer „tiefen, geheimnisvollen Einheit zwischen Getauften", nach einer Einheit auch, in der es aufgrund der Taufe keine Fremden mehr gibt.

Die Katholiken der *deutschen und rätoromanischen Schweiz,* aber auch die Ausländer in der Schweiz, die am gleichen Tage eine Begegnung mit Johannes Paul II. hatten, waren am 16. Juni zu einer Eucharistiefeier nach Luzern eingeladen: an diesem Gottesdienst, der unter dem Leitwort „Hoffen mit Christi Geist" stand, nahmen 40 000 Gläubige teil.

Die drei anderen Eucharistiefeiern im Rahmen des Pastoralbesuches waren *kontextbezogene Gottesdienste.* Der von 12 000 Gläubigen besuchte Gottesdienst in der Heimat von Bruder Klaus, im Flüeli, galt der Verantwortung für den Frieden: im eigenen Land, in der Welt und im eigenen Herzen. Hier redete Johannes Paul II. den selbstgenügsamen Schweizern unerwartet deutlich ins Gewissen. So nahm er das Wort von Bruder Klaus „macht den Zaun nicht zu weit" auf und bezog es auf die heutige Schweiz mit der Mahnung: „Macht die Sorgen anderer Völker zu euren eigenen, und bietet über die Grenzen hinweg eine helfende Hand, und dies auch auf der Ebene eurer staatlichen Organe und Finanzmittel."

Ein *Höhepunkt* war die Eucharistiefeier in der Klosterkirche Einsiedeln am 15. Juni mit der Weihe des neuen Altars im restaurierten Chor. In seiner Homilie kam Johannes Paul II. auf die Eucharistie als Quelle der Versöhnung nicht nur mit Gott, sondern auch unter den Menschen zu sprechen, und er ermahnte die „stark Traditionsverbundenen" wie die auf „authentische Erneuerung" Bedachten zu Ausgleich und Verständigung.

Zur Eucharistiefeier am Dreifaltigkeitssonntag, in der Johannes Paul II. *Priesterweihen* vornahm, kamen in Sitten/Sion – nicht weit weg von Ecône – 45 000 Gläubige zusammen. Das Thema der Homilie war der Zusammenhang von trinitarischer Sendung und Sendung der Kirche: Aus der Sendung des Sohnes und des Geistes entspringe die Heilssendung der Kirche, aus der Sendung des Sohnes entstehe das Priestertum aller Getauften, und aus dem Priestertum des Sohnes kommen die Berufung und das Amt der Priester. Auch die *Begegnung mit den Ordensleuten* fand im Rahmen der Liturgie statt: Johannes Paul II. nahm in Freiburg und Einsiedeln an den Laudes teil und wandte sich beide Male mit einer Ansprache an die Ordensfrauen und Ordensmänner.

Begegnungen mit Jugendlichen und Ausländern

Wie bei anderen Pastoralbesuchen traf sich Johannes Paul II. auch mit Gruppen, die im Abseits auch der schweizerischen Gesellschaft stehen, mit den *Jugendlichen* und mit den *Ausländern.* Begegnungen mit Jugendlichen fanden in Freiburg für die Westschweiz mit 8 000 bis 10 000 Teilnehmenden und in Einsiedeln für die Deutschschweiz mit gegen 12 000 Teilnehmenden statt, und zwar beide Male im Rahmen eines Wortgottesdienstes mit einer Ansprache von Johannes Paul II.

In Einsiedeln traf sich der Papst vor der offenen Begegnung mit je zwei Vertretern von 16 Jugendverbänden unterschiedlicher Größe und Ausrichtung, damit sie sich mit ihm unter Ausschluß der Öffentlichkeit an einen Tisch setzen und ihm „ihre Erfahrungen und Ängste, ihre Erwartungen und Hoffnungen" anvertrauen konnten. Das haben sie denn auch unverblümt getan – ihre Voten waren selbst den Bischöfen nicht zum voraus bekannt, so daß nicht einmal der Versuch einer Zensur möglich gewesen wäre – und sich zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Rolle der Priester, zum Verhältnis der Jugend zum Gottesdienst, zu gesellschaftlichen und ökumenischen Fragen sowie zu ihren Schwierigkeiten mit kirchlich verbindlichen Normen geäußert. Dabei sind allerdings auch die widersprüchlichen Ausrichtungen der Jugendverbände zutage getreten, namentlich die Spannungen zwischen den pfarreilich ausgerichteten und den neuen, internationalen Bewegungen zugehörigen Jugendgruppen. Der Papstbesuch hat so bislang eher verschleierte *Widersprüche im Schweizer Katholizismus* deutlich hervortreten lassen. Auch die Eindrücke der Jugendvertreter vom Gespräch mit dem Papst waren widersprüchlich; angetan waren alle von seinem Charme, Mühe hatten einige mit seiner Härte in Sachfragen.

Die Begegnung mit den *Ausländern* in der Schweiz fand im Rahmen eines Wortgottesdienstes unter dem Leitwort „Die Kirche auf dem Weg" mit 15 000 Teilnehmenden in Luzern statt. Ein tragender Gedanke in der Homilie Johannes Pauls II. war: „Jeder gläubige Mensch muß sich als Gefährte der anderen auf dem gemeinsamen Weg empfinden." Auffallen mußte im weiteren, daß der Papst diesen Gedanken wirklich konkretisierte und alle drängenden Probleme der Ausländerarbeit und -seelsorge ansprach.

Auf seinen Wegen durch die Schweiz besuchte Johannes Paul II. auch zweimal *Kranke,* in Freiburg im Kantonsspital und in Einsiedeln im Regionalkrankenhaus, um sie im Glauben zu bestärken. Denn das Evangelium und der christliche Glaube „lindern zwar nicht den äußeren Schmerz, machen ihn aber erträglicher, indem sie uns einen Weg zu seinem tieferen Sinn und Verständnis eröffnen".

Ermunterung und Mahnung an Wissenschaft und Theologie

Der Welt der *Erziehung, Kultur und Wissenschaft* begegnete Johannes Paul II. im Rahmen der Universität Freiburg. Der erste Teil der Begegnung galt der ganzen Universität, während zum zweiten Teil nur die Ordentlichen Professoren der Theologischen Fakultät der Universität, der Theologischen Fakultät Luzern und der Theologischen Hochschule Chur eingeladen waren. In seiner Rede vor den Angehörigen und Freunden der Universität plädierte der Papst gegen die Kulturkrise für eine Weisheit, „wie sie vom griechischen Denken ererbt und im Licht des Evangeliums vertieft worden ist". Wissenschaftliches Wirken sollte zudem „nicht so sehr abhängen von

unmittelbaren Zielen, von gesellschaftlichen Ansprüchen oder wirtschaftlichen Interessen", zu dieser Forschungsfreiheit gehöre aber „aus der eigenen Logik von Wissenschaft überhaupt" die Treue zum Forschungsobjekt, im Falle der Theologie zur „Wahrheit, die von Gott kommt und der Obhut der Kirche anvertraut ist".
Am Treffen der *Theologieprofessoren* mit Johannes Paul II. wurden zunächst die Lage, die besonderen Schwerpunkte und die Probleme der drei Theologischen Lehranstalten vorgestellt. Chur warb besonders um Verständnis für seine besondere Situation: die Hochschule und das Priesterseminar St. Luzi sind im selben Gebäude untergebracht, und die künftigen Priester- und Laienseelsorger bilden *eine* Wohngemeinschaft. In Einzelvoten wurde für ein Lehrbeanstandungsverfahren plädiert, das dem allgemeinen Rechtsempfinden genüge; ferner wurde der Pluralismus in der Theologie angesprochen und um Vertrauen für die kontextbezogenen Theologien gebeten. Zur Sprache kamen aber auch Wünsche, die sich aus der pastoralen Situation ergeben und die die Studierenden als künftige Seelsorger betreffen wie die Frage der „viri probati" und die Zulassung der Frau zu kirchlichen Ämtern. Auf die konkreten Fragen antwortete Johannes Paul II. im allgemeinen sehr grundsätzlich, sogar in der Seminarfrage: Die Priesteramtskandidaten „brauchen eine eigenständige geistliche Begleitung in einem Seminar, wo das Gebet, das liturgische Leben und die Betrachtung des Priestertums breiten Raum einnehmen".

„Einladung" der Bischöfe nach Rom

Die *gesamtschweizerischen Begegnungen* mit den tragenden Kräften der Ortskirche Schweiz und des Schweizer Katholizismus fanden am 15. Juni im Kloster Einsiedeln statt. Am Anfang stand die Begegnung Johannes Pauls II. mit der Schweizer *Bischofskonferenz,* die insofern eine freie Aussprache wurde, als die vorbereiteten Texte nicht verlesen, sondern nur ausgetauscht wurden, um für ein freies „offenes und brüderliches" (Bischof *Otto Wüst*) Gespräch Zeit zu gewinnen. Dabei wurden namentlich zur Sprache gebracht die Kollegialität (darauf legte die Bischofskonferenz besonderen Wert), die Mitwirkung der Laien gerade auch im Dienst der Seelsorge und deshalb auch der Ausbau der kirchlichen Anerkennung ihrer Dienste, die Buße und das Bußsakrament (gemeinschaftliche Feier wie Einzelbeichte), einige Fragen der Liturgie, die Frage der Seminarien sowie Fragen im Zusammenhang mit der ökumenischen Situation. Die Bischöfe erhielten so Gelegenheit, dem Papst ihre Sicht der pastoralen Situation darzulegen, ihre Erfahrungen mitzuteilen und ihre diesbezüglichen Anliegen vorzutragen. Dabei habe Johannes Paul II. mit großer Aufmerksamkeit zugehört, die Situationsbeschreibung und die Vorschläge der Bischöfe mit Interesse entgegengenommen, dazu aber recht allgemein Stellung genommen. Zu einer eigentlichen Aussprache sei es nicht gekommen, dafür sei die Bischofskonferenz „eingeladen" worden, in einigen Monaten das mit Johannes Paul II. begonnene Gespräch in *Rom* fortzusetzen und zu vertiefen. Auf die Frage, ob hier eine *Sondersynode* wie seinerzeit für die Niederländischen Bischöfe in Aussicht stehe, antworteten an der Pressekonferenz im Anschluß an diese Begegnung mehrere Bischöfe entschieden mit Nein.
Diese Frage drängte sich nicht zuletzt deshalb auf, weil die Ansprache des Papstes wesentlich entschiedener klingt, als die Bischöfe die „freie Meinungsäußerung" dargestellt hatten. Darin wird die „Treue zu dem, was unsere katholische Identität ihrem Wesen nach bedeutet" mit einer sehr engen Gemeinschaft mit der Hierarchie verknüpft. Zum einen heiße von Kollegialität sprechen, die vollkommene Solidarität der Bischöfe mit dem Haupt des Kollegiums betonen, zum andern sei die unerläßliche Vorbedingung für die Haltung des gläubigen Katholiken die Einheit mit dem Bischof. „Auch kann man nicht vorgeben, mit dem Papst zu sein, ohne auch zu den ihm verbundenen Bischöfen zu stehen, oder aber mit den Bischöfen zu sein, ohne das Haupt des Bischofskollegiums zu respektieren."

Für vermutlich viele ernüchternd ist, daß gerade in diesem Zusammenhang ungelöste *pastorale Schwierigkeiten* als prinzipiell unlösbar hingestellt werden: „Was die von den Gläubigen aufgeworfenen Fragen betrifft, muß man zugeben, daß trotz des Erbarmens, das stets die Regel sein muß und das Erbarmen Gottes widerspiegelt, manche dieser Fragen und Probleme ohne befriedigende Lösung bleiben, weil es der Charakter der Probleme selber ist, der das verhindert. Ich denke an bestimmte Fälle, die geschiedene Eheleute oder die Priester betreffen, auch an manche Situationen von konfessionsverschiedenen Ehen. In all diesen Fällen muß es helfen, eine vertiefte geistliche Haltung zu finden, die auf ihre Weise von der Wahrheit Zeugnis gibt."

Unterschiedliche Zustimmung von Klerus und Laien

Die Begegnung mit Vertretern des Schweizer *Klerus* war von den diözesanen Priesterräten entfernt und von der Kommission Bischöfe – Priester, die an einer Studientagung die Vorarbeiten der Priesterräte ausgewertet hatte, eingehend vorbereitet worden. Aufgrund dieser Vorbereitung verfaßte aus jeder Sprachregion ein gewählter Sprecher ein Votum, das Johannes Paul II. vorgetragen wurde. Dabei wurde nicht um den heißen Brei herumgeredet: So stellte Pfarrer *Markus Fischer* die Frage, ob nicht auch das Ja zur Ehe ein sprechendes Zeichen der Bereitschaft für den vollen kirchlichen Dienst sein könnte, und beklagte, daß die neuen Dienste und Ämter in der Kirche von Rom mit Skepsis betrachtet würden.
In Fischers Votum kam auch ein Anliegen zur Sprache, das der Papst vorher den Bischöfen als nicht befriedigend lösbares Problem genannt hatte: „Wenn wir mit unserer Freude und Sorge bei Ihnen sein dürfen, denken wir als Priester auch an unsere Mitbrüder und auch an die Prozesse um die Laisierungen. Ich muß jetzt zu diesem Punkt schweigen, damit Sie mich besser verstehen. Das Schwei-

gen ist eine harte Sprache. Wir möchten lieber im Gespräch bleiben und die Hand reichen als die Faust im Sack machen." In seiner Ansprache (vgl. ds. Heft, S. 336) antwortete Johannes Paul II. mit Überlegungen zur Identität des Priesters, die, wenn sie vom Weihesakrament hergeleitet werde, nicht nur bestätigt, sondern verstärkt und erneuert werde. Er wandte sich dabei, wie zuvor schon vor den Bischöfen, gegen die Versuche der „Klerikalisierung des Laienstandes" oder der „Laisierung des Klerikerstandes".

Als Ungehörigkeit wurde von Teilnehmern empfunden, wie sich eine zusätzliche Gruppe von Priestern unvorhergesehen Zutritt zur Begegnung zu verschaffen gewußt hatte, die dann durch Beifalls- bzw. Mißfallenskundgebungen auffiel. Diese Gruppe, darunter vor allem Priester, die dem Opus Dei und dem Fokolare angehören oder nahestehen, hat im Kloster Zutritt zur Begegnung verlangt. Diesem Verlangen sei nachgegeben worden, weil von den Sicherheitsverantwortlichen das Risiko einer Störung von außen nicht eingegangen werden wollte und weil aus dem nächsten Gefolge des Papstes die Anweisung kam, keine Priester auszuschließen.

In der anschließenden Begegnung mit Vertretern *der Seelsorgeräte, der Katholischen Aktion und der Katholischen Verbände* konnte dem Papst auch das Votum der Laien im kirchlichen Dienst – der Pastoralassistentinnen und -assistenten, der Laienkatechetinnen und -katecheten – vorgetragen werden. Dabei wurde auch die Erfahrung mitgeteilt, daß die Kirche auf verschiedene Dienste angewiesen sei, wie es bereits als Anliegen von der Synode 72 zum Ausdruck gebracht worden ist. In seiner Ansprache wandte sich Johannes Paul II. auch an die hauptamtlich im kirchlichen Dienst Stehenden, und zwar unabhängig davon, ob sie in der kirchlichen Verwaltung arbeiten oder unmittelbar im pastoralen Dienst stehen, und er ermahnte dieses „Apostolat der Laien" zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit „mit dem Apostolat des Amtes, mit den Bischöfen und Priestern, den Trägern besonderer kirchlicher Verantwortung".
Bei der Begegnung Johannes Pauls II. mit Vertretern der *Hilfs- und Missionswerke und der kirchlichen Verwaltung* ging es vor allem um die internationale Solidarität, nicht zuletzt als politische Diakonie: „Die ungeheure Zahl der Armen, der Hungernden, der Flüchtlinge und jener Menschen, die sich nach mehr Gerechtigkeit und Freiheit sehnen, ist für uns Christen eine Herausforderung, nicht nur wohlwollend Hilfe zu leisten, sondern auch die Ursachen der Nöte umfassender zu studieren."

Ökumenische Klimaverbesserung?

Der Besuch Johannes Pauls II. bei den Schweizer Katholiken, so war von Anfang an beabsichtigt, sollte einen *pastoralen* und *ökumenischen* Charakter haben. Diese Absicht wurde im Vorfeld durch die mehrfach geäußerte Befürchtung, der Papstbesuch könnte den konfessionellen Frieden stören, in Frage gestellt. Der Verlauf des Besuches zeigte dann aber, daß die Befürchtungen grundlos waren.
Mit besonderem Interesse wurden nach dem eher kühlen Klima bei der Genfer Ökumene (vgl. ds. Heft, S. 300) die Begegnungen Johannes Pauls II. mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz und mit dem Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes im Ökumenischen Zentrum Kehrsatz bei Bern am 14. Juni erwartet. Zwischen den beiden Begegnungen war ein Gottesdienst anberaumt, an dem nicht nur alle Gesprächsteilnehmer, sondern auch Vertreter der Kirchen von Kehrsatz und Bern teilnahmen.

Bei der Begegnung mit der Arbeitsgemeinschaft konnten einige Delegierte ihre ökumenischen Anliegen vortragen. In seiner Ansprache ging der Papst auf einige dieser Anliegen ein. So erklärte er zur Frage nach der *Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft,* dieses Anliegen verbinde ihn mit der Fragestellerin. „Es genügt, einen Blick auf die Heilige Schrift zu werfen, um zu erkennen, welch große Sendung der Frau im Heilsgeschehen Gottes zukommt. Gott hat im Alten wie im Neuen Bund immer wieder Frauen zum Werkzeug seines Heilsplans berufen. Er hat ihrer bedurft und er bedarf ihrer heute und morgen. Wir haben uns darum ernsthaft zu fragen, ob die Frau heute in der Kirche und Gesellschaft bereits jenen ihr vom Schöpfer und Erlöser zugedachten Platz einnimmt und ihre Würde und ihre Rechte in gebührender Weise anerkannt werden. Diese Fragen gehören bekanntlich schon zur Tagesordnung zwischen unseren Kirchen; und wir dürfen hoffen, daß sie zu einer gemeinsamen Klärung und Meinungsbildung führen." Diese nach vorne offene Stellungnahme ist für die Katholiken deshalb von unmittelbarer Bedeutung, weil die Schweizer Bischofskonferenz Mitglied der Arbeitsgemeinschaft ist. Es ist deshalb auffällig, daß bei den zahlreichen anderen Gelegenheiten, bei denen dem Papst von katholischer Seite diesbezügliche Fragen gestellt wurden, die Antwort an die Arbeitsgemeinschaft weder aufgenommen noch weitergeführt wurde.

Das wichtigste Anliegen des Votums von Pfarrer *Jean-Pierre Jornod,* Präsident des Vorstandes des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, war die Frage an den Papst: „Wie sollen wir leben oder die Zeit gestalten, die bleibt zwischen der nun der Vergangenheit angehörenden vollständigen Trennung und der noch nicht erreichten Einheit?" Die Frage also, wie die *vorläufige* Gemeinschaft, in welcher die Kirchen der Schweiz leben, nach und nach ausgebaut werden müßte, um diesen Kirchen ein gemeinsames Zeugnis zu ermöglichen. Aus evangelisch-reformierter Sicht gehörte dazu, die Kommunion nicht an getrennten Tischen zu empfangen. Auf diesen Vorschlag einer eucharistischen Gastfreundschaft („la communion partagée") im Zeichen einer „vorläufigen" Gemeinschaft („communion ‚provisoire'") antwortete Johannes Paul II. nicht auf einer vorläufigen, sondern auf einer *grundsätzlichen* Ebene: „Die vollständige Übereinstimmung im Glauben ist die Voraussetzung für den Vollzug einer gemeinsamen Eucharistiefeier, die wirklich

authentisch und wahr sein will." Auf diese Übereinstimmung hin zu arbeiten, das sei vor allem der Sinn der Gespräche zwischen dem Kirchenbund und der Schweizer Bischofskonferenz, zwischen dem Reformierten Weltbund und dem Einheitssekretariat wie auch im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen ermutigte Johannes Paul II., „in Wahrheit und Liebe Ihre theologischen Dialoge fortzuführen und sogar zu intensivieren. Ich möchte Sie ermutigen, Ihre Bemühungen um eine gemeinsame Pastoral, wo immer sie verantwortet werden kann, vor allem im Hinblick auf die konfessionsverschiedenen Ehen und die ausländischen Bewohner dieses Landes zu verstärken. Ich möchte Sie zur engen Zusammenarbeit in gesellschaftspolitischen Fragen und in den großen weltweiten Anliegen der Verwirklichung der Menschenrechte und des Einsatzes für den Frieden auffordern."
In seiner Ansprache an den Evangelischen Kirchenbund erinnerte Johannes Paul II. an *Jean Calvin* und *Huldrych Zwingli,* dessen 500-Jahr-Feier dieses Jahr begangen wird. Das Erbe dieser Männer bleibe für die Katholiken eine ständige Herausforderung und mache uns die kirchliche Spaltung immer gegenwärtig. „Auf der anderen Seite kann niemand leugnen, daß manche Elemente der Theologie und Spiritualität beider uns weiter tief verbinden. Die Tatsache, daß wir die verwickelten Ereignisse der damaligen Geschichte verschieden beurteilen, wie auch die Differenzen, die in verschiedenen Zentralfragen unseres Glaubens bestehen bleiben, müssen uns nicht für immer trennen. Vor allem, die Erinnerung an die Ereignisse der Vergangenheit darf nicht die Freiheit unserer gegenwärtigen Bemühungen einschränken, die Schäden, die diese Ereignisse ausgelöst haben, zu beseitigen. Die Aufarbeitung der Erinnerung ist ein Hauptelement des ökumenischen Fortschritts."

Neben den vorbereiteten Ansprachen war auch *Zeit zu freiem Gespräch* eingeräumt, das keine konkreten inhaltlichen Ergebnisse erbrachte. Trotzdem halten schweizerischerseits an den Begegnungen Beteiligte diese für den weiteren Fortgang der ökumenischen Bewegung in der Schweiz für verheißungsvoll. In Kehrsatz sei für das ökumenische Klima etwas ganz Entscheidendes passiert, erklärte Prof. *Claus Meister* (Baptist) vor der Presse. Besonderen Eindruck muß das Auftreten und das Verhalten des Papstes gemacht haben. Im Gegensatz zum Aufwand des Besuchsprogramms insgesamt habe sich die Begegnung ausgezeichnet durch eine große Einfachheit, eine liebenswürdige Offenheit und Klarheit, fügte *Bernard Reymond* (Kirchenbund) bei.

Nicht im Rahmen der ökumenischen Begegnungen traf sich Johannes Paul II. mit einer Delegation des *Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes,* die dem Papst einige jüdische Wünsche vortrug. Die Schweizer Juden baten den Vatikan, sich für Juden, die in ihren Menschenrechten verletzt werden, zu verwenden; sie brachten aber auch ihre Hoffnung zum Ausdruck, daß einmal zwischen dem Vatikanstaat und dem Staate Israel so normale Beziehungen bestehen werden, „daß der Austausch von diplomatischen Vertretern zur Selbstverständlichkeit wird".

Angebot zur Zusammenarbeit

Bei einer kurzen Begegnung mit dem bei der Landesregierung akkreditierten Diplomatischen Corps erinnerte Johannes Paul II. daran, „daß sich die Kirche, deren Sendung die Verbreitung des Evangeliums ist, gleichzeitig für die Förderung der ganzen Würde des Menschen einsetzt, und das ohne jedes andere Interesse, sei es politischer oder wirtschaftlicher Art", und in dieser Absicht und im Namen dieses Zieles biete der Heilige Stuhl den Verantwortlichen für das Gemeinwohl seine Zusammenarbeit an.

In seiner *Ansprache an den Bundesrat* erinnerte Johannes Paul II. an humanitäre Aktionen, die vom Heiligen Stuhl und der Schweizerischen Eidgenossenschaft gemeinsam getragen wurden, und er sprach den Wunsch aus, „daß auf Weltebene die Bemühungen der Schweiz und des Heiligen Stuhles immer mehr gerade dann zusammenfließen, wenn es darum geht, friedliche Lösungen, das Engagement gemeinsamer Hilfe für die Ärmsten und die Garantien für die Achtung des Menschen – dem immer göttliche Würde eigen ist – zu fördern".

So hat Papst Johannes Paul II. auf seiner Pastoralreise die Schweiz und die Schweizer, vorab die Schweizer Katholiken, in zahlreichen Perspektiven etwas näher kennengelernt. Ob ihm dabei wohl auch einmal gesagt wurde, daß früher den in die Alte Eidgenossenschaft abgeordneten Päpstlichen Legaten jeweils empfohlen wurde: „Bisogna lasciar gli Svizzeri negli loro usi ed abusi – Man muß die Schweizer bei ihren Bräuchen und Mißbräuchen lassen"?

Rolf Weibel-Spirig

Katholisch auf Schweizer Art

Der Papst als unbequemer Gast in einem unbequemen Land

Ironie der Leseordnung oder alttestamentliche Weisheit, wie immer man es versteht: „Es ist zwar ein störrisches Volk ...", wirbt Mose in der ersten Lesung des Dreifaltigkeitssonntags bei Jahwe um Verständnis für sein Volk. Der Dreifaltigkeitssonntag war der letzte Tag des sechstägigen Besuches, den Papst Johannes Paul II. der Orts-

kirche der Schweizer Eidgenossen abstattete, und die genannte Bibelstelle wurde während des Gottesdienstes mit Priesterweihe auf dem Flugplatz von Sitten verlesen, von dem wenige Stunden später Johannes Paul II. per Swissair-Düsenjet nach Rom zurückkehrte.
Ohne den Vergleich zwischen dem alten Israel und der Schweiz der Gegenwart zu weit treiben zu wollen: Störrisch könnten dem Papst die Eidgenossen durchaus vorgekommen sein. Daß es das Oberhaupt der katholischen Kirche auf seiner Reise in das Heimatland der päpstlichen Garde nicht leicht haben würde, das galt auch vorher schon als ausgemacht. Daß es aber so massiv kommen würde, wie es schließlich kam, das war dann letztlich doch nicht erwartet worden.

„Pluralismus der Theologien"

Die Reise in die Schweiz dürfte für Papst Johannes Paul II. innerkirchlich einer der *schwierigsten Besuche* gewesen sein und ihm einen Vorgeschmack auf das gegeben haben, was ihn in einem Jahr in den Niederlanden erwarten wird. Wie zaghaft waren dagegen die kritischen Stimmen 1980 beim Besuch in der Bundesrepublik gewesen. Die Schwierigkeit für den Papst lag u. a. darin begründet, daß ihn die Geister einholten, die er selbst weckte, wenn er Tugenden beschwor, die zu den Fundamenten der Schweiz gehören: Wenn er in der Universität von Fribourg die Wichtigkeit der Forschungsfreiheit und den freien Zugang zur Wahrheit unterstrich, wer dachte da nicht an die Auseinandersetzungen um den ehemaligen Fribourger Moraltheologen *Stefan Pfürtner* oder den Schweizer *Hans Küng*? Wenn er vor dem Bundesrat, der Schweizer Landesregierung, die Weisheit der direkten Demokratie, des Föderalismus und des Rechtsstaates beschwor und den Schweizern empfahl, „ihren positiven Sinn für Freiheit und Gleichheit aller Bewohner vor dem Gesetz, ihren Respekt vor den Unterschieden weiterzuentwickeln", wer fragte sich dann nicht, ob es den Papst noch wundern kann, daß gerade in diesem Land unüberhörbar der Wunsch nach mehr verantwortlicher Beteiligung der Frau am Leben der Kirche geäußert wird, nach einem größeren „Pluralismus der Theologien" (*Alois Müller*, Luzern), nach einer Rücknahme zentralistischer Regierungsformen in der Kirche, nach gerechteren Lehrbeanstandungsverfahren, nach mehr Freiheit der theologischen Forschung? Oder ein Satz aus der Predigt des Papstes in Flüeli: „Ein Rechtsstaat kann sich heute nicht bloß auf das bisher formulierte Recht stützen; den rasch sich wandelnden Verhältnissen entsprechend muß auch neues Recht geschaffen werden, ein Recht, das vor allem die Ungeschützten und Zurückgestellten verteidigt: das ungeborene Leben, die Jungen und die Alten, die Ausländer, die ausgebeutete Natur." Ist es da erstaunlich, daß während seines Schweizbesuchs diese Liste fortgeführt wurde mit Hinweisen auf die wiederverheirateten Geschiedenen, die laisierten Priester, die konfessionsverschiedenen Ehepaare, die Frauen, die Laien? Gilt für die Kirche nicht in ähnlicher Weise, was für den Rechtsstaat gilt?

Was letztlich in diesen sechs Tagen zusammenprallte, waren *zwei Verständnisse von Katholizität:* ein helvetisches und ein römisches. Was Papst Johannes Paul II. in Lugano an ortskirchlicher Eigenständigkeit zugestand, schien er in Einsiedeln wieder zurückzunehmen. Während er in der Tessiner Bischofsstadt eine ausgesprochen biblische Sicht einer Kirche entwarf, die aus den selbständigen Kirchen von Basel, von Chur, von Lausanne, Genf, Freiburg, von Lugano, von St. Gallen und Sitten besteht, verpflichtete er im Marienwallfahrtsort Einsiedeln die Bischöfe nachdrücklich auf das Wohl der Gesamtkirche. Es bleibt die Frage, ob die Predigt von Lugano mehr enthielt als nur eine Reverenz vor der auf Eigenständigkeit bedachten Kirche Schweiz. Bei den kommenden Gesprächen mit Rom könnten die Schweizer Bischöfe versuchen, vereinheitlichenden Tendenzen in der gegenwärtigen Kirche dadurch entgegenzutreten, daß sie die *Berechtigung einer wahrhaft katholischen Vielfalt,* wie sie sie aus ihrem eigenen Land kennen, einklagen. Dies könnte ein Testfall dafür werden, wie ernst es Rom mit der Eigenständigkeit der Ortskirchen wirklich ist.

Eine „einsam-heroische Identität"

Geradezu zeichenhaft deutlich wurden die vom Vatikan eng gezogenen Grenzen ortskirchlicher Eigenwege an der Priesterweihe in Sitten. Abgesehen davon, daß es irritieren mußte, daß die anwesenden Ortsbischöfe ihren Weihekandidaten nicht die Hände auflegten, sondern nur der Bischof von Rom – immerhin wird der Priester nicht für den Dienst an einer allgemeinen Weltkirche geweiht, sondern für ein bestimmtes Bistum –, überging der Papst mit dieser Form der Weihe die im Bistum Basel übliche Feier einer gemeinsamen Indienstnahme von Priestern und Laien. Normalerweise werden dort die Priesteramtskandidaten und Laientheologen und -theologinnen in ein und derselben liturgischen Feier geweiht bzw. zu ihrer Aufgabe als Seelsorger beauftragt. Priester und Laien einerseits und Bistum anderseits gehen eine wenn auch je verschiedene, so doch ähnliche gegenseitige Bindung ein.

Was in Sitten stattfand, war demgegenüber eine für die Ortskirche Basel unübliche Feier. Die Folge davon war, daß sich nur drei der fünf in diesem Jahr zu weihenden Priesteramtskandidaten dieses Bistums vom Papst weihen ließen. Die beiden anderen wollten nicht aus der Priesteramtskandidaten wie Laientheologen umfassenden Gemeinschaft des Pastoralkurses ausbrechen und wurden eine Woche später vom Bischof von Basel geweiht, dort jedoch in demselben Gottesdienst, in dem auch Laien zu ihrem Seelsorgedienst beauftragt wurden.

Während der Papst die meisten der angeschnittenen kritischen Fragen unbeantwortet ließ, bezog er beim Priesterbild deutlich Stellung. Inwieweit die von ihm betonte dezidiert priesterliche Ausrichtung der Ausbildung das integrierte Ausbildungsmodell von Chur und Luzern gefährden wird, dürfte heute noch nicht absehbar sein. In den genannten Seminaren steht man auf dem Standpunkt,

daß man die vom Papst gestellten Kriterien in bezug auf die priesterliche Spiritualität durchaus erfülle, mit dem Unterschied nur, daß auch Laien die Möglichkeit erhielten, daran teilzunehmen. Der Luzerner Fundamentaltheologe *Dietrich Wiederkehr* sieht denn auch in dem priesterlichen Leitbild des Papstes den Versuch, eine „einsam-heroische Identität" aufzubauen, „die ihren Mann unter der Last der Ansprüche" erdrücke. „Die gut angebahnte Zusammenarbeit im Team von Priestern und Laientheologen wird hinter das bereits Mögliche zurückbuchstabiert, schon gar nicht vorwärts auf eine größere Gemeinsamkeit hin ausgebaut" (Luzerner Neueste Nachrichten, 16. 6. 84).

Im übrigen machte es Johannes Paul II. seinen Gastgebern auch in *gesellschaftlichen Fragen* durchaus nicht leicht. Die Entschiedenheit, mit der er wiederholt die Schweiz an ihre weltweite Verantwortung erinnerte, auf innenpolitisch überaus umstrittene Fragen wie Flüchtlings- und Ausländerpolitik, Bankwesen hinwies, hatte stellenweise durchaus prophetischen Charakter, und mancher Schweizer, der sich ansonsten als papstfreundlich gab, wird dies nur mit gemischten Gefühlen verfolgt haben. So hielt der Papst am Wohnort des heiligen Familienvaters und Einsiedlers Niklaus von Flüe, dem vorreformatorischen Friedensheiligen der Schweiz, eine gleichermaßen fromme wie politische Rede, die konservative Protestanten weiter in der Meinung bestärkt haben dürfte, dieser Papst mische sich allzu sehr in die Politik. Ausgerechnet in dieser Innerschweizer Wallfahrtsidylle, in einem Gottesdienst, der schon wegen seiner vergleichsweise geringen Besucherzahl eine geradezu familiäre Atmosphäre ausstrahlte, an einem Ort, den man auf den ersten Blick eher für einen Ort entschiedener Weltabgeschiedenheit halten könnte, hielt der Papst seine weltzugewandteste Predigt der ganzen Reise. Für den Alltag der Schweizer Kirche wird diese Rede noch von großer Bedeutung werden, denn sie bestärkt sie, sich weiterhin dafür einzusetzen, daß die Schweizer es lernen, mehr und mehr über den eigenen Zaun von Gemeinde, Kanton und Eidgenossenschaft hinauszublicken.

Weniger Besucher als erwartet

Für manchen Beobachter kamen die *theologisch-kirchlichen und gesellschaftspolitischen Streitfragen* offenbar etwas überraschend auf die Tagesordnung der Papstreise. Sie hatten sich den Papstbesuch in diesem Land, von dem sich Ausländer gerne ein nur allzu idyllisches Bild machen, wohl etwas harmonischer vorgestellt. Es wäre allerdings falsch, wollte man die ganze Schweizer Reise von den genannten Ansprachen des Papstes her beurteilen. Die Schweiz empfing Johannes Paul II. durchaus wohlwollend. Auch die Schweizer empfanden ihn als gewinnend, rühmten seine Ausstrahlungskraft. Mancher, der vor dem Besuch eher skeptisch abwartend bis ablehnend reagiert hatte, zeigte sich positiv überrascht von der Person des Papstes. Dennoch reichte dies nicht aus, die Stimmung im Lande völlig umzukehren, wie dies teilweise in Österreich gelang. Der Stimmung und Begeisterung, die man von anderen Papstvisiten gewohnt ist, kamen am ehesten der erste Gottesdienst in Lugano bzw. das Treffen mit den in der Schweiz lebenden Ausländern in Luzern nahe. Ansonsten blieb es eher bei einer verhaltenen, selten ein beherrschtes Mittelmaß überschreitenden Zustimmung.

Das Leben der Schweiz lief in diesen sechs Tagen im wesentlichen so weiter wie sonst auch. Auch das *Straßenbild* in Fribourg, Luzern oder Einsiedeln war nicht übermäßig vom Papstbesuch geprägt: Fahnen wehen in der Schweiz auch, wenn kein hoher Gast wie der Papst erwartet wird – zumal die eigene. In den Nachrichtensendungen von Hörfunk und Fernsehen ging man zumeist schnell zur Sitzung der Eidgenössischen Räte über, zu den Trauerfeierlichkeiten zum Tode des italienischen KP-Führers Enrico Berlinguer, zur Streiksituation in der Bundesrepublik, zum Radsportereignis der „Tour de Suisse" u. a., wenn der Papstbesuch nicht überhaupt an das Ende rutschte. Tageszeitungen, denen keine traditionelle Nähe zum Katholizismus nachgesagt wird, machten in ihrer *Berichterstattung* wenig Aufhebens um den Papst. Und die Zahl der Zuschauer, die zu den Großgottesdiensten in Lugano, Fribourg, Flüeli, Einsiedeln, Luzern und Sitten kamen, erfüllten durchweg nicht die Erwartungen der Organisatoren; am deutlichsten war es bei dem zentralen Gottesdienst für die deutsche und rätoromanische Schweiz in Luzern, für den man mit 100 000 Besuchern gerechnet hatte, zu dem aber nur rund 40 000 kamen.

Die Frage nach den Ursachen ist nur schwer zu beantworten. Sicher hat das Fernsehen eine Rolle gespielt: Warum in keineswegs günstiger Position in Massen von Zehntausenden, allenfalls noch mit Hilfe eines Fernglases zu sehen versuchen, was das Schweizer Fernsehen live und viel näher in die eigene Wohnstube lieferte, werden sich viele gefragt haben. Es steckte aber durchaus mehr dahinter. Man braucht in der Schweiz kein ausgesprochen „progressiver" und Rom gegenüber ablehnend eingestellter Katholik zu sein, um sich mit dem Papsttum, wie es sich auf Papstreisen darstellt, seine Mühe zu haben. Ein Land, das in den eigenen staatlichen Strukturen „basisdemokratisch" organisiert ist, in dem alles unternommen wird, um den einzelnen Amtsträger im Staat einzubinden in ein Kollektiv, in dem im Grunde jeder Form von *Herausstellen einer Person* das Mißtrauen der Bürger gilt, in einem solchen Land muß ein Mammutprogramm um eine einzige Person, wie es die Papstreisen nun einmal sind, auf Widerstände stoßen. Der Schweizer bleibt hier abwartender, läßt sich nicht so ohne weiteres mitreißen.

„Wie ein Orkan fegt Johannes Paul II. mit seinem Gefolge durch die helvetischen Lande. Hunderttausendstimmiger Jubel umbrandet ihn. Religiöse Andacht ergreift zahllose Herzen, die längst erkaltet schienen" (Die Weltwoche 14. 6. 84). So konnte man sich den Besuch des Papstes in der Schweiz nur zu einem Zeitpunkt vorstellen, als er noch nicht begonnen hatte, bzw. seine Höhepunkte noch in weiter Ferne lagen. So hätte er vielleicht ausgesehen, wenn der Besuch in der Schweiz im wesentlichen eine

Wiederholung dessen geworden wäre, was Johannes Paul II. in der Bundesrepublik Deutschland, in Österreich oder Spanien bereits vorexerziert hatte. Aber genau das wurde es nicht: Es fegte kein päpstlicher Orkan, der Jubel war durchaus nicht hunderttausendstimmig, und es hatte eher den Anschein, daß diejenigen Herzen von religiöser Andacht ergriffen wurden, die auch vorher schon zumindest angewärmt gewesen waren. Wenn es noch eines Beweises dafür bedurft hätte, daß die Schweiz nicht nur in ihren gesellschaftlichen und politischen Strukturen einen *Sonderfall* darstellt, sondern auch in ihren kirchlich-religiösen, der Papstbesuch lieferte ihn unzweideutig.

Vieles eignete sich nicht für die Nachrichtenseite

Sosehr die gastgebende Schweiz durchaus eigene Akzente zu setzen vermochte, ja sich den bereits zu Klischees verfestigten Erwartungen der einen und Befürchtungen der anderen in bezug auf den Papstbesuch widersetzen konnte, so sehr entsprach anderseits vieles dem, was man von ähnlichen Visiten bereits gewohnt war: eine Programmfülle, die nur immer wieder danach fragen ließ, wie dies ein Karol Wojtyla rein physisch überhaupt verkraftet; ein festgefügtes Zeremoniell aus Begrüßungen, Reden bzw. Predigten, Fahrten durch die Menge im „Papamobil"; Sicherheitsvorkehrungen, die den hohen Gast aus dem Vatikan angesichts der für ihn immer schwieriger werdenden Kontaktsuche zu den Menschen geradezu zu einer tragischen Figur werden lassen; ein allseitiger Hunger nach Äußerungen oder Gesten des Papstes, die vom bereits festgelegten Zeremoniell abweichen, aus denen mehr spricht als das, was nach hinlänglicher Überlegung und diplomatischer Abwägung übrig geblieben ist, die aber dem Papst erlauben, das durch sein Amt ihm angelegte Korsett für einen Augenblick zu sprengen.

Vieles von dem, was diesen Besuch ausmachte, war nicht so spektakulär, wie es in den Medien vielfach erschien. Vieles war vom Papst schon oft gesagt und ebenso häufig kommentiert worden. Und dies ist am wenigsten dem Papst selbst vorzuwerfen. Denn er tut das, was er auch als Priester und Erzbischof bereits tat, er predigt, er betet zusammen mit anderen, er bemüht sich, die Menschen in ihrem Glauben zu stärken, ihren Sinn für ihr Leben zu vermitteln, ihnen Mut zu machen. Und dies gelingt ihm einmal mehr, einmal weniger. Vieles davon eignet sich im Grunde nicht für die Nachrichtenseite. Zu den schönsten Veranstaltungen der Reise in die Schweiz gehörten die beiden Feiern der Laudes mit Ordensleuten in der Fribourger Franziskanerkirche „Les Cordeliers" und in der Basilika von Einsiedeln, Momente, in denen der Papst ein Betender und Singender unter vielen war, in denen der allen gemeinsame Glaube wichtiger war als die Ämterhierarchie. In solchen Augenblicken wird einem deutlich, daß ein auf Spektakuläres, auf Mißtöne und Abweichendes getrimmter Blick nicht ausreicht, ein religiöses Ereignis wie einen Papstbesuch zu erfassen. Vielleicht wird ein Papst eines Tages einmal mehr Freiheit haben, wenn die Medien sich weniger für ihn interessieren, als sie es heute noch tun. Vielleicht kommt es dann einmal auch zu mehr wirklichem Dialog, zu kleineren Gruppen, in denen sich man mit ihm trifft.

Hat die Schweiz den Nimbus Johannes Pauls II. zerstört? Das nicht. Die ökumenischen Begegnungen etwa verliefen besser als erwartet. Auch ohne substantielle Zugeständnisse gemacht zu haben, brach der Papst das Eis. Seine Gehversuche auf dem heiklen ökumenischen Parkett der Schweiz bewegten sich im schmalen Raum dessen, was zwar kein Fortschritt genannt zu werden verdient, aber auch keinen Rückschritt markiert, und dennoch nicht bloßer Stillstand bedeutet. Aber unübersehbar war (bei den Jugendtreffen), daß eine ausgesprochen enthusiastische Zustimmung für Johannes Paul II. vorwiegend nur von religiösen Bewegungen wie Opus Dei, Focolarini, Comunione e Liberazione ausging. Für die Kirche insgesamt wird es auf lange Sicht von Wichtigkeit sein, daß das Papsttum nicht den Kontakt verliert zu „normalen" Christen und Gemeinden, deren Interesse am Papstbesuch sich in der Schweiz als eher durchschnittlich bis gering erwies.

Der Schweizer Katholizismus machte Johannes Paul II. seine Reise nicht leicht. Die Schweizer Bischöfe hatten in der Vorbereitungsphase dieser Reise versucht, den Schweizern klarzumachen, beim Papst handele es sich keineswegs um einen „Monarchen über eine zentral regierte Kirche", keinen „Überbischof", „gegenüber dem die Bischöfe der einzelnen Ortskirchen nur eine Art ausführende Beamte wären" (Schweizerische Kirchenzeitung 12. 1. 84). Es fragt sich, ob bei vielen Schweizern nicht als Eindruck zurückbleibt, daß der Papst sich im Grunde als das erwies, was die Bischöfe im vorhinein in Abrede gestellt hatten. Rom und eine aufmüpfige Ortskirche wie die Schweiz – ein schwieriges Verhältnis. *Klaus Nientiedt*

Vertiefung der eigenen Identität

Die Ansprache des Papstes an die Schweizer Priester

Liebe Brüder in der Gnade des Priestertums!

1. Es ist mir eine große Freude, euch, Priester aus den 26 Kantonen der Schweiz, hier in Einsiedeln zu treffen, und ich messe dieser Begegnung große Bedeutung bei. Durch euch, die ihr von euren Mitbrüdern entsandt oder spontan hierher gekommen seid, wende ich mich an den gesamten Klerus eures Landes. Tag für Tag ist es euch vergönnt, an der Basis eine unersetzliche Arbeit zu verrichten, damit

die Kirche in der Schweiz wachse in Wahrheit, Liebe und Heiligkeit.

Ihr seid die ersten *Mitarbeiter eurer Bischöfe,* mit denen ich soeben gesprochen habe. Sie haben euch das Priesteramt übertragen, das ihr allein in Gemeinschaft mit ihnen ausüben könnt. Sie sind darauf bedacht, eure verschiedenen Dienste auf das geistliche Wohl der ganzen Diözese hinzuordnen. Sie hegen für euch herzliche Zuneigung und möchten euch, soweit es in ihren Kräften liegt, *persönlich nahe sein,* um euch zu verstehen, euch zu helfen, das je Bessere zu erkennen, euch zu bestärken und euch als Wegführer zu dienen. Denn sie sind die Väter des Presbyteriums, die Hirten aller, verantwortlich für ihre Einheit und Treue, für ihre wahre und harmonische Entwicklung. Dasselbe möchte auch der *Bischof von Rom* heute unter euch tun: nicht um den eigenen, ordentlichen und täglichen Auftrag eurer Bischöfe zu ersetzen, sondern um ihn zu bestärken. Er ist überall – wie Petrus – der Hirt, der sich um das Leben der Gläubigen und Priester, der „Lämmer" und „Schafe", wie Jesus sagte (Joh 21, 15 ff.), sorgt. Er ist fortwährend mit jeder Ortskirche verbunden, die sich ja als Teil des ganzen Leibes versteht, in Gemeinschaft mit dem Haupt des Bischofskollegiums (vgl. Konzilskonstitution „Lumen gentium" 22, Abs. 2; Erläuternde Vorbemerkung, 4).

In diesem Sinne bin ich gekommen, um euch zur Fortführung eures herrlichen Auftrags als Priester zu *ermutigen.* Und ich will es in aller *Klarheit und im Vertrauen* tun: Wie ihr aus eigener Erfahrung wißt, kann sich das Volk Gottes nur im gegenseitigen Vertrauen seiner Glieder als lebendige Einheit auferbauen. So ist es sehr wichtig, daß allen – Papst, Bischöfen, Priestern, Ordensmännern, Ordensfrauen und Laien – jenes Vertrauen entgegengebracht wird, das ihrer Verantwortung im Leibe Christi entspricht.

Ich habe alle mit Freimut dargelegten Fragen und Besorgnisse aufmerksam gelesen und gehört. Und ich habe sie ernst genommen. Ich weiß jedoch nicht, wie weit sie dem Denken und den Sorgen des gesamten Klerus der Schweiz entsprechen, an den ich mich wende. Mir scheint, das entscheidende Problem ist die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi in einer Welt wie der euren: oft indifferent, vom Materialismus angelockt, mitunter ungläubig. Darüber vor allem wollte ich zu euch reden.

Zuvor aber liegt mir daran, einige Fragen zu klären, die euch beschäftigen; sie betreffen die Beziehungen zwischen der Ortskirche und der Weltkirche, für die mir der Herr die besondere Verantwortung übertragen hat. Und hier ist es meine Pflicht als Papst, meine Brüder zu bestärken, den Weg zu zeigen, den Willen Jesu Christi und seiner Kirche *zu lehren.*

2. Das II. Vatikanische Konzil war zweifellos in mehrfacher Hinsicht ein providentielles Ereignis, unter anderem auch was die Einheit und die Universalität der Kirche betrifft. In diesem Sinne muß man seine ökumenischen Aussagen sehen, wie auch jene über die Beziehungen der Kirche zu den „nichtchristlichen Religionen" und über die Situation der Kirche in der Welt von heute. Das Konzil hat neue Grundlagen geschaffen, welche die Sendung der Kirche verstehen und erfüllen helfen.

„Die Sendung der Bischöfe hat immer ‚universellen' Charakter"

3. In einem engen Zusammenhang mit der Frage der Einheit und Universalität der Kirche steht die *Lehre über die Kollegialität* des Episkopats, über die ich eben mit euren Bischöfen gesprochen habe. Ohne das ganze Thema wiederaufzunehmen, rufe ich euch in Erinnerung, daß die Sendung der Bischöfe immer einen „universellen" Charakter hat. „Daher stellen die Einzelbischöfe je ihre Kirche, alle zusammen aber in Einheit mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit dar" (Lumen gentium, 23). Selbst wenn sich die Sendung jedes Bischofs direkt auf eine bestimmte Diözese in einem Land bezieht, in welcher er die Jurisdiktion ausübt, sind die Bischöfe als Glieder des Bischofskollegiums und rechtmäßige Nachfolger der Apostel „aufgrund von Christi Stiftung und Vorschrift zur Sorge für die Gesamtkirche gehalten ... Alle Bischöfe müssen nämlich die *Glaubenseinheit* und die der *ganzen Kirche gemeinsame Disziplin fördern und schützen.*" So spricht das Vatikanum II. Daraus folgt, daß die Bischöfe im konkreten Rahmen ihres Amtes *der Einheit dienen.* Im Lichte dieser Forderung muß man die „Autonomie", die Verantwortlichkeit einer örtlichen Bischofskonferenz verstehen. Autonomie und Initiativen dürfen also nie irgend etwas rechtfertigen, was mit der Einheit der katholischen Lehre des Glaubens, der Moral und der sakramentalen Disziplin in Widerstreit steht. Das führt nicht zur „Einförmigkeit" der Kirche in allen Äußerungen des Gebetes, des Lebens und des apostolischen Handelns der Gemeinschaften, wo die Vielfalt ein Zeichen des Reichtums und sogar eine Notwendigkeit der Akkulturation darstellt; aber es ist eine Frage der *Identität der Kirche mit sich selbst,* daß rund um das „verum" und „sacrum" die Einheit erwächst.

Wenn die Bischöfe mit ihrer Weihe und der Aufnahme ins Bischofskollegium diese universelle Verantwortung auf sich nehmen, so kann man das auch in einem gewissen Maße von den Priestern, ihren Mitarbeitern, und auch von den Laien sagen, die durch ihre Taufe Glieder der Kirche mit den entsprechenden Rechten und Pflichten geworden sind. Das Konzil unterstreicht diesen „übernatürlichen Glaubenssinn", den Christus seinem ganzen Volk verleiht (Lumen gentium, 12).

Das gleiche Konzil präzisiert, der Glaubenssinn sei „vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt" und besteht weiter „unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt" (Lumen gentium, 12).

4. Hier zeigt sich providentiell die Institution der *Bischofssynode* – die nicht eine so umfassende Form der Kollegialität ist wie das Konzil – die aber zu diesem eine gewisse Analogie aufweist (vgl. Rede an den Rat des Generalsekretariats der Synode vom 30. April 1983).

Nun hat die Bischofssynode in der nachkonziliaren Zeit besonders wichtige Fragen aufgegriffen, die den von mehreren unter euch aufgeworfenen Problemen entsprechen. Ich denke vor allem an die Synode von 1971 über das priesterliche Amt und die Gerechtigkeit in der Welt, an die Synode von 1980 über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, an die Synode von 1983 über die Versöhnung und die Buße (zu der bald ein Text folgen wird, der unter Mitarbeit des Rates des Synodensekretariates vorbereitet wird).

Ja, die von der Synode gutgeheißenen Stellungnahmen bilden eine wesentliche Hilfe zur *Klärung der zahlreichen pastoralen Probleme,* wie zum Beispiel die – gewiß schmerzliche – Frage der wiederverheirateten Geschiedenen, die des Status der Priester ... Auf diese Weise kann die Praxis übereinstimmen mit der Glaubenslehre und mit der unerläßlichen sakramentalen Disziplin der Kirche.

„Treue zur einmal angenommenen Lebensform"

5. Ich möchte im besonderen die Synode von 1971 erwähnen. Aufgrund von Fragen und vielleicht gewissen Verunsicherungen jener Zeit hat die Synode das grundlegende Problem der „Identität des Priesters" erhellt. Dieses Problem erforderte eine Erläuterung im Verhältnis zu jenem der „gemeinsamen Priesterschaft der Laien" und zu den Erklärungen des Konzils zum Thema des Laienstandes und des Laienapostolates. Und in der Tat muß dieses Apostolat weiterentwickelt werden. Es ist eine Zielvorstellung des Konzils, daß die Laien den Hirten (Bischöfen und Priestern) helfen in ihrem Apostolat und vor allem durch „die Heiligung der Welt".

Vor diesem Hintergrund wird die vom Weihesakrament hergeleitete Identität des Priesters nicht nur bestätigt, sondern *verstärkt und erneuert.* Wie ich schon den Bischöfen gesagt habe, geht es in keiner Weise darum, die Laien zu „klerikalisieren noch die Kleriker zu laisieren". Die Vertiefung ihrer eigenen Identität weist vielmehr den Weg, wie die Priester wirklich das Konzil realisieren können. In diesen Rahmen gehören die Entschließungen der Synode von 1971, besonders jene, die die Begründung, die Motive und die Pflicht zur Wahrung des Zölibats in der lateinischen Kirche betreffen (2. Teil, N. 4). Ich selbst habe dieses Problem in meinem ersten Brief an die Priester zum Gründonnerstag 1979 behandelt. Ich sagte: „Die Bedeutung dieses Problems ist so schwer, seine Bindung an die Worte des Evangeliums selbst so eng, daß wir ... in diesem bestimmten Fall nicht in anderen Kategorien denken können als das Konzil, die Bischofssynode und der große Papst Paul VI. ... Um verfügbar zu sein zu einem solchen Dienst (am Volk Gottes), zu solcher Hingabe, zu solcher Liebe, muß das Herz des Priesters frei sein. Der Zölibat ist das Zeichen einer Freiheit im Blick auf den Dienst" (N. 8). Nach der Tradition der katholischen Kirche ist der Zölibat nicht nur eine juristische Beifügung zum Weihesakrament, sondern das persönliche und in voller Reife eingegangene *Engagement* gegenüber Christus und der Kirche.
Dispensen, selbst wenn sie möglich sind, vermögen den Charakter dieses Engagements nicht zu verdrängen, zu verringern oder vergessen zu machen. Zudem ist die Treue zur einmal angenommenen Lebensform ein Erfordernis für die Würde der Person selbst. Welche Anforderungen stellen doch das Evangelium und die Kirche an die Eheleute!

6. Nachdem diese Fragen, in Beantwortung eurer Sorgen, geklärt sind, komme ich *zur pastoralen Situation,* die manchen von euch als entmutigend erscheinen mag. Was ihr sicher tief empfindet, ist der zunehmende Druck einer Welt, die auf Gott verzichtet oder glaubt, ohne Gott auskommen zu können. Das zeigt sich zahlenmäßig bei den Taufen oder beim Kirchenbesuch. Aber es geht um eine verbreitete Tendenz, die weiter und tiefer reicht und den Glauben selbst berührt. Manche zweifeln, andere formen den Glauben um oder weisen ihn ganz zurück. In einer solchen Situation, charakteristisch namentlich für die Überflußgesellschaft der westlichen Welt, können Priester versucht sein, den Mut zu verlieren. Es ist schmerzlich sehen zu müssen, wie die Zahl der aktiven Christen abnimmt, und festzustellen, daß die Welt anscheinend in *religiöser Gleichgültigkeit* versinkt oder sich „falschen Göttern" zuwendet. Gleichzeitig, und zweifellos aus demselben Grunde, nimmt auch die Zahl der Priester ab und steigt die der neuen Priesterberufe kaum an. Gewiß entstehen in dieser „Diaspora" andrerseits kleine glaubensstarke Gruppen, die wahrhaft Zeugen Jesu Christi sind. Ihr tut gut daran, sie als vielversprechende Zeichen zu beachten, und ich teile diese Hoffnung mit euch. Dennoch bleibt das Gesamtproblem bestehen; ihm müssen wir uns mutig und gelassen stellen. Und ich füge hinzu: in der Wahrheit des Christentums.

7. Die Kirche zählt gerade auf euch, um – wie ihr selbst sagt – *die Herausforderung der Verweltlichung und der Gleichgültigkeit* anzunehmen. Um ihr zu begegnen, sucht ihr das Antlitz Gottes, seine ungeschuldete Liebe und Barmherzigkeit besser darzustellen. Ihr vertieft die Achtung vor dem Menschen, vor seiner Würde und Freiheit. Ihr fördert kleine Gemeinschaften mit mehr Leben und Mitverantwortung. Ihr möchtet, daß sie von Freude, Begeisterung und Hoffnung erfüllt seien, und erhofft euch aus ihrem evangelischen Zeugnis einen neuen Frühling der Kirche, und sei er noch so bescheiden. Dies alles ist wichtig, und ich werde darauf zurückkommen.
Aber zuvor möchte ich euch sagen, was mir *vorrangig* erscheint: das ist *unser Glaube selbst.* Wir glauben, daß Christus der Erlöser ist. Wir glauben, daß er uns für das Heil der Menschen zu seinen Priestern macht. Selbst wenn die Welt um uns herum zweifelt an der Gegenwart eines Gottes, der sie liebt, an der Fähigkeit Christi, sie zu erneuern, an der Kraft des Heiligen Geistes, der sein Werk der Heiligung vollzieht, selbst wenn die Welt keine Sehnsucht spürt, ein solches Heil zu empfangen, und anscheinend alles nur von ihren technischen Möglichkeiten erwartet

oder ihren Horizont auf ein materialistisches Leben einschränkt, bewahrt die Kirche dennoch die Überzeugung, daß es keinen anderen Namen gibt, durch den die Menschen gerettet werden können, als den Namen Jesu (vgl. Apg 4,12): Er ist der Weg, die Wahrheit, das Leben. Und diesen Glauben verkündet sie klar und deutlich, gelegen oder ungelegen. Es ist gerade die Kraft dieser Frohen Botschaft, die mit der Gnade Gottes in den Herzen eine Bewegung zum Glauben hin auslöst, über alle Erwartung hinaus. Stets müssen die Worte Jesu, mit denen er seine öffentliche Sendung begonnen hat, kraftvoll verkündet werden: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium!" (Mt 1,15). Es ist normal, Zeichen des Frühlings zu suchen; aber man braucht nicht zu warten, bis man sie sieht, um sagen zu können, daß das Leben da ist. Ganz gewiß müssen wir alle pastoralen Mittel einsetzen, aber wichtiger ist diese Zuversicht im Glauben.

„Setzen wir genügend Glauben in unser Priestertum?"

Mit einem Wort, liebe Freunde, setzen wir genügend Glauben in *unser Priestertum,* das wir von Christus empfangen haben? Glauben wir fest, daß Christus uns geheiligt und gesandt hat (vgl. Joh 17,18), daß er durch unseren Dienst wirkt, wenn wir nur seine Werke tun? Glauben wir stark genug, daß das Samenkorn des Wortes, daß das Zeugnis seiner Liebe nicht sein können, ohne Frucht zu tragen? Nachdem wir uns frei entschieden haben, sind wir bereit ihm zu folgen, wenn sein Geheimnis auf das Unverständnis der Menschen stößt, wenn sein Weg der des Kreuzes und der Verzichte ist (vgl. Joh 6,66.71; Lk 9,23–26)? Denn das ist – das war immer – das Los des Apostels, des Jüngers, des Priesters. Glauben wir auch, daß der Herr die gleiche Gabe der priesterlichen Berufung allen verleiht, die er zur Teilhabe an seinem Vermittlerwerk aufruft? Je mehr die Welt entchristlicht wird, um so mehr tut es ihr not, *in der Person des Priesters diesen radikalen Glauben wahrzunehmen,* der wie ein Leuchtturm in der Nacht oder wie der Fels ist, auf den er sich stützt. Und Christus wird jene nicht verlassen, die ihm – von ihm ergriffen – ihr ganzes Leben geweiht haben. Das ist im Grunde die Quelle unserer Hoffnung, das befähigt uns, die Welt mit neuen Augen zu sehen, wie am Pfingstmorgen.

Und ich muß sogar dies beifügen: Sollte unsere in Christi Namen geleistete Evangelisierungsarbeit allenfalls einen Erfolg bringen, so ist dieser Befund nicht die eigentliche Triebfeder unseres Mutes und nicht der letzte Grund unserer Freude. Am Tag, als die siebzig Jünger, alle frohgestimmt bei der Rückkehr von ihrer Mission, zu Jesus sagten: „Herr, auch die bösen Geister sind uns in deinem Namen untertan", erwiderte Jesus: „Nicht darüber freuet euch, daß euch die Geister untertan sind, sondern *freuet euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind*" (Lk 10,17.20). Ebenso, liebe Brüder im Priesteramt, *seid nicht traurig,* weil die bösen Geister euch nicht sichtbar untertan sind, daß die Welt sich nicht auf Anhieb der Botschaft fügt, sondern freut euch, das Werk Christi getan und euren Anteil an seinem Los im Himmel verdient zu haben. Dieses Werk ist vollendet und eure Namen im Himmel geschrieben, wenn ihr nach dem Glauben die ganze Fülle des sakramentalen Priestertums zu leben sucht, dieser *unauslöschbaren Gabe,* die Christus euch geschenkt hat und für die ihr jederzeit Dank wissen sollt.

8. Unser Glaube zeigt sich besonders im Platz, den wir *dem Gebet* im Mittelpunkt unseres Dienstes geben. Die Jünger Jesu empfanden eine gewisse Entmutigung vor der Beharrlichkeit des Bösen, trotz ihrem Bemühen in Predigten und Heilungen. Aber Jesus antwortete ihnen: „Diese Art Geist läßt sich nur durch Gebet und Fasten austreiben" (vgl. Mk 9,29 und Mt 17,21). Christus ist es, der uns bekehren und die säkularisierte Welt erlösen wird; er wird es durch die *Handlungen unseres Priesteramtes* wirken, aber unter der Bedingung, daß wir uns nicht mit deren rituellem, formellem Vollzug begnügen: „Imitamini quod tractatis". Sie müssen eingebettet sein in ein ganzes Klima von *Gebet und Opfer,* wodurch sich unsere Person innig mit dem Mittlerwerk Christi vereint.

Die täglich gefeierte *Eucharistie* ist ohne Frage das Höchste in unserem Priesterleben. Ich denke auch an die tägliche Oration, an das Stundengebet, im Namen der Kirche und im Ablauf unseres Tages verrichtet; auch an alle *anderen Sakramente* und ihre Vorbereitung mit den Gläubigen. Die vielfältigen *pastoralen Begegnungen* sind weiterhin eine wundervolle Gelegenheit, die geduldige und zuversichtliche Fürsorge Christi für alle zu verkörpern und diese Männer und Frauen inmitten ihrer Sorgen zu begleiten, um sie dem Anruf des Glaubens gegenüberzustellen.

Ja, anhand *unseres Verhaltens,* der Sorgfalt und Überzeugung, mit denen wir allen unseren priesterlichen Aufgaben nachkommen, entdecken Einzelne, Familien und Gruppen, selbst wenn sie der religiösen Praxis entfremdet sind, den Glauben, der uns innewohnt, und das Geheimnis, das wir tragen, sogar durch die stets zur Demut gehaltenen „irdenen Gefäße", die wir sind (vgl. 2 Kor 4,7).

„Eine Pastoral der Seligpreisungen"

Der Priester verkündet das Evangelium allem voran durch *die Wahrhaftigkeit seines Lebens.* Wie Christus zu den Aposteln sagte: „Wenn der Heilige Geist auf euch niederkommt, werdet ihr ... meine Zeugen sein" (Apg 1,8). Es ist heilsam für uns, den Blick auf die vorbildlichen Priester zu heften, die uns vorangegangen sind, und die – jeder auf seine Art – die Gnade des Priestertums sichtbar machten: der hl. Franz von Sales, der hl. Vinzenz von Paul, der hl. Johannes Bosco, der hl. Jean-Marie Vianney – Patron der Pfarrer –, P. Charles von Foucauld, der hl. Maximilian Kolbe.

In der gleichen Linie des Gebetes und des Zeugnisses findet sich der Schlüssel für das schwere Problem der *Berufungen.* Sie erwachsen aus dem Gebet und aus der Kraft des Heiligen Geistes, der durch das „beispielhafte" Leben der Priester wirkt.

9. Was die *Botschaft* selbst betrifft: sie ist wahrhaftig so beschaffen, daß sie die Menschen von heute genau wie jene von gestern berührt, ihre Erwartung oder ihre unausgesprochenen Bedürfnisse erfüllt, sofern sie wirklich das *Evangelium und die Seligpreisungen* widerspiegelt. Diese Welt, die von der individuellen Freiheit so viel Aufhebens macht, braucht wirklich ein Wort, das dieser *Freiheit* Sinn gibt, indem es den Menschen aufruft, Mitverantwortung in Gottes Schöpfung zu tragen, frei zu sein auch von jeder Sklaverei, angefangen bei jener, in der ihn die Sünde gefangen hält. Christus lädt ihn ein, sich aus Liebe in die Hände des Vaters zurückzugeben, der ihn als erster *selbstlos* geliebt hat und will, daß der Mensch seine Freiheit im Geschenk der *Liebe* vollende. Die Gier nach Besitz und Genuß, der Hang, den anderen zu beherrschen und als Objekt zu behandeln, hinterlassen in der Tat eine Unzufriedenheit, der gegenüber die Seligpreisungen eine Gute Nachricht bedeuten: Sie lehren uns, das Glück zu finden, indem wir – wie Christus und mit ihm – arm, keusch, barmherzig, friedfertig und durstig nach Gerechtigkeit sind, die Würde des Nächsten in seinem Geist und in seinem Körper achten. Die verweltlichte Gesellschaft, in der ein gewisser Materialismus im *Überfluß* herrscht, bedarf zweifellos eines Wortes und eines Zeugnisses, die dank diesem Überfluß zur Schaffung eines Raums der Großherzigkeit und des Teilens einladen. Es ist uns also aufgetragen, durch eine evangelische Pastoral der Seligpreisungen das wahre Antlitz Gottes und des Menschen aufzuzeigen und so auf immer neue Art zur Erfahrung der Liebe zu Gott und zu den Menschen hinzuführen.

Aber wir wissen auch, daß diese Botschaft *prophetisch* ist. Sie zieht an und ist gleichzeitig Zeichen des Widerspruchs. Sie treibt die menschlichen Begriffe von Glück, Freiheit, Ehrlichkeit durchs Sieb, um sie zu reinigen. Und sie enthält nicht nur die verlockenden Aspekte der Seligkeiten: sie setzt den Vollgehalt der Gebote voraus, die Moses gegeben und von den Propheten erläutert wurden, sie umfaßt die Gesamtheit der Offenbarung und ihrer Konsequenzen, so wie die Kirche sie darzustellen den Auftrag hat. Gott ist Gott, jenseits unseres Denkens und größer als unser begrenztes und sündiges Herz. Wie schon gesagt, muß auch der Priester, bei allem guten Willen, in seinen Worten die Hindernisse einzuebnen und das Tor zum Königreich allen zu öffnen, die mehr oder weniger auf Gott zugehen, damit rechnen, daß die Botschaft nicht gleich die Zustimmung aller findet: denn diese erfordert eine Umkehr. Wir müssen unter unseren Zeitgenossen leben wie Brüder und doch die „Zeugen und Ausspender eines anderen als des irdischen Lebens" sein (Dekret Presbyterorum ordinis, N. 3).

10. Schließlich möchte ich von der Hoffnung reden, die in der Erneuerung des Grundgeflechts der Gemeinschaft liegt. Der Priester findet zunächst seine Stütze in der Freundschaft und Zusammenarbeit *mit den andern Priestern* und mit seinem Bischof, die sich in einer sakramentalen Brüderlichkeit verwurzelt wissen. Ich freue mich über die Fortschritte, die auf dieser Ebene die Einrichtung der Priesterräte und der anderen Formen kollegialen Lebens ermöglicht hat. Ich würdige auch die zwischen den Schweizer Priestern geschaffene praktische Solidarität, die den Mangel an Mitteln in einzelnen Kantonen dank dem „Solidaritätsfonds" etwas ausgleicht. In bezug auf die Gläubigen wäre es weder normal noch gesund, bliebe der Priester isoliert in der Gemeinschaft, die ihm anvertraut ist. Er ist für sie da, und er stützt sich auf sie. Sein Auftrag ist es, die andern instand zu setzen, ihre verschiedenartigen Ämter, Berufungen, Charismen, Verantwortlichkeiten oder Apostolate auszuüben, angefangen bei den Diakonen, ebenfalls ordinierte Amtsträger, dann die Ordensleute, die getauften und gefirmten Laien. Diese Verantwortlichkeiten richten sich nicht nur auf die Dienste der Christengemeinde – Katechese, Liturgie, Caritas –, sondern auch auf das christliche Zeugnis in der Welt, inmitten der zeitlichen Obliegenheiten. Ich freue mich also über alles, was in der Schweiz – unter dem Einfluß der Konzilstexte – getan wurde, um diese Mitverantwortung zu entwickeln, die auf verschiedenen Ebenen zum Ausdruck kommt: in den diözesanen, kantonalen und pfarreilichen Seelsorgeräten oder gelegentlich sogar in angemessenen Formen interdiözesaner Zusammenarbeit. Nicht nur der Priester findet hier eine Stütze und Hilfe, die das Apostolat bereichert und erweitert, sondern die Gemeinschaften werden selber Zeichen der Kirche, Zeichen der brüderlichen Einigung. Die gute Abstimmung gestattet allen eine verantwortliche Rolle beim Aufbau des Leibes Christi; sie ermöglicht es den Minderheiten, sich auszudrücken und ernst genommen zu werden; und sie erlaubt es dem Bischof und dem Priester, sich in organischer Verbindung mit ihrem Volk zu wissen.

„Der Priester behält seine spezifische Verantwortung"

Um den Erfolg dieser Bewegung, die auch nicht ohne Unsicherheiten und Fehler ist, besser zu gewährleisten, füge ich drei Bemerkungen an, die ergänzen, was ich über die Identität des Priesters gesagt habe.

Der Priester bleibt der *Hirt der Gesamtheit.* Er ist nicht nur der „Vollamtliche", für alle erreichbar, sondern er steht auch der Versammlung aller vor – namentlich an der Spitze der Pfarreien – damit alle den Zugang zur Gemeinschaft und zur sie vereinenden Eucharistie finden, den sie zu Recht erwarten, welches immer ihr religiöses Empfinden oder ihr apostolisches Engagement seien. Die kleinen Gemeinschaften bedeuten eine Chance des Dynamismus, der Hefe im Teig; aber vor allem wenn sie auf Affinitäten beruhen, reichen sie nicht hin, um Zeugnis zu geben von der Kirche, die alle sozialen Schranken überschreitet, oder um allen, die eine religiöse Betätigung wünschen, einen Bezugspunkt, eine Nahrung und eine Teilhabe zu sichern.

Der Priester wirkt *in persona Christi,* im Namen des Hauptes namentlich in den Sakramenten, aber auch in der Verkündigung des Evangeliums. Es ist erfreulich zu sehen, wie Laien und Ordensleute ihren wertvollen Beitrag

in verschiedenen Formen der Katechese und der Vorbereitung auf die Sakramente erbringen, aber der Priester behält darin seine spezifische Verantwortung: von ihm verlangt man ganz besonders das Wort Gottes (vgl. Dekret Presbyterorum ordinis, N. 4), und er bleibt, in gewissen Fällen mit dem Diakon, der ordentliche Spender der Sakramente.

In diesem Sinne muß schließlich der Priester die notwendige *Autonomie* in seinem Amt genießen. Er ist nicht Delegierter der Gemeinde: er ist zu ihr gesandt. Der Gehorsam seinem Bischof gegenüber, das Zeugnis eines einfachen und armen Lebens, sein Zölibat helfen seine besondere Beziehung zu Christus und zur Gemeinschaft unterstreichen.

Liebe Freunde, die Treue zu unserer wundervollen Berufung stellt uns in eine Fülle der *Freude,* die nichts trüben soll, und die niemand uns nehmen kann. Ich wünsche euch diese vollkommene Freude, die denen verheißen ist, die dem Herrn nachfolgen. Und ich wünsche, daß sie durch euch ausstrahlt auf das Antlitz der kirchlichen Gemeinschaft. Möge Unsere Liebe Frau, „causa nostrae laetitiae", euch in der Freude erhalten!

11. Zum Schluß habe ich noch *eine Frage für euch.* Sie knüpft an beim wesentlich universellen Charakter eurer priesterlichen Sendung. Mit seinem Bischof und unter dessen Führung übernimmt der Priester eine unmittelbare Verantwortung in der Ortskirche und eine mittelbare für die Gesamtkirche. Das gilt übrigens für jeden Christen. Die Kirche lebt in einer Epoche des *Kampfes für die Gerechtigkeit* und für den Frieden in der heutigen Welt, und sie versucht, ihrer Wesensart gemäß daran Anteil zu nehmen.

Wie in ihren Anfängen und später zu verschiedenen Zeiten ihrer Geschichte ist die Kirche unserer Zeit wieder eine Kirche der Martyrer. Unter diesen sind Laien, auch Bischöfe und Priester, die auf mannigfaltige Weise „um des Namens Jesu willen Schmach leiden" (vgl. Apg 5,41). Sie leiden wegen ihrer Treue zum Priestertum, wegen ihres in Wahrheit und Liebe geleisteten Hirtendienstes.

Liebe Freunde, vereint euch mit diesen Brüdern. Seid solidarisch mit ihnen. Ihr Zeugnis hilft euch, unter anderem im rechten Maß die Anforderungen des Priestertums an jeden von uns zu würdigen, die wir hier in Ländern leben, in denen grundsätzlich die Religionsfreiheit besteht.

Das Zeugnis dieser Brüder, von denen ich sprach, zeigt, wie weit *die Liebe zu Christus, zur Kirche und zu den unsterblichen Seelen* gehen kann!

Lernen wir diese Liebe! Lernen wir sie in Demut, jeden Tag! Von dieser Liebe her wird die Kirche erstarken.

Im Heiligtum von Einsiedeln bitte ich die Mutter Christi, *die Kirche in der Schweiz möge wachsen.* Und sie möge fortschreiten dank *einer solchen Liebe!*

Kurzinformationen

Im Vorblick auf die im August stattfindende Weltbevölkerungskonferenz hat Johannes Paul II. zum Bevölkerungsproblem Stellung genommen. In seiner Ansprache anläßlich einer Audienz für den Generalsekretär der von der UNO veranstalteten Konferenz, *Rafael M. Salas,* (vgl. den Text in Osservatore Romano, 8. 6. 84) wies der Papst darauf hin, daß Bevölkerungspolitik die Menschen nicht nur als bloße Nummern betrachten dürfe, sondern *Würde und Grundrechte des Menschen* achten müsse. Die Kirche stehe gegen Pessimismus und Selbstbezogenheit auf der Seite des Lebens und setzte sich für größere Anstrengungen zur Verbesserung lebensbedrohender Situationen ein. Johannes Paul II. übte *scharfe Kritik* an Programmen zur Empfängnisverhütung: Solche Programme hätten sexuelle Permissivität und unverantwortliches Verhalten gefördert. Der eigentliche Sinn von verantwortlicher Elternschaft und Familienplanung sei durch die Verteilung von Verhütungsmitteln an Heranwachsende ausgehöhlt worden. Oft hätten Programme zur Empfängnisverhütung Sterilisation und Abtreibung den Weg bereitet. Der Papst bekräftigte die Bedeutung der *Familie* und meinte, die Unsicherheit in bezug auf die Zukunft solle nicht die Hoffnung auf Kinder und die Freude an ihnen vermindern: „Wir müssen gegenwärtig noch stärker als je zuvor unsere Überzeugung vom Wert des Kindes bekräftigen." Die Entscheidung der Eltern über die Zahl ihrer Kinder müsse auf der Grundlage der moralisch annehmbaren Methoden erfolgen, über die zu urteilen Recht und Pflicht der Kirche sei. Die Kirche bestehe darauf, daß die *Bedürfnisse der Familien* bei Entwicklungsstrategien mit Vorrang zu berücksichtigen seien; die Familien sollten dazu ermutigt werden, Verantwortung in einer sich verändernden Gesellschaft zu übernehmen.

Das vatikanische Sekretariat für die Nichtchristen hat ein Dokument zum Verhältnis von Mission und Dialog erarbeitet. Das an Pfingsten veröffentlichte Dokument (vgl. den Text in Osservatore Romano, 11./12. 6. 84) stützt sich weithin auf die einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanums und ihrer Fortschreibung in neueren lehramtlichen Texten. Mission, so das Dokument, stelle sich im Bewußtsein der Kirche als ein *einheitliches,* gleichzeitig aber *komplexes* und *gegliedertes* Phänomen dar. Zur Mission gehören demnach das schlichte Zeugnis des christlichen Lebens, der Dienst an den Menschen, Liturgie und Gebet wie auch der Dialog. Je nach den besonderen Bedingungen der einzelnen Ortskirchen und den Lebensumständen der Christen könne einer dieser Aspekte in den Vordergrund treten. Die *Bedeutung des Dialogs* wird damit begründet, daß die christliche Mission nie von der Liebe und von der Achtung der menschlichen Freiheit absehen könne. Die Kirche öffne sich dem Dialog aus Treue zum Menschen, aber auch aus ihrem Glauben heraus. Der Dialog sei vor allem ein Stil des Handelns, eine Haltung, die den Umgang miteinander bestimme. Als weitere Ebene des Dialogs nennt das Dokument die Zusammenarbeit im sozialen Bereich, bei der es um die Befreiung und Förderung des Menschen gehe. Genannt wird ebenfalls der Dialog der Experten und der gegenseitige Austausch geistlicher Erfahrungen in Gebet und Kontemplation. Zum Verhältnis von Mission und Dialog hält das Sekretariat für die Nichtchristen fest, die missionarische Verkündigung ziele letztlich auf *Bekehrung.* Im Kontext des Dialogs zwischen Angehörigen verschiedener Religionen müsse man notwendigerweise über den geistlichen Weg der Bekehrung nachdenken.

Auch für die katholisch-theologischen Fakultäten in Österreich ist jetzt ein Dekret der Bildungskongregation zur Anpassung und Anwendung von „Sapientia Christiana" erlassen worden. Das vom 1. November datierte Dekret wurde im Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz vom 1. Juni veröffentlicht. Das entsprechende Dekret für die Katholisch-Theologischen Fakultäten in der *Bundesrepublik* war schon im Sommer 1983 veröffentlicht worden (vgl. HK, August 1983, 344–345). Abgesehen von den Stellen, wo auf das österreichische Konkordat bzw. auf Normen der Österreichischen Bischofskonferenz verwiesen wird, ist das österreichische Dekret fast *wortgleich* mit dem deutschen. So muß in Zukunft auch in Österreich der zuständige Bischof vor Erteilung des „Nihil obstat" für Lebenszeitprofessoren das römische „Nihil obstat" einholen. In Nr. 14 wird wie im deutschen Dekret festgehalten, der Ortsordinarius solle seine Zustimmung zu Studien- und Prüfungsordnungen „erst nach vorheriger Einholung des Urteils des Apostolischen Stuhls" erteilen. Auch in Österreich muß jede theologische Fakultät jetzt durch den Ortsordinarius dem Heiligen Stuhl ein Dokument vorlegen, „aus dem hervorgeht, wie sie die Normen der Apostolischen Konstitution ‚Sapientia Christiana' und der ihr beigefügten ‚Ordinationes' unter Beachtungen der Bestimmungen dieses Dekrets verwirklicht". Nur ein Passus im deutschen Dekret hat im österreichischen *keine Entsprechung:* Als Nr. 20 findet sich im Dekret über die Katholisch-Theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik die Bestimmung: „Weil der akademische Grad [gemeint ist das theologische Doktorat] kanonische Wirkungen hat, wird von jedem Bewerber ein Zeugnis des eigenen Ordinarius über Glaube und sittliche Haltung gefordert." Diese Bestimmung fehlt im österreichischen Dekret.

In Lyon trafen sich über Pfingsten etwa 2000 französische Katholiken zu einem „Forum der christlichen Gemeinschaften". Diese Veranstaltung, die erste ihrer Art in der französischen Kirche, war auf Initiative der „Vereinigung katholischer Werke in Frankreich" (U. O. C. F.) zustande gekommen. Zwischen Oktober 1983 und März 1984 hatten zur Vorbereitung vier regionale Treffen in Cahors, Le Mans, Amiens und Nancy stattgefunden. Zweck des Forums in Lyon sollte es sein, Verantwortliche aus den verschiedenen pastoralen Arbeitsfeldern und Strukturen (Pfarreien, Bewegungen, Gruppen) zusammenzuführen, um den *Austausch von Gedanken und Erfahrungen* zu befördern. Vertreten waren sowohl Pfarrgemeinderäte wie Basis- und Gebetsgruppen, Mitarbeiter in der Katechese wie Christen aus den verschiedenen Bewegungen der Katholischen Aktion. *Themenschwerpunkte* des auch von etlichen Bischöfen besuchten Treffens waren u. a. die Mitverantwortung in der Kirche, die Stellung der Frauen, Fragen der Pfarreistruktur und des politischen Engagements. In Erfahrungsberichten ging es um die Arbeit der Kirche in ländlichen Regionen, an der Schule, in Gebetsgruppen. In einem Vorauskommentar zum Forum hatte es in „La Croix" (9. 6. 84) geheißen, die französische Kirche gleiche gegenwärtig einer *riesigen Baustelle;* es finde eine Neuverteilung der Aufgaben zwischen Priestern und Laien statt.

„Beichte eines jungen Bischofs" nannte der Erzbischof von Mailand, Kardinal Carlo Maria Martini, einen Vortrag, den er aus Anlaß einer Sitzung von Vorstand und Kuratorium der Stiftung „Vetus Latina" in Beuron hielt. Kardinal Martini berichtete von den Erfahrungen, die er seit seiner Ernennung zum Erzbischof von Mailand an der Spitze seiner Diözese gemacht hat und charakterisierte die Anforderungen, die einem Bischof einer großen Diözese gestellt sind, von den Überforderungen, denen er täglich ausgesetzt ist, und von den Eigenschaften, die einem Bischof helfen, mit einer sozial und kirchlich schwierigen Situation zurechtzukommen. Er sprach von seinen früheren Erfahrungen als Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana – der Kardinal ist Exeget von internationalem Ruf – und stellt der „Welt der Universität" die ganz anderen Voraussetzungen einer Diözese gegenüber: kosmopolitisch einer bestimmten Kultur verpflichtetes Milieu dort, kulturell und geographisch hier umgrenztes Territorium mit allen Schwierigkeiten einer sozial und kulturell sehr differenziert geschichteten Bevölkerung. Unter den Aufgaben des Bischofs haben für ihn drei Vorrang: 1. Der Umgang mit den *Priestern.* Zwei Tage in der Woche behalte er sich für Gespräche und Begegnungen mit Priestern an seinem Sitz in Mailand und an verschiedenen Orten der Diözese vor. 2. Die Mitsorge für die *sozial Schwachen.* Hier gelte es jeweils vor allem Sensibilität zu entwickeln für die stets sich wandelnden Verhältnisse und die damit je neu auftauchenden Notsituationen. Als eine kulturelle wie soziale Notsituation sprach Martini dabei die massive Zuwanderung in die Grenzen seiner Diözese aus dem italienischen Süden an. 3. Das Wahrnehmen von *Trägern neuer Fermente.* Die Gesellschaft, so Martini sei keine „anonyme Masse", es gäbe identifizierbare Träger von Veränderung und Zeichen des Wandels, absterbende und aufsteigende Sektoren des sozialen Lebens. Auch auf diesem Feld gelte es, Intuition und Sensibilität zu entwickeln.

Der chilenische Bischof Carlos Gonzalez von Talca hat Richtlinien für einen „christlichen Umgang" mit der Regierung Pinochet gegeben. Sie enthalten eine scharfe Regimekritik und die Aufforderung an die Kirche, sich weniger auf ihren vorhandenen gesellschaftlichen Einfluß zu stützen als auf ihre moralischen Kräfte. In einem Schreiben „an alle in der Seelsorge Tätigen" zählt der Bischof Fakten auf, die das Verhältnis zum Staat nachhaltig belasteten. So habe es in letzter Zeit erneut *Verleumdungskampagnen gegen Bischöfe und Priester* gegeben, in denen diese als Marxisten und Aufwiegler hingestellt oder aber persönlich verunglimpft werden. Seit dem Nationalen Protesttag vom 27. März nähmen die Folterungen zu; zu langen Verhören und unter Schlägen seien Demonstranten nach „Aktivität und Denkweise" von Priestern und Diakonen gefragt worden. Im kirchlichen Leben aktiver Christen sei nahegelegt worden, ihre Mitarbeit einzustellen, wenn sie ihren Arbeitsplatz nicht verlieren wollten. Wiederholt hätten die Behörden religiöse Veranstaltungen an öffentlichen Plätzen mit dem Hinweis abgelehnt, man solle der Kirche die Arbeit nicht auch noch erleichtern. Zudem versuchten einige Presseorgane, Mißtrauen zwischen kirchlicher Hierarchie und Kirchenvolk zu säen. Hinter diesen sporadisch auftretenden Störmanövern sieht der chilenische Bischof ein System, dessen Verständnis auf kirchlicher Seite noch unzureichend sei. So gehe es nicht einfach darum, das Regime zu verurteilen. Vielmehr gilt es zu berücksichtigen, daß Kirche und Regierung auf ein *unterschiedliches Verständnis des Menschen,* seiner Rechte und seiner Würde zurückgreifen. Die christliche Verpflichtung zu einem friedlichen Miteinander setzten die Militärs die Überzeugung entgegen, der „kriegerische Instinkt gehöre zum innersten Wesen des Menschen". Feinden verzeihe man nicht, die bekämpfe und vernichte man. Während es der Kirche um den ganzen Menschen gehe, wolle das Regime sie auf „geistliche" Traditionen reduziert sehen. Staatliche Autorität stehe für die Kirche im Dienst des Gemeinwohls, während die Regierung im Namen der Sicherheit Recht und Freiheit der Bürger spürbar einschränke.

Zeitschriften

Theologie und Religion

CHIRPAZ, FRANÇOIS. **L'expérience du sacré selon Mircea Eliade.** In: Etudes (Juni 1984) S. 789–801.

In der Form eines Essays gibt der Autor eine Einführung in das Werk des Religionswissenschaftlers Mircea Eliade. Ein Werk wie das von Eliade sei schwer einzuordnen, da es sich nicht darauf beschränke, Formen religiösen Lebens deskriptiv zu inventarisieren. Es sei vielmehr zugleich auch ein Versuch, zu einem Verständnis des religiösen Phänomens in seiner jeweiligen spezifischen Ausprägung zu kommen. Für Eliade bedeute die archaische Religion nicht einfachhin den Ausdruck eines vergangenen Zeitalters, ebensowenig ein überholtes Bewußtsein. Das Archaische sei vielmehr gegenwärtig. Nicht Ausdruck dessen, was der Mensch in seiner Kindheit dachte, sondern Ausdruck seiner besonderen Beziehungen zum Sakralen. Diese eigenständige Möglichkeit der Erfahrung und des Denkens und die Wahrnehmung dieses Unterschiedes sollten jedoch nicht das Museum der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes bereichern. Das Religiöse verstehen als eine Struktur des Bewußtseins und nicht als ein eines Tages überwundenes Stadium menschlicher Kultur, wie dies Eliade tue, heiße anzuerkennen, in ihr eine entscheidendes Element zu sehen, wie der Mensch seiner und seines eigenen Menschseins bewußt wird.

FUCHS, JOSEF. **Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 109 Heft 6 (Juni 1984) S. 363–382.

Anhand konkreter Beispiele aus neueren kirchlichen Verlautbarungen zu ethischen Fragen zeigt Fuchs, daß solchen Stellungnahmen vielfach ein überanthropomorphes Gottesbild zugrunde liegt, nach dem Gott als Gebieter und Herrscher gesehen wird, der mit seinen Gesetzen und Ansprüchen kategorial neben dem Menschen erscheint. So müsse bei der Rede von Gott als dem Herrn jeder menschlichen Existenz unterschieden werden zwischen dem unbestreitbaren transzendenten Herrsein Gottes über alle Schöpfung und einem problematischen „superanthropomorph verstandenen Rechtsstatus des transzendenten Gottes innerhalb der Menschenwelt". Die von Fuchs kritisierten moraltheologischen Formulierungen zeugten vom Bild eines Gottes, der recht starr äußerst globale ‚göttliche Gebote, Gesetze' vertrete und auf ihm vorbehaltenen Rechten innerhalb der kategorialen Welt bestehe. Dem stellt er gegenüber: „Ist der Mensch vom Schöpfer als dialogisierender und kooperativer Partner und somit innerweltlicher Herr bestellt, dann haben weder solche Reden noch die wiederholte Berufung auf Gottes Gesetze und Rechte einen genügend begründeten Platz."

Kultur und Gesellschaft

ACQUAVIVA, SABINO. **Sexualverhalten und gesellschaftlicher Wandel in einer Übergangsgesellschaft.** Dargestellt am Beispiel Italien. In: Concilium Jhg. 20 Heft 3 (Juni 1984) S. 197–204.

Der bekannte italienische Soziologe versucht zu zeigen, unter welchen besonderen Bedingungen sich die sexuelle Revolution in Italien vollzogen hat. Die Veränderung des Sexualverhaltens spielte sich in Italien in einem besonders kurzen Zeitraum ab; dieser Wandel geschah in einer wirtschaftlich, sozial und kulturell nicht einheitlichen Gesellschaft. Bis zum Bruch mit der Struktur einer unterentwickelten Wirtschaft sei die italienische Gesellschaft auch in bezug auf Familie und Sexualverhalten eine geschlossene und statische Gesellschaft gewesen. Zusammen mit dem wirtschaftlichen und kulturellen Umbruch und der Krise in der traditionellen Religiosität hätten auch auf moralischer Ebene permissive und konsumorientierte Einstellungen überhandgenommen. In der Liberalisierung der Sexualmoral seien aber die Merkmale der Herkunft aus einer früheren Gesellschaft noch erkennbar. So sei die „Sexualbesessenheit" von früher zur „Sexualbefreiungsbesessenheit" geworden. Die italienische Gesellschaft erlebe heute das Entstehen einer ganz neuen und wichtigen Bedeutung des Körpers im System der Werte und daher auch eine neue Stellung und Sinndeutung der Libido und des Eros. Die Zunahme des nichtsublimierten Eros, so eine weitere These Acquavivas, gehe Hand in Hand mit der Verdrängung des Todes.

FRISCH, HEINZ. **Vom quantitativen zum qualitativen Wirtschaftswachstum.** In: Universitas 39. Jhg. Heft 6 (Juni 1984) S. 639–650.

Die Frage nach der Verantwortbarkeit weiteren wirtschaftlichen Wachstums gehört zu den zentralen wirtschaftspolitischen Fragen von heute. Der Autor skizziert zunächst Schwierigkeiten, in die der wirtschaftlich-technische Fortschritt geführt hat mit seinen Folgen für die natürlichen Ressourcen und die Umwelt. Herkömmliche Umweltschutzmaßnahmen hält er nicht mehr für ausreichend, um den Prozeß einer weiteren Naturzerstörung zu verhindern. Das umstrittene Konzept eines qualitativen Wirtschaftswachstums anstelle des vorherrschenden quantitativen Wachstumbegriffs unterscheide sich in folgenden Punkten vom traditionellen Konzept: Neben das Bruttosozialprodukt würden zur Messung des Wachstums Indikatoren treten, die den aus Produktion und Konsum resultierenden Nutzen und Schaden besser erkennen ließen. Man bemühe sich darum, das Wachstum des Sozialproduktes von dem des Ressourcenverbrauchs abzukoppeln. In einer entsprechenden Konzeption der Arbeit müsse auch solche Arbeit mitberücksichtigt werden, die sich in keinem Sozialprodukt niederschlage. Weitere Anstrengungen müßten unternommen werden, bei der Konsumgüterherstellung mehr Rücksicht auf die Umwelt zu nehmen. An der begrifflichen Unterscheidung von quantitativem und qualitativem Wachstum werde von einigen Wirtschaftswissenschaftlern deshalb festgehalten, da sich in ihr der tiefgreifende Strukturwandel ausdrücke, der in Zukunft nötig sei.

Kirche und Ökumene

KASPER, WALTER. **Das Glaubensbekenntnis der Kirche.** Zum Entwurf eines neuen katholischen Erwachsenenkatechismus. In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 13 Heft 3 (Mai 1984) S. 255–271.

Wer sich über den von der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedeten Erwachsenenkatechismus informieren will, kann jetzt auf den Beitrag von Walter Kasper zurückgreifen. Der Tübinger Dogmatiker, Hauptverfasser des dogmatischen Teils des Katechismus, hat die jetzt in „Communio" abgedruckten Überlegungen den Bischöfen in Altötting vorgetragen. Als Adressaten des neuen Erwachsenenkatechismus nennt Kasper Christen, die in der Glaubensvermittlung tätig sind; eine gewisse religiöse Bildung, nicht jedoch eine akademisch-theologische Ausbildung werde vorausgesetzt. Formalprinzipien des am Aufbau des Credo orientierten Werks seien das Katholische Schriftprinzip, die Elementarisierung und Konzentration des Glaubens und die ökumenische Dimension. Die Verfasser des Katechismus seien von dem Bemühen geleitet gewesen, innerhalb des für alle verbindlichen katholischen Glaubens für unterschiedliche theologische Schulen und Richtungen Raum zu lassen. Der Katechismus wolle die gemeinsame Grundlage und den gemeinsamen Rahmen theologischer Kontroversen herausstellen, diese aber nicht vorentscheiden. Zur Darstellungsweise und Methode stellt Kasper fest, die Verfasser des Katechismus hätten nicht den Versuch gemacht, die „Weisheit Gottes durch menschliche Weisheit oder gar lediglich durch geschickte ‚Aufhänger' und ‚Knüller' aufzupolieren". Die Bibel und die wichtigsten Lehraussagen der Kirche würde möglichst im Wortlaut zitiert. In dem Katechismus sollten keine didaktischen Verprägungen und Vorprogrammierungen vorgenommen werden.

Notizen

Johannes Paul II. hat in einem vom 29. April datierten Brief an alle Bischöfe seine Dankbarkeit für die Feier des *Außerordentlichen Heiligen Jahres* in den Ortskirchen zum Ausdruck gebracht. Die Hirtensorge der Bischöfe, so der Papst, habe sich mit vermehrter Kraft darauf gerichtet, den Gläubigen bei der Verwirklichung der „übernatürlichen Ziele" des Jubiläumsjahrs in ihrem Leben zu helfen. Die „geistlichen Keime" des Heiligen Jahres sollten zu „reichen Gnadenfrüchten" für alle heranreifen. Das müsse die gemeinsame Sorge der Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien sein. Die Feier des Heiligen Jahres solle durch „geeignete geistliche und pastorale Initiativen" weiterhin tief auf die Gewissen einwirken.

Fast zur gleichen Zeit, als der neuernannte Präsident der Päpstlichen Medienkommission, der amerikanische Erzbischof *John Foley,* sein Amt antrat, wurden 14 neue Konsultoren der Kommission ernannt. Unter ihnen befinden sich der Prälat des Opus Dei, *Alvaro del Portillo,* der geistliche Gründer und Direktor von Comunione e Liberazione, *Luigi Giussani,* der Direktor von Radio Vatikan, *Roberto Tucci* SJ, der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat *Wilhelm Schätzler,* und der Pressesprecher der Polnischen Bischofskonferenz, der Pallottinerpater *Aloisy Orszulik,* kein Vertreter mehr von der Internationalen Union katholischer Presse (UCIC) und auch kein Vertreter mehr der Internationalen Vereinigung katholischer Nachrichtenagenturen. Von den 14 neuernannten Konsultoren sind 11 Geistliche, eine Ordensschwester und nur zwei Laien.

In einem KNA-Interview wies der Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, *Franz Henrich,* darauf hin, bei einer Beteiligung der Kirche an den *neuen Medien* komme es nicht auf die Quantität, sondern auf die Qualität an. Wenn es zu einem verantwortbaren Beitrag der Kirche kommen solle, bedürfe es der Konzentration der Kräfte auf ganz wenige zentrale Planungs- und Produktionseinheiten. Weit entscheidender noch sei die Frage nach hochqualifiziertem und für die Sache der Kirche engagiertem Personal: „Hier helfen keine Hobby-Filmer und keine Küchenstudios." Jeder Versuch der Kirche, ihre Beteiligung an den neuen Medien durch ein Zurückschneiden der vorhandenen Medien zu finanzieren, wäre von Anfang an zum Scheitern verurteilt.

Für ein gesetzliches Verbot des Einsatzes von Mietmüttern, also von Frauen, denen eine bereits befruchtete fremde Eizelle eingepflanzt wird, sprach sich Bundesforschungsminister *Heinz Riesenhuber* aus. Der Einsatz von Mietmüttern, so Riesenhuber, gehöre zu jenen Praktiken, die die noch zulässige Grenze der Manipulation im Bereich der Lebensweitergabe überschritten. Man lasse sich dabei auf etwas ein, dessen Folgen nicht abzusehen sei. Es sei z. B. unklar, was geschehe, wenn einer der natürlichen Elternteile während der Schwangerschaft sterbe oder wenn das Kind behindert geboren werde.

Bei einer Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain und der katholischen Rhabanus-Maurus-Akademie hat sich der hessische Kultusminister *Hans Krollmann* grundsätzlich dafür ausgesprochen, *islamischen Religionsunterricht* als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen einzuführen. Der Staat müsse das ihm Mögliche tun, „um auch muslimischen Schülern unseres Landes einen Religionsunterricht ihres Glaubens anbieten zu können". Dies gelte nicht zuletzt im Blick darauf, daß die in der Bundesrepublik auf Dauer ansässigen Muslime dereinst „deutsche Staatsbürger islamischen Glaubens" sein würden.

Nach einer jetzt vorgelegten *Statistik der EKD* waren am 1. 1. 1982 von den *Synodalen* in den Gliedkirchen der EKD und der drei gesamtkirchlichen Zusammenschlüsse EKD, EKU und VELKD 85,8% Männer und nur 14,2% Frauen. Die höchsten Anteile von Frauen an der Anzahl der Synodalen hatten die Landeskirchen Oldenburg, Berlin und Nordelbien. In den evangelischen Synoden sind die unter 40jährigen Kirchenmitglieder stark unter-, die über 40jährigen überrepräsentiert. Theologen stellen nach der Statistik 38% der Synodalen; stark vertreten sind auch Lehrberufe, sonstige Berufe im öffentlichen Dienst und Juristen. Verglichen mit den Synoden sind in den Kirchenkreistagen und Kirchenvorständen die jüngeren Jahrgänge stärker vertreten. Der Anteil der Frauen in den Kirchenvorständen belief sich zum Zeitpunkt der Erhebung auf etwa 26 Prozent, in den Kirchenkreistagen auf 19.

Bei einem Gesprächsabend in West-Berlin meinte der Magdeburger evangelische Landesbischof *Christoph Demke,* die Kirchen in der DDR müßten sich „ganz neue Regelungen einfallen lassen", damit Menschen aus nichtchristlicher Tradition in den Gemeinden Heimat finden könnten. Viele nicht christlich aufgewachsene DDR-Bürger zeigten Interesse an der Kirche, besonders an der evangelischen Jugendarbeit und der Christenlehre. Sie wollten etwas von der Kirche, könnten sich aber nicht gleich zur Taufe entschließen. Für sie müsse eine „abgestufte Verpflichtung" geschaffen werden.

Die *Niederländische Bischofskonferenz* hat in einer Anfang Juni veröffentlichten Erklärung die *Konvergenzerklärungen* der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung („Lima-Papier") als „Botschaft der Hoffnung und der Übereinstimmung" bezeichnet. Aus den Lima-Dokumenten ließen sich „gemeinsame Entwicklungen innerhalb der katholischen und der anderen christlichen Kirchen" ableiten. Im einzelnen wird zum *Eucharistiedokument* festgestellt, daß seine Aussagen für ein katholisches Glaubensverständnis anwendbar seien. Die Bischöfe bedauern aber, daß nicht ausdrücklich über die Wesensverwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi gesprochen werde. Im *Amtsdokument* seien alle wesentlichen Elemente enthalten, um weiter über dieses Thema sprechen zu können.

Ende November wird zum ersten Mal die Generalsynode der *Lutherischen Kirche von Norwegen* zusammentreten. Ferner erhalten künftig Diözesansynoden Rechtsstatus, Pastoren werden in Zukunft von Diözesanräten ernannt und nichtgeistliche kirchliche Mitarbeiter erhalten Sitze in kirchlichen Gremien. Mit diesen Reformen erhält die Norwegische Kirche eine größere Unabhängigkeit gegenüber dem Staat. Der neuen Generalsynode werden 80 Delegierte angehören.

Optimistisch im Blick auf die Zukunft der *Kirche in Guinea* hat sich der Erzbischof von Conakry, *Robert Sarah,* anläßlich eines Besuchs bei „Missio" in Aachen gezeigt. Er hoffe auf eine baldige Rückkehr der ausländischen Missionare; zur Zeit werde die kleine katholische Kirche des Landes lediglich von neunzehn einheimischen Priestern betreut. Seit dem politischen Umsturz könne die katholische Kirche nach vielen Jahren der Verfolgung wieder frei das Evangelium verkünden. So wurden ihr wieder religiöse Sendungen im staatlichen Rundfunk eingeräumt. Die neue Regierung habe der Kirche auch die Rückgabe der verstaatlichten Krankenhäuser, Schulen und Sozialeinrichtungen angeboten.

In einem Gespräch mit amerikanischen Journalisten hat der Erzbischof von Karachi, Kardinal *Joseph Cordeiro,* auf die schwierige Situation der kleinen katholischen Minderheit in *Pakistan* hingewiesen. Zwar habe Präsident Zia-ul-Haq den Katholiken in dem zu 99 Prozent islamischen Land alle Freiheiten gegeben, „aber dennoch fühlen wir uns wie Menschen zweiter Klasse", meinte der Erzbischof. Es werde immer schwerer, die Angst der Menschen zu zerstreuen. Einige Intellektuelle in Pakistan hätten begonnen, den Islam anzuzweifeln und interessierten sich für das Christentum; es gebe aber nur sehr wenige Konversionen.

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

Herder Korrespondenz

Heft 8
38. Jahrgang
August 1984

Wenn man lange nicht denkt, so kann man am Ende nicht mehr denken.

Gotthold Ephraim Lessing

Katholikentagskatholizismus

Dem deutschen Katholizismus fehlt es nicht an Bewunderern. Es gibt sie in ihm selbst – natürlich, wie sollte es anders sein. Es gibt sie – nachweislich – außerhalb der katholischen Kirche. Und man findet sie unter Katholiken europäischer Nachbarländer. Zahlreicher als sonst natürlich aus Anlaß des Großereignisses Katholikentag. Bei solcher Gelegenheit wird mit Komplimenten nicht gespart. Was *dieser* Katholizismus alles auf die Beine bringe, an personeller Repräsentanz, an Problemorganisation und vor allem an Festlichkeit, das sei schon beeindruckend. Besonders bewundert wird die ungebrochene Fähigkeit, eine Vielzahl von kirchlichen und gesellschaftlichen Blickrichtungen und Lebensgefühlen so zusammenzuführen und darzustellen, daß Teilnehmer und Zuschauer das Empfinden haben, etwas Einmaligem beizuwohnen. Es macht dabei nicht viel aus, daß sich das Einmalige alle zwei Jahre und spätestens seit Freiburg 1978 in demselben Grundtenor wiederholt.

Von zündenden Ideen ist nichts zu merken

Besonders gelobt wird, daß gerade bei solchen Anlässen ein „neuer" deutscher Katholizismus zum Vorschein kommt, kein vornehmlich in Ordnungs- und Selbstdarstellungsattitüden auftretender, sondern ein ungemein facettenreicher, die Pluralität des heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens widerspiegelnder Katholizismus, der sich – auf ganz undeutsche Weise – durch lockeren Charme auszeichnet.

Kein Wunder also, wenn die für die Katholikentage Verantwortlichen, die Funktionäre und Vorstände des Zentralkomitees, aber auch manche katholische Hierarchen, von der Richtigkeit, Bedeutung und Ausstrahlungskraft solcher Großereignisse ihrerseits mit einer Selbstverständlichkeit, aber auch mit einem Selbstbewußtsein sprechen, das schon fast an Naivität, um nicht zu sagen an Gedankenlosigkeit grenzt.

Daß allerdings auch dieser Katholizismus gerade dort, wo er sich optisch und atmosphärisch am eindrucksvollsten darstellt, mit Wasser kocht, wird schon daran sichtbar, daß das Redaktionsteam dieser Zeitschrift nach intensiver Durchsicht der vielen Statements und Referate zum Ergebnis kam, kein einziges von ihnen verdiene es unbedingt, im Wortlaut dokumentiert zu werden. Nun leben Katholikentage neuerer Prägung zwar weniger vom Wort, als es früher einmal der Fall war, sondern verstehen sich als *großes Fest der Begegnung.* Man reflektiere, so hieß es in München, gar nicht so sehr auf die zündende Idee, auf das zupackende, auf Veränderung drängende Wort und die entsprechende Tat, sondern man wolle wieder ein katholisches Identitätsgefühl schaffen und auf solche Weise zeigen, daß sich dieses sehr wohl mit einer Vielfalt an Formen, Sichtweisen und Themen leben lasse.

Das ist gewiß ein lobenswertes Unterfangen. Und vielleicht liegt in seinem Zustandebringen gegenwärtig tatsächlich eine der wichtigsten Aufgaben des organisierten Katholizismus: Glaube, Gebet, Frömmigkeit und damit Religion als Lebenspraxis wenigstens für Augenblicke öffentlich und damit auch für den nachvollziehbar zu machen, der im sehr profan verlaufenden Alltag nach tieferer Orientierung sucht. Aber solche Großereignisse *haben ihren Preis.* Das Punktuelle ist bestimmend – im Glücksfall geht irgendwo einmal ein Licht auf, zeigt sich ein weiterführender Gedanke, ansonsten aber bleibt es bei der *Repetition des Allgemeinen,* wie man sie von vielen anderen öffentlichen Arenen her auch kennt. Eine Orgie von Banalitäten, die selbst den selbstsichersten Funktionär erschüttern müßte, hätte er nur die Zeit oder nähme er sie sich, das ganze in einigem Abstand vom Ereignis noch einmal querbeet auf sich wirken zu lassen. Der *Mangel an gedanklichem Profil* ist unübersehbar.

Die Dürftigkeit des auf Katholikentagen Gesagten ist jedoch nur ein Problem. Ein anderes, gewiß nicht unwichtigeres, weil es einen einschneidenden zeitgeschichtlichen Prozeß markiert, ist die Tatsache, daß der organisierte deutsche Laienkatholizismus unter der Hand zu einem *Ereigniskatholizismus* geworden ist. Er taucht sozusagen nur noch alle zwei Jahre in der Gestalt des Katholikentags auf, ist also im wahrsten Sinn *Katholikentagskatholizismus* geworden. Was sich sonst in ihm abspielt, wird kaum noch vernehmbar. Die üblichen Statements der einschlägig zuständigen katholischen Verbände, z. B. zur Fami-

lienpolitik, zur Ausländerfrage, zur Entwicklungshilfe und einige gescheite Papiere aus einigen Kommissionen des Zentralkomitees – sonst ist gegenwärtig vom deutschen Laienkatholizismus so gut wie nichts zu hören. Und was die Katholikentage betrifft, so scheint dieser weniger Ideengeber als *Organisationsmaschinerie* zu sein, der weniger selbst veranstaltet als veranstalten läßt. Auf deutsch: Er sagt nicht, was nach seiner Meinung in der Frage der Abrüstung, bei der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit oder in der Umweltpolitik mit Vorrang zu tun oder zu lassen wäre, sondern er organisiert den *kirchlich erreichbaren Pluralismus der Gesellschaft* und läßt dann sagen, was an Meinungen dazu im Schwange ist.

Er läßt Kontroversen veranstalten, trägt sie aber selber nicht aus. Das gibt ihm als Katholikentagskatholizismus einen Nimbus von Vielfalt, Toleranz und Weite. Zugleich kann er sich damit um die Erarbeitung eigener klarer Positionen drücken. Die dichte Folge von Katholikentagen läßt ihm dazu auch keine Zeit. Es ist deshalb gut zu verstehen, mit welch lustvoller Konsequenz alle Verantwortlichen im deutschen Katholizismus am Zweijahresrhythmus festhalten. So läßt sich am besten verbergen, daß der deutsche Katholizismus – in den Formen, in denen er gut anderthalb Jahrhundert gewirkt hat – praktisch zu existieren aufhört, ohne sich um Übergänge zu neuen Formen bemühen zu müssen. Man kaschiert so eine geschichtliche Entwicklung durch Unverbindlichkeit.

Fehlendes Rückgrat in Theorie und Praxis

An dreierlei Problemfeldern wird das vor allem sichtbar. Erstens: Zwei traditionelle Pfeiler des deutschen Katholizismus, die ihm theoretisch und praktisch-organisatorisch Stütze waren, sind praktisch tot: die *katholische Soziallehre* und das katholische *Verbandswesen.*
Dem widerspricht nicht, daß hierzulande *die* katholische Soziallehre fast täglich beschworen wird. Aber was das sein könnte, ist trotz eindrucksvoller neuerer Sozialenzykliken unklarer denn je. Meist endet die Antwort auf diesbezügliche einschlägige Fragen mit dem Hinweis auf das Wallrafsche „System offener Sätze". Was das ist, kann sich dann jeder selber zurechtmachen. Das einzige, was sich hierin an neuerer Entwicklung eindeutig ausmachen läßt, ist das Aufgehen der einmal vorwiegend naturrechtlich begründeten und entwickelten Soziallehre in einer sozialanthropologisch ausgefalteten Christologie ...

Ebenso steht dem nicht entgegen, daß es nach wie vor ein reichhaltiges *Verbandswesen* gibt. Nur wird sich in der großen Öffentlichkeit kaum jemand sehr darum kümmern oder gar danach richten, was die Katholische Arbeiterbewegung zu Wirtschaftswachstum und Arbeitsumverteilung sagt, oder der Familienbund der deutschen Katholiken an familienpolitischen Ideen entwickelt, sofern er welche entwickelt und nicht einfach wie andere auch Forderungen stellt. Und natürlich wird durch katholische Verbände, jedenfalls durch einzelne, gute Arbeit, vor allem Bildungsarbeit, geleistet.

Aber aus (teils kämpferischen) Bewegungen von einst sind hauptsächlich *Werke* geworden. Wenn gegenwärtig etwas „glänzt" im deutschen Katholizismus, dann nicht Bewegungen und Sozialverbände, sondern Werke: die bischöflichen Hilfswerke oder der Deutsche Caritasverband mit seinen vielfältigen Einrichtungen der Gesundheitspflege, der Beratung und der Sozialhilfe stehen im Vordergrund, nicht die Verbände. Und soweit Aktivitäten von Verbänden ausgehen, haben auch diese vornehmlich *Werke-Charakter.* Geschätzt werden an den Verbänden die von ihnen geleiteten Einrichtungen in katholischer Trägerschaft: Bildungseinrichtungen, vor allem solche im Fortbildungsbereich. Viele von ihnen sind schlicht Schulungs- und vor allem Erwachsenenbildungsunternehmen. Aber an impulsgebender Bewegung ist fast nichts da. Als Träger von „Werken" sind sie in erster Linie mit Verwaltungsarbeit ausgelastet. Und wo es wie in den Jugendverbänden etwas lebhafter zugeht, ist dies selten auf eigene originelle Beiträge, sondern auf den Widerschein allgemein in der Gesellschaft flottierenden Ideenguts zurückzuführen. Es ist deshalb nur allzu verständlich, daß man sich in der Zeit der Räte-Bildung mit seltsam neidvoller Entschlossenheit darauf konzentrierte, die *korporative Präsenz der Verbände in den Räten* zu sichern. Starke und selbstsichere, durch das, was sie sind und in Bewegung halten, legitimierte Verbände hätten so etwas nicht nötig gehabt. Sie können sich darauf verlassen, daß genügend einzelne aus ihren Reihen gewählt und deren Anliegen auch als einzelne zur Geltung bringen können.
Nimmt man die *Arbeitsgemeinschaft der Verbände* und das Zentralkomitee als darstellungskräftigste Repräsentanz des deutschen Katholizismus hinzu, dann ergibt sich kein wesentlich anderes Bild. Was einzelnen Verbänden am Leben fehlt, kann die Arbeitsgemeinschaft nicht schaffen. Und das ZdK, dem mehr Sachmittel und in der Theorie auch mehr personelle Mittel zur Verfügung stehen? Auch dieses fällt als Ideenvermittler und Impulsgeber kaum auf. Manche Vollversammlung auch dieses Gremiums hätte allein von den dort diskutierten Inhalten her nicht unbedingt stattfinden müssen. Die Konzentration der gesamten Aufmerksamkeit auf die Katholikentage, vor allem in der Funktionärsschicht des Zentralkomitees, lenkt davon ab, sich dies eingestehen zu müssen.

Enorm verkirchlicht

Möglicherweise aber sind dies alles keine sehr aufregenden Probleme. Der historische deutsche Katholizismus, mag seine Zeit hinter sich haben. Neue Zeiten müssen eben auch *neue* Bewegungen hervorbringen. Wenn über Schwäche der Verbände und das geringe Profil der katholischen Soziallehre geklagt wird, dann liegt das letztlich nicht am fehlenden guten Willen oder an den zu geringen Energie derer, die in diesen Bereichen Verantwortung tragen. Ohne daß die vorwiegend berufständischen Verbände, wie sie aus dem 19. Jahrhundert auf uns gekommen sind, völlig funktionslos würden, treten teilweise neue Bewegungen an deren Stelle. Oder die alten Ver-

bände werden von den neuen Bewegungen konterkariert. Sieht man dies als eine *notwendige Übergangsphase* an, so läßt sich das Bild eines auf das Ereignis Katholikentage zentrierten Katholizismus als zeitgemäßer Ausdruck einer neuen Gemengelage bewerten, in der man noch nicht weiß, was zu Ende geht, was in Nebenrollen wechselt und welches Neue sich langfristig durchsetzen wird.

Aber da meldet sich ein zweites Problem zu Wort: Es wird in der Praxis des Verbändekatholizismus und auch des Zentralkomitees trotzdem weitgehend noch so verfahren, als stimmten die alten Gewichte noch und als habe sich der Katholizismus in seinem politischen und kulturellen Gepräge überhaupt nicht verändert. Während sich beispielsweise die politischen Einstellungen von Katholiken „von unten her" stark zu differenzieren beginnen, bildet deren laikale Führungsschicht, von den Jugendverbänden abgesehen, noch das gleiche Bild selbstverständlicher Übereinstimmung mit Unionspositionen wie in den fünfziger Jahren. Gegenüber diesen fortwirkenden Strukturen personeller und richtungsmäßiger Art erscheint der auf den letzten Katholikentagen *vorgeführte* Pluralismus der Gruppen und Meinungen mehr als von oben konzedierte Spielwiese denn als neues Strukturprinzip. Oder wenn man es unpolitisch ausdrückt: Es ist gut, wenn sich neue Bewegungen, vor allem auch solche mit primär spiritueller Zielsetzung, auf Katholikentagen darstellen können. Aber allem, was sich heute in noch rudimentärer Form an neuen Bewegungen abzeichnet, nur ein Ausstellungsgelände zu bieten, ist zu wenig.

Die Funktionsträger des Laienkatholizismus werden sich schon noch mehr Gedanken machen müssen, wie sie an den langsam sichtbar werdenden Umformungsprozessen des Gesamtkatholizismus *aktiv* teilnehmen können, wenn sie wollen, daß die katholische Laienbewegung mit ihrer *spezifischen* Verantwortung gegenüber Gesellschaft und Kirche als eigenständiger Bereich erhalten bleibt. Denn das gegenwärtig einzig Eindeutige an der Gesamtentwicklung des deutschen Katholizismus – und damit das dritte Problem – ist seine *enorme Verkirchlichung*. Die dem Konzil folgende *Konzentration auf die Gemeinde* als den gleichsam alleinigen Pol des Glaubenszeugnisses ging Hand in Hand mit einer Konzentration der öffentlichen Darstellung von Kirche und Gesellschaft fast allein durch den Episkopat. An ihn weit mehr als an den organisierten Laienkatholizismus richtet sich inzwischen die öffentliche Erwartung auch in gesellschaftlichen Fragen. Und kaum ein Episkopat zögert, dem auch extensiv zu entsprechen. In politisch-ethischen Fragen von wirklicher Bedeutung kommt das entscheidende Wort längst vom Episkopat.
In der *Schwerpunktverschiebung in den Verbänden von der Bewegung auf Werke* vollzieht sich eine spürbare Verkirchlichung der Verbände auch dadurch, daß sie durch ihre Werke finanziell völlig vom Episkopat bzw. vom Verband der Diözesen abhängig werden. Was auf diese Weise von einmal „freien" Laieninitiativen in den letzten Jahren bereits verkirchlicht wurde bzw. unter indirekten Einfluß kirchenamtlicher Stellen geraten ist, läßt sich kaum mehr überblicken. Und die Verbände selbst haben den Rückzug ins Kirchliche mit entsprechender Verlagerung der Aufmerksamkeit von Gesellschafts- auf Kirchenfragen bereits mit ihrer Auseinandersetzung um eine privilegierte Plazierung ihrer Vertreter in den Räten eingeleitet. Was sich im katholischen Bereich an neuen Bewegungen und Gemeinschaften abzeichnet, ist von sich aus vorwiegend an Fragen der Spiritualität orientiert. Sie verstärken einstweilen den Trend zur Verkirchlichung noch.
Auch die *Katholikentage* selbst werden immer mehr zum Spiegel dieses Trends. Vieles im Bild dieser Großereignisse wird nicht nur begrüßenswert frömmer, sondern auch klerikaler. Folgerichtig kam in München das Wort Katholizismus kaum noch vor. Der Adressat war immer „die" Kirche: die Kirche müßte mehr für den Frieden, mehr für die Gleichberechtigung der Frau, mehr für ein schöpfungskonformes Umweltverhalten tun. Ein solcher Delegationsmechanismus ist sehr wirksam, weil äußerst bequem. Dieser Entwicklung sollten die Vertreter des Laienkatholizismus nicht einfach reaktionslos zusehen oder sie gar selbst als Paravent fehlender Initiative benutzen. Denn *die Kirche* selbst bedarf zur Wahrnehmung *ihres* Heilsauftrags eines eigenständigen, in gesellschaftlichen Fragen verantwortungswilligen Laienkatholizismus.

Wieder das Denken lernen

Eine solche Gegenbewegung ist unmittelbar weder aus dem Verbändebereich noch aus den Gemeinden, noch aus den sich neu bildenden katholischen Gruppierungen und Gemeinschaften und auch nicht von den Jugendverbänden zu erwarten. Aber erste Voraussetzung für die Realisierung von mehr Eigenständigkeit dürfte gegenwärtig auch nicht die Organisationsarbeit, sondern die *Rückgewinnung von Kompetenz* in gesellschaftlichen Kernfragen sein. Wie z. B. *soziale Marktwirtschaft* heute auszusehen hat oder hätte, dazu könnte und müßte gerade im deutschen Laienkatholizismus mehr Ideenreichtum entwickelt werden. In den im Grunde genommen unaufgearbeiteten erzieherischen Fragen, wie sie die Wege und Irrwege der *Bildungsreform* der letzten zwei Jahrzehnte begleiteten, hätte der deutsche Laienkatholizismus ein ureigenes Terrain. Der staatlich zu leistende Ausgleich zwischen massiv in das politische Geschehen eingreifenden Interessengruppen, aber auch die kritische Begleitung von Parteien und Parteipolitik überhaupt und die Aufarbeitung neuer, im Ansatz sehr subjektivistischer Politikverständnisse wären weitere Felder.
Sie setzen allerdings einen parteipolitisch sehr viel unabhängigeren Laienkatholizismus voraus, als es der heutige ist. Und sie alle erfordern gründliches Nachdenken und zähes Sichauseinandersetzen über den Tag hinaus. Damit dieses *Nachdenken* auch wieder zum Zuge kommen kann, muß man zumindest einmal herunterkommen von der Zelebration eines reinen Ereigniskatholizismus mit Katholikentagen als atmosphärischem Vehikel. Spätestens für die Zeit nach Aachen sollte eine Pause nicht nur angekündigt, sondern auch eingehalten werden. *David Seeber*

§ 218: abgewiesen

Die Abweisung des Vorlagebeschlusses des Sozialgerichts Dortmund zur Frage der Finanzierung nichtmedizinisch indizierter Abtreibungen durch die gesetzlichen Krankenkassen hat einmal mehr gezeigt, wie schwierig eine Änderung im Bereich des § 218 nicht nur politisch, sondern auch rechtlich ist. Das Bundesverfassungsgericht hat mit seinem Urteil zwar nicht formell in der Sache entschieden, sondern die Klage aus rein verfahrensrechtlichen Gründen für unzulässig erklärt, weil sie dem Verlangen nach einem Normenkontrollverfahren gleichkomme, dieses aber nur von den dafür zuständigen politischen Instanzen, nämlich der Bundesregierung, einer Landesregierung oder aber eines Drittels der Mitglieder des Bundestages beantragt werden könne.

Aber es gibt doch Andeutungen in der Abweisung der Klage, die auch für den Fall einer Entscheidung in der Sache von Bedeutung sind, so z. B., wenn das Bundesverfassungsgericht feststellt, die Klägerin – es handelte sich um die katholische Journalistin *Ursula Zöller* (Würzburg) – verlange durch ihr Klagebegehren eine Unterlassung „auf die sie sozialrechtlich keinen Anspruch hat, weil die gesetzlich normierte Kassenleistung an Dritte ihren persönlichen, durch das Mitgliedsverhältnis zur Krankenkasse bestimmten Rechtskreis nicht berührt".

Und das Gericht fährt fort: Der einzelne Bürger, der eine bestimmte Anwendung des Aufkommens aus öffentlichen Abgaben für grundrechtswidrig hält, könne aus *seinen* Grundrechten keinen Anspruch auf generelle Unterlassung einer solchen Verwendung herleiten. Soweit diese mit seinem Glauben, seinem Gewissen, seinem religiösen und weltanschaulichen Bekenntnis unvereinbar sei, könne er „jedenfalls nicht verlangen, daß *seine* Überzeugung zum Maßstab der Gültigkeit genereller Rechtsnormen oder ihrer Anwendung gemacht wird".
Es sieht infolgedessen nicht danach aus, daß sich eines der klageberechtigten politischen Organe nach der verfahrensrechtlichen Abweisung der Klage ermutigt bzw. veranlaßt fühlt, eine Entscheidung in der Sache anzustreben.
Daß auch die kirchlichen Stellen, die auch in diesem Punkt wie bei der Frage der Änderung des Abtreibungsstrafrechts insgesamt ziemlich allein stehen, mit einer verfassungsrechtlichen Entscheidung in der Sache praktisch nicht mehr rechnen, geht u. a. aus einem KNA-Interview des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal Höffner, hervor. In dem Interview verwies der Kardinal unter der Devise, nun seien die Politiker gefordert, von neuem auf den unlängst von 74 Unionsabgeordneten eingebrachten Gesetzesentwurf, der ein gesetzliches Verbot der Finanzierung von nichtmedizinisch indizierten Abtreibungen durch die gesetzlichen Krankenkassen vorsieht.

Auch dieser Weg scheint alles andere als aussichtsreich. Schon das Schicksal, das den Entwurf der 74 Abgeordneten bei seiner ersten Lesung (vgl. HK, Juni 1984, 248) aufgrund der sicher nicht ganz zufällig zustandegekommenen Beschlußunfähigkeit des Bundestages ereilt hat, zeigt, wie aussichtslos auch ein zweiter Versuch verlaufen würde. Nicht nur in der christlich-liberalen Regierungskoalition, auch in der Union läßt sich für absehbare Zeit keine Mehrheit für eine Gesetzesänderung finden.

Die Wochen später gestartete Attacke von Bundesfamilienminister Geißler gegen die äußerst umstrittenen Schwangerschaftsberatungsmethoden von „Pro Familia" hatte deshalb u. a. wohl auch den Sinn, durch eine wenigstens versuchsweise Verbesserung der Beratungspraxis den kirchlichen Stellen zu signalisieren, man tue ja etwas gegen den Mißbrauch des Gesetzes und solle deshalb jedenfalls einstweilen bitteschön nicht zu sehr mit Änderungswünschen befaßt werden, die man aus politischen Gründen nicht wollen könne. *se*

Bischofsrhetorik

Wer am Katholikentagswochenende die mit dem Ende des Druckerstreiks wieder umfangreicher gewordenen Tageszeitungen las, wurde in beträchtliche Betrübnis gestürzt. Nicht wegen der Berichterstatter aus München, die ihr Bestes taten und mit Sympathie und Engagement schrieben. Auf einige Weltkinder wirkte die Faszination des Ereignisses sogar erkennbar nachhaltiger als auf manchen Kirchenprofi. Was schmerzte, waren vor allem die in mehreren Zeitungen gleich fuhrenweise aufgefahrenen Zitate aus bischöflichem Mund.

Der *Konferenzvorsitzende* wurde gleich zweimal aus seinem Eschatologievortrag beim Wort genommen. Und was da wiedergegeben wurde und was zwar nicht dem Gesamttenor entsprach, aber doch als Einzelaussage Gewicht hatte, klang zu sehr nach cantus firmus, als daß man es als dosierten Einsatz der Gabe der Vereinfachung hätte bewerten können. Die Botschaft Christi sei keine „Anleitung zur Befreiung der Menschen aus gesellschaftlichen Zwängen" und die Osterbotschaft dürfe nicht „in Soziologie oder Entwicklungshilfe" aufgelöst werden.

Mag sein, daß dem Vorsitzenden nach einem in seinem eigenen Bonner Amt als Visitationsreise apostrophierten Besuch in Brasilien noch manche Thesen unmoderater Richtungen der Befreiungstheologie in den Ohren geklungen haben. Aber Soziologie und Entwicklungshilfe? Braucht es in der Kirche bzw. von der Kiche trotz alles berechtigten Mißtrauens in Methode und Leistungsvermögen nicht beides, um hier gesellschaftliche Vorgänge zu verstehen und dort Not zu wenden? Der Kardinal von Köln hat doch den Ruf, selbst einmal ein hervorragender Sozialwissenschaftler gewesen zu sein und empirische Zusammenhänge genausogut zu verstehen wie normative. Und seine Diözesanverwaltung ist be-

kannt dafür, daß sie auf Anregung oder mit Zustimmung des Kardinals nicht nur die Entwicklungshilfe fördert, sondern auch sonst unkonventionell zu helfen versteht. Aber wer hat heute noch die Absicht, Theologie in Soziologie und die Osterbotschaft in Entwicklungshilfe umzufunktionieren?

Gut, es wird immer wieder die Versuchung geben, das andere auf Kosten des einen zu bevorzugen. Und dazu wäre in der Tat eine Menge zu sagen. Aber wenn schon, dann müßte es auch möglich sein, selbst dem vielzitierten „einfachen" Volk die Dinge etwas genauer zu erläutern. Und die sozialen Zwänge? Natürlich ist Christentum unendlich mehr als Befreiung aus ihnen; aber gehört die Mitwirkung oder das beispielhafte Vorangehen bei solcher Befreiung nicht zu den glaubwürdigsten Zeugnissen gläubiger Christen?

Ein anderer Bischof wetterte gegen die „Kirche von unten", die wieder verschwinden werde, wie sie gekommen sei; sprach von „Theologen ohne Herz" und von Kritikern, die alles hinterfragten, nur nicht sich selbst. Abgesehen davon, daß, hört man sich in dessen Diözese etwas um, keineswegs spontan der Eindruck entsteht, der betreffende Bischof besitze selbst die Gabe unbegrenzter Selbsthinterfragung, ließe sich mit Verlaub doch fragen, ob es denn die „Kirche von unten" wirklich verdiene, so angeredet zu werden. Sie wird ja ohnehin von Katholikentag zu Katholikentag kooperationswilliger, und kann die Funktion, Stachel im Fleisch einer gemächlich administrierenden Kirche „von oben" zu sein, gar nicht ausgiebig genug wahrnehmen. Wenn schon nicht der Chronist, so überzeugt den Bischof vielleicht doch *Hans Urs von Balthasar,* der jüngst bei der Verleihung des Preises Pauls VI. durch den gegenwärtigen Papst Journalisten in den Notizblock diktierte, meist kämen die Aufbrüche in der Kirche doch von unten und nicht von oben.

Und die „Theologen ohne Herz"? Vielleicht fehlt vielen Theologen die Stärke des Glaubens, die in der Einfalt liegt. Vielleicht sind sie zu sehr Spezialisten unter Spezialisten. Aber gehört es nicht – Glauben vorausgesetzt – in erster Linie zur Theologie, um des Glaubens willen den Verstand zu gebrauchen? Und herrscht gegenwärtig nicht ganz und gar die andere Gefahr vor, daß viele Gläubige und Ungläubige so herzhaft wie nur denkbar, aber im Grunde aus Mangel an wirklichen Glaubenseinsichten in irrationale Bekenntnisse flüchten.

Von einem dritten Bischof, von unbestritten hohem spirituellem Rang, wurde berichtet, daß er über den Tod sprach und dabei u. a. sagte: „Möglichst lange, möglichst gut leben. Nicht an Tod und Sterben denken. Dann tot umfallen – Schluß aus – weg – nach uns die Sintflut", das sei heute die Devise. Der Chronist würde gerne mit dem Bischof wetten, daß beide zusammen in des Chronisten religiös und sozial sehr gemischtem Bekanntenkreis keinen einzigen (keine einzige) finden, der/die bei Lichte besehen sich einen solchen Satz auch nur verhaltens- geschweige denn gesinnungsmäßig zu eigen machen würde. Im übrigen soll schon vom alten Boetius überliefert sein: nichts beschäftige die Sterblichen mehr, als am Leben zu bleiben.

Ein vierter Bischof schließlich soll – dies wurde nur mündlich, aber zuverlässig berichtet – sich gar den Redakteur seiner Kirchenzeitung intensiv vorgenommen haben, nur weil er rein berichterstatterisch neben dem offiziellen Katholikentag auch den „von unten" zur Darstellung gebracht hatte. Natürlich sagt sich der Chronist wie andere auch: Bischöfe haben Ängste, wie andere Menschen und sie sollen sogar welche haben. Und Bischöfe müssen wie Politiker auch viel und wenns geht einfach reden. Und: Wieso wegen all dieser Dinge sich ärgern und anderen Ärger schaffen. Doch welcher Katholik läßt sich schon gerne als Pappkamerad aufbauen zum Abschuß von Problemen, die *so* keine sind. Aber vielleicht überlegt mancher sonst durchaus medienkundige Bischof nur nicht, wie zu Hause beim Leser wirkt, was er vor einem großen Forum nur so nebenher sagt. Das kann durchaus einmal passieren, ließe sich aber vermeiden. *se*

FDP am Ende?

Seit den Wahlen zum Europäischen Parlament im Juni wird der FDP – wieder einmal – mit wachsender Lautstärke die Sterbeglocke geläutet. Das *Ergebnis der Europa-Wahl* allein kann freilich der Grund für den zunehmenden Pessimismus über die Zukunft der FDP nicht sein: Die Partei war nur denkbar knapp unter der 5-Prozent-Hürde geblieben und hätte sie wohl mit einiger Sicherheit übersprungen, wäre die Wahlbeteiligung nicht extrem niedrig gewesen.

Schlimmer als das Wahlergebnis selbst ist für die FDP zweifellos die unmittelbar danach in der Partei ausgebrochene – teils aufgezwungene, teils selbstverschuldete – personalpolitische Hektik. Noch wesentlich mehr als der Rücktritt ihres Wirtschaftsministers hat die Eile, mit der der Rückzug des Bundesaußenministers vom Parteivorsitz betrieben wurde, zumindest optisch die Lage der Partei verschlechtert, zumal damit das gesamte personelle Gefüge der Regierungskoalition ins Wackeln geriet. In gewohnter Manier wurde nach der Ankündigung von *Hans-Dietrich Genscher,* den FDP-Bundesvorsitz niederzulegen, von der CSU und ihr nahestehenden Publizisten auch Genschers Rücktritt als Außenminister gefordert und die Anwartschaft von Franz-Josef Strauß auf dieses Amt angemeldet. Daß Genscher nicht nur der dienstälteste Außenminister der westlichen Welt (und ein weltweit geachteter dazu) ist, sondern auch einer der Architekten des Bonner Regierungswechsels von 1982, schützt ihn nicht vor den Attacken der sogenannten „zweitgrößten Koalitionspartei", die in Wirklichkeit bekanntlich eine *gemeinsame* Fraktion mit der CDU bildet.

Der koalitionsinterne Dauerkonflikt zwischen CSU und FDP geht der FDP deswegen an die Existenz, weil sie nicht mehr stark genug scheint, sich in

diesem Konflikt zu *ihren* Gunsten zu profilieren. Ihr Spielraum innerhalb der Koalition ist – noch keine zwei Jahre nach dem Wechsel von der SPD zur Union – zwangsläufig klein. Dazu kommen *Personalsorgen* (die durch *Martin Bangemann* kaum behoben sein dürften) und *programmatische Unsicherheiten.* Schließlich macht es der FDP zu schaffen, daß sie von den anderen Parteien – mit Ausnahme der CDU – kaum mehr als demokratischer Partner wahrgenommen, geschweige denn ernst genommen wird. Alles zusammen läßt in der Öffentlichkeit das Gefühl aufkommen, mit der FDP sei es endgültig vorbei.

Außer den aktuellen politischen Konstellationen sind es langfristige „geistespolitische" Entwicklungen, die der FDP ihre jetzigen Existenzsorgen beschert haben. Je mehr in die Gesellschafts- und Rechtsordnung sowie in die Programmatik der anderen Parteien liberales Gedankengut eingegangen ist, desto schwieriger muß es für eine liberale Partei werden, ihre Unverzichtbarkeit zu demonstrieren. Die nun seit Jahren verwendete emphatische Selbstbezeichnung „die Liberalen" dokumentiert eher eine Unsicherheit, als daß sie sie beseitigt.

Das Ende der FDP herbeizuwünschen, wäre aus einer Reihe von Gründen kurzsichtig. Die Existenz der FDP ist der gesellschaftlichen und politischen Stabilität der Bundesrepublik nicht schlecht bekommen. Sie hat Kontinuität und Wandel zwar nicht allein bewirkt, aber doch entscheidend mit ermöglicht. Ein Ausfall der FDP bei gleichzeitigem weiteren Zuwachs der Grünen würde auf Jahre hinaus auf vielen Ebenen die Bildung von entscheidungsfähigen Mehrheiten erschweren. CDU und CSU würden noch mehr als bisher zu liberalen Parteien, die Konturen, die sich eigentlich aus dem „C" ergeben sollten, würden möglicherweise vollends verschwimmen. Schließlich ist für die Liberalität und Offenheit eines Gemeinwesens doch vielleicht auch in Zukunft wichtig, daß es eine prononciert liberale Partei gibt. *Kurt Sontheimers* Satz „Liberalismus ohne entsprechende Organisation ist wie ein Christ ohne Gemeinde" ist zumindest überlegenswert. Was liberale Politik heute zu sein hat, müßte freilich zunächst die FDP selber sagen und personell überzeugend darstellen können. *ko*

Ungebetene Gäste

Der unvorhergesehene Zutritt von Priestern zur Begegnung Papst Johannes Pauls II. mit Vertretern des Schweizer Klerus (HK, Juli 1984, 332) war keine spontane, sondern eine gut geplante Aktion, deren Einzelheiten die Schweizer Bischofskonferenz abzuklären in Aussicht gestellt hat. Von der Bischofskonferenz war diese Begegnung in Absprache mit Johannes Paul II., der an sich ein großes offenes Treffen vorgezogen hätte, als Gesprächskreis von gewählten Vertretern des Klerus angelegt und sorgfältig vorbereitet worden. Nach entsprechenden Vorarbeiten in den diözesanen Priesterräten wurde die Begegnung mit dem Papst im Rahmen einer Studientagung der Kommission Bischöfe-Priester von 6 Bischöfen und 31 Priestern inhaltlich vorbesprochen, vor allem die Nöte und Sorgen der Priester namhaft gemacht, die ihre Sprecher dem Papst vorlegen sollten.
Nun scheint das *Opus Dei,* dem in der Schweiz etwa 10 Priester angehören, durch seine Verbindungen zum Staatssekretariat unter Mitwirkung des Apostolischen Nuntius, dem die Fragen des Schweizer Klerus an seine Amtsführung mißfallen mußten, zum voraus die Zusicherung erhalten zu haben, daß *alle Priester* zur Begegnung zugelassen würden. Aufgrund dieser Zusicherung meldeten Verantwortliche des Opus Dei, aber auch der Apostolische Nuntius, ohne Wissen der Bischofskonferenz einem ausgewählten Kreis von Priestern, sie seien zur Begegnung mit dem Papst eingeladen; taktisch sehr geschickt wurde diese Meldung erst am Vortag der Begegnung, also mitten im Papstbesuch, der die Bischöfe voll beanspruchte, ausgegeben. So kam es, daß zu den 100 bis 120 gewählten bzw. delegierten Priestern eine etwa gleich große Gruppe von Priestern, die von der Bischofskonferenz nicht eingeladen waren, Zutritt erhielt. Priester aus dieser Gruppe äußerten dann ihr Mißfallen am Votum des deutschsprachigen Sprechers mit Buh-Rufen.
Der Präsident der Schweizer Bischofskonferenz erklärte auf der Pressekonferenz im Anschluß an den Papstbesuch, daß mit diesem Vorgehen die zuständige Bischofskonferenz klar *umgangen* worden sei. Von der Römischen Kurie aus scheint dieses Vorgehen hingegen als ein normaler Vorgang betrachtet zu werden, wandte sich der Papst in seiner Rede doch ausdrücklich an die Priester, „die ihr von euren Mitbrüdern entsandt oder spontan hierher gekommen seid".
Von Kennern der Verhältnisse wird angenommen, das Opus Dei habe so zahlreiche und vorab dem Fokolare angehörende Priester vor allem deshalb in die Aktion einbezogen, um für sich selber ein entsprechendes Umfeld zu haben. Priester, die nicht eingeladen wurden und die an der Begegnung gerne teilgenommen hätten, mußten diese Auswahl verständlicherweise als eine Beleidigung der „gewöhnlichen" Priester empfinden. Als geradezu ungehörig wurde die Mißfallenskundgebung durch Buh-Rufe empfunden.
Dieser Vorgang brachte aber auch zutage, daß im Schweizer Klerus *Polarisierungen* vorhanden sind, die schon verschiedentlich zu Konflikten geführt hatten, die aber als Einzelfälle behandelt wurden, so daß der Papstbesuch sie nun als *unbewältigtes Problem* unübersehbar gemacht hat. Dabei gibt es aber große regionale Unterschiede. Im Bistum Basel beispielsweise sind die Fokolare-Priester im Klerus so gut integriert, daß sie im diözesanen Priesterrat sogar übervertreten sind, und zwar nicht als Fokolare-Vertreter, sondern als vom Klerus Gewählte. Das Problem scheint sich vor allem im Bistum Chur und hier wiederum vor allem in Zürich zuzuspitzen; in Zürich hatte die Tätigkeit des Opus Dei denn auch schon zu Konflikten in der Mittelschulseelsorge geführt, die sogar im kantonalen Parlament zur Sprache kamen. *we*

Ein neuer Generalsekretär für den ÖRK

Zu seiner zweiten Tagung kam der auf der Vollversammlung von Vancouver neugewählte Zentralausschuß des Weltkirchenrates vom 9. bis 18. Juli in Genf zusammen. Auf die diesjährige Tagung des 150köpfigen Gremiums konnte man mit einigem Recht gespannt sein. Schließlich hatten die Delegierten die Aufgabe, auf der Grundlage der während der Vollversammlung erarbeiteten und verabschiedeten Berichte und Programmrichtlinien *Weichenstellungen* für die Aktivitäten des ÖRK in den kommenden Jahren zu treffen. Gleichzeitig stand die Wahl eines neuen Generalsekretärs an: *Philip Potter* wird Ende dieses Jahres nach einer zwölfjährigen Tätigkeit an der Spitze des Weltkirchenrates aus dem Amt scheiden.

Von Potter zu Castro

Der scheidende Generalsekretär griff in seinem Bericht vor dem Zentralausschuß wie schon häufig auf biblische Begriffe und Bilder zurück, um seine Anliegen zu erläutern; diesmal waren es die Aussagen über die Kirche als Leib Christi im Kolosser- und Epheserbrief: Dieses biblische Verständnis des Zusammenwachsens in Christus sei Kernstück der ökumenischen Bewegung wie des Lebens und Wirkens des Ökumenischen Rats der Kirchen. Potter verzichtete zwar auf einen ausführlichen und pointierten Rückblick auf seine für den ÖRK teilweise turbulente Amtszeit; in seiner eher verhaltenen biblischen Besinnung klangen aber doch einige Stichworte an, die für seine Amtsführung und seine Konzeption der ökumenischen Bewegung charakteristisch waren.

So nannte er die Absage an Rassismus und Sexismus als „echten Prüfstein unserer Bereitschaft, in Jesus Christus zusammenzuwachsen" und sprach davon, daß die verzweifelte Lage der Menschheit angesichts von Umweltzerstörung, Unterentwicklung und Wettrüsten zu möglichst raschem Handeln zwinge. Potter erinnerte auch daran, daß dem ÖRK beim Prozeß des Zusammenwachsens „Wachstumsschmerzen" nicht erspart geblieben seien – eine sehr zurückhaltende Umschreibung der beträchtlichen Spannungen zwischen dem Genfer Stab und verschiedenen Mitgliedskirchen, nicht zuletzt den evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik, die auch mit dem spirituell-politischen Profil des Generalsekretärs zu tun hatten.

Zu seinem Nachfolger wählte der Zentralausschuß mit überwältigender Mehrheit (es gab nur 17 Gegenstimmen und fünf Enthaltungen) den aus Uruguay stammenden methodistischen Pfarrer *Emilio Castro* (57), von 1973 bis zum vergangenen Herbst Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK. Castro, unter anderem auch Wunschkandidat der im Zentralausschuß mit fünf Delegierten vertretenen EKD, hatte sich bei der Abstimmung im Nominierungsausschuß knapp gegen den reformierten US-Amerikaner *Arie Brouwer* durchgesetzt, der seit kurzem als beigeordneter Generalsekretär amtiert.

Mit Castro hat der ÖRK nach Potter wieder einen Generalsekretär aus einem Land der Dritten Welt (Potter stammt von der Karibikinsel Dominica); er gehört wie sein Vorgänger einer methodistischen Kirche an und hat mit diesem auch die langjährige Zugehörigkeit zum Genfer Stab des Weltrates gemeinsam. Castro, der aus einer katholischen Familie stammt, wurde im Alter von 14 Jahren Methodist. Er studierte in Buenos Aires und in Basel (bei Karl Barth) und war vor seiner Berufung nach Genf Präsident der methodistischen Kirche seines Heimatlandes Uruguay. Damals galt er als einer der profiliertesten protestantischen Kirchenführer in Lateinamerika.

In seine Zeit als Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation, die im ÖRK die Arbeit des früheren Weltmissionsrates weiterführt, fielen die Weltmissionskonferenz von Melbourne 1980 (vgl. HK, Juli 1980, 335–338) und die Verabschiedung eines wichtigen Grundsatzdokuments zum Thema Mission und Evangelisation. Darin bemühte sich die Kommission um ein ganzheitliches Verständnis von Mission, zu dem die persönliche Bekehrung ebenso unabdingbar gehört wie der Einsatz für die Armen. Damit läßt sich auch das Profil des neuen Generalsekretärs kennzeichnen, zu dem eine evangelikal geprägte Spiritualität ebenso gehören wie Sensibilität für das Engagement der Kirche zugunsten der Armen und Unterdrückten. Ihm werden allgemein gute Vermittlerqualitäten nachgesagt.

Spannungen fortgeschrieben

In einer kurzen Ansprache nach seiner Wahl würdigte Castro ausdrücklich die Leistungen seines Vorgängers. Potter habe die Tagesordnung des Weltrates erweitert und dessen Zentrale zu einem „Haus der Hoffnung für an den Rand Gedrängte, der Unterstützung für Unterdrückte und Mißverstandene und der Begegnung der Kulturen" werden lassen. Er hoffe, so Castro, daß der ÖRK eine Bewegung bleibe, „hin auf die Einheit der Kirchen und der Menschen, von der wir alle träumen".

Auf der Zentralausschußtagung ging es naturgemäß weniger um solche großen Visionen als um die *konkreten Schritte,* die der ÖRK mit seinen begrenzten Mitteln und seinen in sich spannungsreichen Zielsetzungen in den kommenden Jahren unternehmen kann und soll. Der Bericht des Zentralausschußvorsitzenden, des EKD-Außenamts-Präsidenten *Heinz Joachim Held,* zu Beginn der Genfer Tagung setzte dafür einige deutliche und auch *selbstkritische Akzente.* So sollten nach Möglichkeit in den einzelnen Programmen des ÖRK der Be-

zug zu anderen Programmen und zur Gesamtheit der Arbeit des Rates sichtbar werden. Es müßten Prioritäten in der Programmarbeit gesetzt werden. Held plädierte auch für die Ausweitung des theologischen Gesprächs im ÖRK und zwischen Rat und Mitgliedskirchen. Die Suche nach einer Erneuerung christlicher Spiritualität müsse ein durchgängiger Arbeitsschwerpunkt in allen Programmen sein und werden. Im Rückblick auf den Papstbesuch beim ÖRK (vgl. HK, Juli 1984, 300–301) regte Held eine gründliche Studie zur Klärung des dem sozialen und politischen Engagement des ÖRK zugrundeliegenden Verständnisses von Gerechtigkeit an, ebenso Gespräche über eine vertiefte und möglichst verbindliche Zusammenarbeit zwischen dem Weltrat und den „Weltweiten Christlichen Gemeinschaften", also den konfessionellen Weltbünden.

Dem Zentralausschuß lagen die vom Genfer Stab und vom Exekutivausschuß vorbereiteten Berichte der einzelnen Programmeinheiten und Untereinheiten über ihre geplanten Arbeitsvorhaben vor. Diese Berichte belegten, daß innerhalb des Weltrates nach wie vor beträchtliche Spannungen in der Gewichtung der Ziele und Aufgaben bestehen, die von der Vollversammlung zwar ein Stück weit relativiert wurden, in ihren Programmrichtlinien aber doch wieder zum Vorschein kamen: Dort stehen nebeneinander „Wachsende Einheit" und „Auf Gerechtigkeit und Frieden hin wachsen".

Bei den Beratungen und Abstimmungen in Genf kam es zu keinen wesentlichen Korrekturen an den Vorlagen; die von den drei Programmeinheiten vorgeschlagenen Programme und Projekte wurden durchweg *gebilligt,* sowohl im Bereich „Glaube und Zeugnis" wie im Bereich „Gerechtigkeit und Dienst". So kann die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihre nächste Vollversammlung 1985 im norwegischen Stavanger abhalten; dort wird es nicht zuletzt um das Studienprojekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" gehen. Geplant ist andererseits für 1989 eine Weltkonferenz zum Thema „Gerechtigkeit, Frieden und Ganzheit der Schöpfung", den Stichworten also, die über den vielfältigen Programmen der Einheit II stehen.

Immer noch im Umbruch

Zwar wurde bei der Tagung des Zentralausschusses wie schon bei der Vollversammlung im vergangenen Jahr viel von der notwendigen „Einheit und Ganzheit" des ÖRK und seiner Arbeit gesprochen. Ob der Weltrat diesem Ziel näherkommt, bleibt nach den Genfer Beratungen weiterhin offen, bei denen weder eindeutige Kurskorrekturen vorgenommen noch klare Prioritäten gesetzt wurden. Es gibt zwar etliche verheißungsvolle *Anzeichen für eine stärkere Gewichtung der theologischen Arbeit* als Grundlage aller Programme (Empfehlungen in dieser Richtung wurden vom Zentralausschuß an den Generalsekretär überwiesen); inwieweit sich daraus Änderungen im Stil und auch in der Struktur des ÖRK und seiner Genfer Zentrale ergeben werden, läßt sich noch nicht absehen.

Die *Umbruch- und Übergangsphase* im Weltkirchenrat dürfte also noch länger andauern. Schließlich muß sich nicht nur der neue Generalsekretär nach seinem Amtsantritt am 1. Januar 1985 in seine Tätigkeit einarbeiten; auch acht der sechzehn Direktorenstellen in Genf sind seit Vancouver neu besetzt worden. Noch mehr wird davon abhängen, ob und wie die weitere Zusammenarbeit zwischen den Organen des ÖRK und den inzwischen 303 Mitgliedskirchen (in Genf wurden jetzt wieder vier Kirchen aus der Dritten Welt als Vollmitglieder aufgenommen) funktioniert, die sich in sehr unterschiedlichem Maß für die Arbeit des Weltrats engagieren und interessieren.

Letztlich wird der ÖRK in nächster Zeit nicht darum herumkommen, seinen *Standort* innerhalb der Ökumenischen Bewegung neu zu bestimmen und von daher seine Arbeit zu überprüfen. *U. R.*

El Salvador: Die Kirche als geduldiger Vermittler

Die Situation in El Salvador wird allgemein mit vorsichtigem Optimismus bedacht, seitdem der Christdemokrat *Napoleón Duarte* im Juni die Regierungsgeschäfte übernommen hat. Bei näherem Hinsehen gilt dieser Optimismus nicht so sehr der politischen Lage des kleinen mittelamerikanischen Landes, das in vier Jahren Bürgerkrieg 50 000 Menschen verloren hat, als dem angesehenen und integren neuen Präsidenten, dem internationales Wohlwollen, auch bundesdeutsches, geradezu entgegenschlägt. Anlaß zu optimistischer Einschätzung bietet El Salvador gegenwärtig noch nicht. Die bewaffneten Auseinandersetzungen können mit verstärkter amerikanischer Militärhilfe und Waffenlieferungen aus östlichen Ländern so fortgesetzt werden, daß ein militärisches Patt auch in den nächsten Monaten wahrscheinlicher ist als der Sieg einer der Parteien und damit das Ende der Kämpfe.

Die *politischen Kräfteverhältnisse* in El Salvador gestalten sich unter Duarte noch viel komplizierter als die militärischen. Duarte besitzt im Land selbst zwar den moralischen Rückhalt eines großen Teils der Bevölkerung, sein politischer Rückhalt ist hingegen gering. Er kann nur politisch wirksam werden, wenn es ihm gelingt, die konkurrierenden Machtzentren zu gewinnen, in Schach zu halten oder gar empfindlich zu schwächen. Dazu gehören eigentlich alle einflußreichen Gruppen des Landes: die Oligarchie, die rechtsgerichtete Opposition unter Führung der ARENA-Partei *Roberto d'Aubuissons,* das Militär, vor allem der rechte Flügel und die rechtsextremen paramilitärischen Kommandos,

die linksgerichtete Opposition FDR und ihre Guerilla-Armee FMLN, und nicht zuletzt die Vereinigten Staaten, auf deren Hilfe die neue Regierung El Salvadors nicht verzichten kann und will, deren Befriedungspolitik sich jedoch deshalb keineswegs mit den politischen Vorstellungen Duartes deckt.

Strategie der kleinen Schritte

Insgesamt haben sich – unter dem Druck des andauernden blutigen Bürgerkriegs und der Ausblutungserscheinungen in fast allen Bereichen des nationalen Lebens – die politischen Perspektiven deutlich verschoben. Während die Lösungsversuche der demokratisch gesinnten Kräfte, darunter die katholische Kirche, noch vor zwei Jahren von prinzipiellen und daher im eigentlichen Wortsinn radikalen politischen Vorstellungen, etwa der Verflechtung der Wiederherstellung des Friedens mit einer gerechten und tiefgreifenden Reformpolitik ausgingen, ist dieses theoretische, damals in Forderungen formulierte Konzept weitgehend einer *praktischen Strategie der kleinen Schritte* mit dem Ziel, die Kämpfe zu beenden, gewichen. In der Politik Duartes mit ihrem engen Handlungsspielraum wird diese veränderte, verkürzte Zielrichtung deutlich. Pessimistische Beobachter seiner Politik reduzieren das Wirkungsfeld Duartes auf den mäßigenden Einfluß auf die radikale Rechte in der Armee und ihre Mordkommandos sowie auf einen möglichen Erfolg seiner Bemühungen um eine massiv aufgestockte Wirtschaftshilfe aus den USA und anderen westlichen Ländern. Für sein Reformprogramm findet er die einhellige Zustimmung der westlichen Welt, in der eigenen Regierung und erst recht in der einflußreichen Oberschicht aber fehlt ihm die notwendige Rückendeckung.

Diese Machtkonstellation, in der ein Präsident zwar mit der Zustimmung der breiten Bevölkerung, aber *gegen alle bestehenden Machtstrukturen* regieren muß, fügt sich nahtlos ein in die politischen Abläufe der letzten fünfzig Jahre, in denen reformistische Anstrengungen politischer Kräfte jeweils am Widerstand der Oligarchie scheiterten. Tiefgreifende soziale Reformen, so groß die Einsicht des Präsidenten in ihre Notwendigkeit auch sein mag, wird Duarte gegen die in der ARENA-Partei politisch erstarkte Rechte also derzeit kaum durchsetzen können, zumal die ARENA mit einem liberalen Wirtschaftskonzept, der starken Ausstrahlung ihres Parteiführers und ihrem programmatischen, giftig vertretenen Antikommunismus auch nach den Wahlen in der Bevölkerung auf einige Zustimmung stößt.

Duartes Konzept einer *bedingten Dialogbereitschaft* mit der linken Opposition und der Guerilla findet indessen nur außerhalb El Salvadors ungeteilten Zuspruch. Sollte es Duarte wirklich gelingen, den Bürgerkrieg durch Verhandlungen zu beenden, wäre ein erstes Ziel, die Befriedung des Landes, erreicht. Dies kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß damit bestenfalls die Verhältnisse der 70er Jahre wiederhergestellt wären, das Volk hätte im Hinblick auf seinen politischen Stellenwert und seine materiellen Lebensbedingungen wenig oder nichts gewonnen.

Schmale Gratwanderung der Kirche

Eine realistische Einschätzung der politischen Verhältnisse in El Salvador mit allerdings etwas zuversichtlicheren Perspektiven findet sich in der katholischen Kirche des Landes. Sie hat unter der Führung von Erzbischof *Arturo Rivera Damas* die Rolle des Vermittlers übernommen und plädiert für eine politische Lösung des Konflikts durch Verhandlungen, trotz aller Behinderungen und zu erwartender Rückschläge. Während sein Amtsvorgänger, der 1980 ermordete Erzbischof *Oscar Romero,* den gewaltsamen Widerstand als letztes Mittel der Selbstverteidigung des Volkes gegen einen Unterdrücker nicht völlig ausschloß (obwohl er vor der leichtfertigen Anwendung der entsprechenden lehramtlichen Aussage in der Enzyklika „Populorum progressio" Papst Pauls VI. auf die konkrete Situation warnte), vertrat Erzbischof Rivera auch bei seiner jüngsten Europa-Reise in diesem Sommer die Ansicht, daß vor Beginn der Kämpfe wie auch heute die „friedlichen Möglichkeiten in El Salvador noch nicht ausgeschöpft" seien.

Obwohl der Erzbischof die Wahl Duartes als einen ersten Schritt zur Demokratisierung des Regimes und zur friedlichen Beilegung des blutigen Konflikts ausdrücklich begrüßte und die Guerilla kritischer beurteilte als noch vor zwei Jahren, plädiert er für eine Beteiligung der linken Opposition an der Politik: „Mit Wahlen allein ist es nicht getan. Es müssen auch die gehört werden, die nicht zur Wahl gegangen sind." Mit seiner Aussage, der Kirche gehe es in El Salvador in erster Linie um die Gerechtigkeit, ohne die der Friede nicht zu erreichen sei, holt Rivera immer wieder die Ursache des Bürgerkriegs, „die Sünde sozialer Ungerechtigkeit", in die Diskussion um die Befriedung des Landes. So befürworte die Kirche unverändert eine Lösung des Konflikts auf der Grundlage der *Nicht-Intervention* und der *Selbstbestimmung.* Das Land benötige dringend Wirtschaftshilfe, aber keine Militärhilfe. Obwohl Erzbischof Rivera dies in der Bundesrepublik wie in Österreich unermüdlich wiederholte und sich wie in früheren Jahren gegen Waffenlieferungen an die kriegführenden Parteien aus dem Ausland wandte („Das Ausland liefert die Waffen, und unser Volk verblutet"), faßte eine überregionale deutsche Tageszeitung die abgewogenen Aussagen Riveras in das Zitat, die „Präsenz" der Amerikaner im Land sei „erwünscht, weil sie notwendig ist" („Die Welt" 21. 6. 84).

In seinen Bemühungen um eine nationale Lösung des Konflikts hat sich Erzbischof Rivera als Sprecher des Episkopats – er ist nicht Vorsitzender der Bischofskonferenz – für eine *schmale Gratwanderung* zwischen denunzierender Anklage in der Frage der Menschenrechte, politischer Vermittlerrolle und stützender Kraft für eine schwache Mitte entschieden. Diese Gratwanderung hat er bisher ziemlich unbeirrt und ohne Schaden für die Kirche überstanden. Im Gegensatz zur Ortskirche im südlich benachbar-

ten Nicaragua hat die salvadorenische Kirche zu einer *Einheit* gefunden, die sie innerkirchlich wie auch politisch handlungsfähig macht. Gegenwärtig ist die Kirche in El Salvador wohl die einzige gesellschaftliche Kraft, die – obwohl um kluge Diplomatie bemüht – Linken wie Rechten unbequeme Fakten öffentlich vorhält. So machte Erzbischof Rivera in Bonn auf die Schwierigkeiten Duartes, in Verhandlungen mit der Guerilla einzutreten, aufmerksam; eine bestehe darin, daß die USA keinerlei Zugeständnisse erlaubten.

Daß der neue Präsident mit der Aufnahme von Gesprächen mit den Aufständischen warten will, bis seine Position gefestigter ist, spricht wiederum für das politische Gewicht der jeden Dialog ablehnenden Rechten, die sich über die ARENA-Partei artikuliert. Die Sammlung der Rechten in einer Oppositionspartei interpretiert Erzbischof Rivera im übrigen als positiven Schritt zu einem zivilisierteren Miteinander auf politischer Ebene: „Die Kräfte der extremen Rechten mußten ihre Verstecke verlassen und aus der Anonymität heraustreten, hinter der sie sich noch bis vor kurzem verschanzt hatten. Ich will damit sagen, daß die Reichen in unserer Gesellschaft nie wirklich an der Politik als handelnde Beteiligte teilgenommen haben. Sie haben sie immer nur manipuliert. Mit ihrem Geld kauften sie die Stimmen und zwangen uns eine lange Reihe von Präsidenten auf, die so durch Betrug in ihr Amt gelangten ..."

Wenig Rückhalt für die Guerilla

Bei einer Studientagung der deutschen Kommission Justitia et Pax und der Thomas-Morus-Akademie in Köln galten viele Fragen an Erzbischof Rivera der Einschätzung der salvadorenischen Guerilla, ihrer Stärke, ihrer ideologischen Ausrichtung und ihrer tatsächlichen Verhandlungsbereitschaft. In der Diskussion wurde erneut deutlich, wieviel stärker Vorgänge in Mittel- und Lateinamerika im Vergleich zu anderen Spannungsgebieten in der Welt Beachtung finden. Ebenso deutlich wurde aber auch die hierzulande vielfach anzutreffende Neigung, die Konfliktparteien in Mittelamerika unter weitgehendem Verzicht auf angebotene Differenzierungen in ‚Gute' und ‚Böse' einzuordnen.

Nach Einschätzung des Erzbischofs hat die Guerilla durch ihr brutales Vorgehen gegen die Zivilbevölkerung, die Angriffe auf zivile Einrichtungen der Infrastruktur und Zwangsrekrutierungen nur noch *wenig Rückhalt in der Bevölkerung,* die sich vor beiden Armeen fürchte. Auch in direkten Kontakten mit der Guerilla-Führung hat die Kirche den Eindruck gewonnen, daß die Kommandanten überzeugte Marxisten-Leninisten sind und sich auch dazu bekennen. In ihren Truppen gebe es aber, so Erzbischof Rivera, „viele, ich glaube, es ist die Mehrheit, die unter falschen Voraussetzungen in den Untergrund gegangen sind, darunter auch solche, die ihre Entscheidung für die Gewalt aus dem Glauben getroffen haben". Jetzt, da sich der demokratische Wandel deutlicher abzeichne, hätten die linken Gruppen Schwierigkeiten, zurückzustecken „aus Gründen, die ihr Selbstverständnis als marxistisch-leninistische Revolutionäre aufs engste berühren – ganz abgesehen von den internationalen Verpflichtungen, die man gegenüber Kuba und der Sowjetunion eingegangen ist".

Offenbar hoffe die Guerilla immer noch auf einen Sieg der Waffen, der es ihr erlauben würde, alle bestehenden Machtstrukturen zu zerschlagen. Daß sie damit auch der Korruption ein Ende setzen will, die dem Erzbischof zufolge ein „Kennzeichen der in den letzten Jahrzehnten zur Macht gelangten Regierungen war", erkennt er an, wirft ihr aber vor, daß sie gegenwärtig an einem Dialog, durch den viele Menschenleben zu retten seien, gar nicht wirklich interessiert sei. Auch die Rechte lehne eine Annäherung der Standpunkte durch den Dialog ab: „Ihre Ideologie läßt sie das Dasein unter dem wirtschaftlichen Aspekt sehen. Sie läßt sie nur als Egoisten handeln, die einzig und allein auf ihren persönlichen Vorteil bedacht sind. Es ist absehbar, daß ein Dialog mit der Linken den Zugang zur politischen Macht in einem demokratischen Rahmen ermöglichen könnte, was die Interessen der Rechten natürlich gefährden würde."

Hoffnung auf Humanisierung des Konflikts

Sorge macht der salvadorenischen Kirche zudem die Ausbreitung eines ebenfalls dialogfeindlichen *Militarismus* auch im zivilen Sektor, dem es vorrangig um die Ausrottung des Kommunismus geht: „Um dieses makabre Ziel zu erreichen, entfesselte die extreme Rechte einen Krieg auf Leben und Tod gegen Unbewaffnete, die von den Todesschwadronen ermordet wurden, wann immer sich ein Hinweis auf irgendeine Verbindung oder Sympathie mit den Guerilleros finden ließ." Über die Verkündigung versuche die Kirche, diesen offensichtlichen Bestrebungen, einen soldatisch gehorsamen, widerspruchs- und verantwortungslosen ‚homo militaris' zu schaffen, entgegenzuwirken. Zwischen dem militaristischen Druck, der zu allem entschlossenen Guerilla und Fremdfaktoren wie den Interessen der Großmächte und der Weltrüstungsindustrie drohe das Land zerrieben zu werden.

Anzeichen für eine positive Entwicklung sieht die Kirche vor allem darin, daß der *Dialog zwischen den Bürgerkriegsparteien* als Vorstufe zu Verhandlungen in aller Munde ist, wenn er auch nur versuchsweise und über kirchliche Vermittler praktiziert wird. Im Gespräch mit beiden Seiten, das vorsichtig und geduldig geführt werden müsse, hofft die Kirche auf eine *schrittweise Humanisierung des Konflikts.* Schwierig gestalten sich offenbar die Kontakte mit der amerikanischen Regierung, die die Forderungen der Kirche brüsk abgelehnt habe.

Erzbischof Rivera wünscht sich, auf den Besuch von Präsident Duarte in der Bundesrepublik angesprochen, daß sich dieser „stärker dem Dialog öffnet, daß er dem Morden der Todesschwadrone und überhaupt der gewalttätigen Rechte ein Ende setzt". Daß der Präsident über die dazu notwendige Regierungsmacht verfügt, kann auch der Erzbischof nur hoffen.

G. B.

Katholische Schulen in der Schweiz gefährdet?

In einem Interview mit dem Informationsdienst der Arbeitsstelle für Bildungsfragen stellte *P. Paul Jakober SMB*, Präsident der Konferenz Katholischer Schulen und Erziehungsinstitutionen der Schweiz (KKSE), leicht resigniert fest: „Die Fragen der Zukunftsplanung sind unter den katholischen Schulen tabu; man redet nicht darüber, obwohl man von den Schwierigkeiten weiß." Von diesen Schwierigkeiten wußte man bereits 1971, als der inzwischen aufgehobene Bildungsrat der Schweizer Katholiken eine Prospektivgruppe „Zukunft der katholischen Schulen" mit dem Auftrag einsetzte, eine Bestandsaufnahme vorzunehmen, mittelfristige Planungsvorhaben zu erheben und einen Katalog von Zielvorstellungen der katholischen Schulen zu erarbeiten. In ihrem 1975 veröffentlichten Schlußbericht (HK, Oktober 1975, 493–495) wird grundsätzlich postuliert: „Die katholischen Schulen der Schweiz haben aufgrund ihres kirchlichen Auftrags [Konzilserklärung über die christliche Erziehung] ein Anrecht auf ideelle und materielle Unterstützung durch die katholische Kirche der Schweiz", und unter anderem ein alljährliches gesamtschweizerisches Kirchenopfer empfohlen. In dem soeben veröffentlichten Grundlagendokument der KKSE *„Die Kirche und die katholischen Schulen der Schweiz"* wird im Hinblick auf die Sicherung des Bestandes dieser Schulen grundsätzlich postuliert: „Mehr denn je ist es nötig, daß sie von der Kirche, dem Volk Gottes, ideell und finanziell mitgetragen werden".

Eine Krise spitzt sich zu

Das neue Grundlagendokument nimmt dabei nicht ausdrücklich Bezug auf den vor neun Jahren erschienenen Prospektivbericht, sondern verarbeitete unter Mitwirkung interessierter Kreise eine 1981 durchgeführte *Studientagung* der KKSE. Dabei haben sich in diesen neun Jahren die Schwierigkeiten der katholischen Schulen so regelmäßig weiterentwickelt, daß das im folgenden zitierte Grundlagendokument in seinem ersten Teil „Die Krise der katholischen Schulen" feststellen muß, diese sei einerseits eine strukturelle und anderseits eine pädagogische/religionspädagogische, und beide sorgten von Zeit zu Zeit für Schlagzeilen.

Mit der strukturellen Krise wird nämlich die Öffentlichkeit fast regelmäßig dann konfrontiert, wenn eine Schule geschlossen werden muß, und sie zeigt sich denn auch am augenfälligsten im *zahlenmäßigen Rückgang* der Schulen: 1967 gab es in der Schweiz 303 katholische Privatschulen, 1973 noch 233 und 1983 nur mehr 163. Die Schwierigkeiten, die diesen Rückgang verursacht haben und die „heute viele noch bestehende Schulen" bedrohen, haben mit der Trägerschaft katholischer Privatschulen in der Schweiz zu tun. Mit wenigen Ausnahmen, etwa Pfarreischulen in der französischen Schweiz, sind die Träger dieser Schulen keine kirchenamtlichen Institutionen, sondern Orden, Kongregationen, Gesellschaften, Vereine, Stiftungen, Private. „Während Jahrzehnten standen Ordensleute und Priester als Lehrer und Erzieher zur Verfügung ... Dank ihrer Verfügbarkeit waren Personalprobleme oft leicht zu lösen, und dank des Einsatzes von gemeinschaftseigenem Personal konnten Schul- und Pensionspreise sehr niedrig gehalten werden." Mit der Führung von Mittelschulen haben die Orden und Kongregationen während Jahrzehnten nicht nur für den eigenen Nachwuchs gesorgt, sondern auch dem katholischen Volksteil einen unschätzbaren Dienst geleistet, indem sie Schülern aus den katholischen, und das heißt in vielen Fällen aus den wirtschaftlich schwächeren Regionen den Zugang zum Hochschulstudium vielfach erst ermöglicht haben.

Mit dem *drastischen Rückgang des eigenen Personals* waren und sind die Orden und Kongregationen gezwungen, immer mehr *Laien als Lehrer* einzusetzen; während 1967 erst 36% der Lehrer und Erzieher an den katholischen Schulen Laien waren, waren es 1982 bereits 55%. Dazu kommt, daß Maßnahmen wie die Verkleinerung der Klassen, die Technisierung des Unterrichts und die Individualisierung der Schülerbetreuung zu einem spürbar höheren Personalbedarf geführt haben. Das hat zur Folge, daß „heute katholische Schulen, die sich stets um einen sozialen Charakter bemüht haben, mit Schulgeldern rechnen müssen, die oft nur von Eltern aus höheren Einkommensschichten bezahlt werden können".

Die Alternative zu diesem mit erheblichen Mehrkosten verbundenen Weg ist, falls eine Schule nicht aufgegeben werden soll, die *Veränderung der Trägerschaft.* Oft haben Ordensgemeinschaften, die unter Nachwuchsmangel und Überalterung leiden, auch gar nicht mehr die Kraft, „neben anderen Aufgaben auch noch eine Schule durchzuhalten". Mit einer Verbreiterung der Trägerschaft bzw. der Übernahme öffentlicher Aufgaben bei gleichzeitiger finanzieller Unterstützung durch die öffentliche Hand nimmt die Zahl der externen Schüler zu und jene der internen Schüler ab; mit der Übernahme öffentlicher Aufgaben mußte in den meisten Fällen auch die Koedukation eingeführt werden.

Religiöse Neuorientierung

Diese strukturellen Veränderungen haben im Zusammenhang mit den Veränderungen und Entwicklungen der katholischen Kirche in der Schweiz die katholischen Schulen zu einer „religiösen Umorientierung" gezwungen. Das Grundlagendokument der KKSE zeichnet diesen Wandel nach: „Das Leben an katholischen Schulen war früher wesentlich vom Religiösen bestimmt. Es widerspiegelte das Grundgefühl einer katholi-

schen Gesellschaft und versuchte, deren Erwartungen gerecht zu werden. So begleiteten Gebet, Gottesdienst und oft eine religiös begründete Ordnung den Schulalltag. Für die meisten Schüler war das selbstverständlich. Diese Situation hat sich ganz wesentlich geändert: Die meisten Schüler, die an eine katholische Schule kommen, stehen religiösen Fragen und Formen gleichgültig oder desinteressiert gegenüber. Zu traditionellen religiösen Formen finden sie kaum Zugang. Die katholischen Schulen erachten dies als eine Herausforderung und begegnen ihr, indem sie neue Wege suchen, um den Jugendlichen Zugang zum Religiösen vermitteln zu können. Die Veränderung des religiösen und pädagogischen Stils wird in manchen Kreisen kritisiert und als Substanzverlust bezeichnet. Zuweilen wird auch der Mangel an religiösem Bewußtsein der Schule angelastet. Dabei werden frühere Zustände nicht selten idealisiert und den heutigen Verhältnissen gegenübergestellt."

Im Anschluß an die Studientagung der KKSE hatte sich auch eine kleine Arbeitsgruppe von Mittelschullehrerinnen und -lehrern zu freier Zusammenarbeit und gelegentlichem Gedankenaustausch vorab über religionspädagogische Fragen gebildet. Auch diese Arbeitsgruppe unterstreicht den Wandel bei den Schülern selbst: „Auch an den katholischen Gymnasien ist der Religionslehrer Missionar, und seine Schüler sind, obwohl getauft, eher als Katechumenen denn als Vollchristen zu bezeichnen ... Trotzdem erachten wir es nicht als vordringlichste Aufgabe, religiöses Wissen zu vermitteln. Wichtiger als der Religionsunterricht, dessen Bedeutung sicher nicht geringgeschätzt werden darf, ist die religiöse Erfahrung" (Schweizerische Kirchenzeitung 8/1984, S. 111).

Für die Arbeitsgruppe ist es deshalb die Zielvorstellung einer katholischen Schule, „ein Klima der Hoffnung zu schaffen, des Sichverstehens, der Angenommenheit, der Wärme, des Daheimseins. Erst ein solches Klima schafft die Voraussetzung für die Verkündigung des Glaubens und die Bereitschaft für das Anhören von religiösen Erkenntnissen." Ähnliche Überlegungen stellt das Grundlagendokument der KKSE an: Das christliche Menschenbild, das christliche Menschen- und Weltverständnis, dem die katholischen Schulen verpflichtet sind, verpflichtet zunächst die Lehrer, „sich des einzelnen Schülers anzunehmen, seine Individualität zu akzeptieren und ein Klima zu schaffen, das nicht nur auf gute Schulleistungen, sondern auf soziale Beziehungen und ethisch-christliche Grundhaltungen Wert legt. Das Besondere an katholischen Schulen ist das *Klima*." In besonderer Weise gilt dies für das *Internat:* „In der Lern- und Lebensgemeinschaft mit Lehrern und Erziehern, die sich dem Evangelium verpflichtet wissen, kann der junge Mensch die Bedeutsamkeit christlicher Grundhaltungen erfahren und in die Gemeinschaft von Kirche und Gesellschaft hineinwachsen."

Daß der junge Mensch, auch wenn er eine katholische Schule besucht, am Anfang seines Weges, auch seines Glaubensweges, steht, verpflichtet die Lehrer und Erzieher, nach den besten Möglichkeiten zu suchen, in ihm den Glauben zu wecken. In bezug auf die religiöse Praxis heißt das für die Arbeitsgruppe: „Daß die traditionellen Formen des Gottesdienstes in jungen Menschen das Kirchenbewußtsein und das Kirchenerlebnis kaum wekken, sondern eigentlich bereits voraussetzen, weiß jeder, der in der kirchlichen Jugendarbeit tätig ist. Nach neuen Wegen zu suchen und vielleicht auch Experimente zu wagen, empfinden wir nicht nur als erlaubt, wir erachten dies als eine Pflicht unserer katholischen Schulen."

So wurden in den letzten Jahren an vielen katholischen Schulen und Internaten überkommene Formen der religiösen Aktivität aufgegeben oder abgewandelt und dabei für den einzelnen Schüler der Raum persönlicher Freiheit erweitert, um ihm eine ganz *persönliche Glaubensentscheidung* zu ermöglichen. Diese Entwicklung hat mit der allgemeinen gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklung zu tun, insofern die katholischen Schulen keine Oasen des zu Ende gehenden Milieukatholizismus sind noch sein wollen.

Von einseitig traditionsorientierter Seite wird dieser Entwicklung nun aber der Rückgang an Priester- und Ordensberufen angelastet, und die Orden und Kongregationen werden aufgefordert, aus ihren zeitgemäßen Schulen wieder Kloster- und Missionsschulen alten Stils zu machen. Auch die Arbeitsgruppe hält den *Nachwuchsmangel* in den kirchlichen bzw. geistlichen Berufen für eine große Herausforderung an die katholischen Schulen, hält aber dafür, daß es für sie gewiß nicht die Aufgabe sein kann, „geistliche Berufe gleichsam mit Gewalt zu erzwingen (oder zu erlisten). Viel wichtiger ist es, in den jungen Menschen die Verantwortung für die Gemeinschaft der Gläubigen zu wekken und das Interesse am kirchlichen Dienst ganz allgemein zu schaffen." Dabei versteht sie unter kirchlichem Dienst ausdrücklich auch die Aufgaben, die ihre Schülerinnen und Schüler einmal später als christliche und katholische Laien wahrzunehmen haben werden.

Ein Dienst, der Anerkennung verdient

Vor dem Hintergrund dieser Kontroverse ist die vom Grundlagendokument geforderte *ideelle Unterstützung* der von kirchlichen Gruppen getragenen katholischen Schulen durch die ganze Kirche dringend. Namentlich die Amtsträger müßten im Gespräch mit den Schulträgern „immer wieder eigene Überlegungen einbringen, Bedürfnisse anmelden und auf Mängel hinweisen". Unerläßlich ist demnach vor allem, „daß die Kirche mithilft, einer breiten Öffentlichkeit die Anliegen, Leistungen und Schwierigkeiten der katholischen Schulen bewußtzumachen".

Die für den Bestand der katholischen Schulen notwendige materielle Hilfe könnte darin bestehen, daß die öffentlich-rechtlichen Körperschaften (Kirchgemeinden, Kantonalkirchen) für den Ausbau und den Betrieb katholischer Schulen finanzielle Mittel zur Verfügung stellen und daß sie sich bei entsprechendem Bedarf auch an der Trägerschaft katholischer Schulen beteiligen.

Darüber hinaus erwartet die KKSE von der Kirche insgesamt, daß „sie auf politischer Ebene mithilft, den privaten Schulen in den Schulgesetzen und durch die Gewährung von staatlichen Beiträgen jene Freiräume zu schaffen, die nötig sind, um ihre Angebote als wirkliche Alternativen zum öffentlichen Schulangebot auszugestalten". Hierbei kann sich die KKSE auf eine Empfehlung der Synode 72 berufen: „Der Staat muß die pluralistische Struktur unserer Gesellschaft sowie die wertvolle Arbeit der privaten Schulen anerkennen." Dagegen steht in der Schweiz die kantonale Schulhoheit und in manchen Kantonen die liberale Schultradition, wonach die Staatsschule selber so pluralistisch zu sein beansprucht, daß der Staat Alternativschulen zumindest nicht zu fördern brauche. In dieser Situation ruft die KKSE die katholische Bevölkerung, die Kirchgemeinden und Kantonalkirchen zusammen mit den Bischöfen und Priestern auf, „den katholischen Schulen jene Hilfe zu gewähren, die sie benötigen, um ihre Aufgaben als kirchlichen Dienst zu erfüllen".

R. W.-Sp.

Auf dem Weg zum Sakrament?

Zur Abendmahlserneuerung im deutschen Protestantismus

Spätestens auf dem Evangelischen Kirchentag 1983 in Hannover (vgl. HK, Juli 1983, 323–326) wurde einer breiteren Öffentlichkeit augenfällig, daß im deutschen Protestantismus bezüglich Abendmahlsverständnis und -praxis einiges in Bewegung geraten ist: Erstmals auf einem Kirchentag wurde im großen Abschlußgottesdienst Abendmahl gefeiert. Schon die beiden Kirchentage vor Hannover (Nürnberg 1979 und Hamburg 1981) waren wichtige Kristallisationspunkte für das, was vielfach mit Stichworten wie „Abendmahlsbewegung" oder „protestantische Neuentdeckung des Abendmahls" bezeichnet wird.
Dabei handelt es sich *nicht um ein reines Kirchentagsphänomen.* Die Statistiken der EKD über das kirchliche Leben weisen seit etlichen Jahren bei stagnierendem Gottesdienstbesuch eine *Zunahme der Abendmahlsbeteiligung* aus; seit Mitte der siebziger Jahre ist ein kontinuierlicher Anstieg zu verzeichnen. Gleichzeitig hat auch die Feier des Abendmahls *innerhalb des Gottesdienstes* zugenommen: Während 1963 nur knapp über 30% der Abendmahlsfeiern im Gottesdienst gehalten wurden, waren es nach der neuesten Erhebung im Jahr 1982 70%.

Wurzeln der Abendmahlserneuerung

Von einem unübersehbaren Wandel der Abendmahlspraxis und -frömmigkeit sprach *Martin Kruse* (jetzt Bischof in Westberlin) schon in einem Zeitschriftenbeitrag von 1975 (Evangelische Theologie, 1975, S. 481ff.). Gleichzeitig stellte er aber im Blick auf den damaligen Stand der Dinge fest, es stehe um die Abendmahlspraxis der evangelischen Kirchen und um das Verhältnis der evangelischen Christen zum Herrenmahl nicht eben zum besten. „Das Bemühen, mit Hilfe der Agendenreformen und theologischer Neubesinnung dem Abendmahl wieder seinen zentralen Platz im Gottesdienst zu geben, ist nicht zum Ziel gekommen."
Damit sind die beiden Felder genannt, auf die sich in der Phase des kirchlichen Neubeginns nach 1945 im deutschen Protestantismus die Aufmerksamkeit bezüglich des Abendmahls zunächst konzentrierte. 1955 wurde die Agende I für den Bereich der VELKD vorgelegt, die als sonntäglichen Hauptgottesdienst die „Evangelische Messe" mit Predigt und Abendmahl vorsieht. Diese lutherische Agende wurde vielfach zum Vorbild für die in den folgenden Jahren erarbeiteten Gottesdienstordnungen anderer Landeskirchen. Neben der *Agendenreform* galt das Interesse vor allem dem theologischen Gespräch über das Abendmahl, das mit den *Arnoldshainer Thesen* von 1957 zu einem gewissen Abschluß kam. Die nach einem zehnjährigen offiziellen Lehrgespräch verabschiedeten acht Thesen wollten zum Ausdruck bringen, „was Theologen lutherischen, reformierten und unierten Bekenntnisses innerhalb der EKD, bestimmt durch den Ertrag der neueren exegetischen Arbeit am NT, heute auf die Fragen nach Wesen, Gabe und Empfang des Heiligen Abendmahls gemeinsam antworten können" (so die Präambel).

Zwar enthalten die Arnoldshainer Thesen schon manche Stichworte, die in der neueren Abendmahlsbewegung wieder in den Vordergrund getreten sind (etwa in These 6,3: „Das Abendmahl stellt uns in die Gemeinschaft der Brüder"). Dennoch ist man sich weithin darüber einig, daß sich die Aufwertung und Neuakzentuierung des Abendmahls in den vergangenen Jahren nicht primär dem theologischen Nachdenken verdankt: „Es handelt sich hier vielmehr um eine Bewegung an der Basis bzw. der Basis selbst. Gemeinden und Gruppen haben für sich das Abendmahl entdeckt und ihm einen neuen Ort in ihrer christlichen Lebenspraxis gegeben" (*Rolf Christiansen,* Erneuerung der Gemeinde aus dem Abendmahl, In: Pastoraltheologie, 1982, S. 85). Kruse nannte in seinem schon erwähnten Aufsatz die gottesdienstlichen Experimente der sechziger Jahre und den Konfirmandenunterricht als wichtige Ansatzpunkte für die Abendmahlserneuerung.

Ein Element dieser Erneuerung ist deshalb darin zu sehen, daß in den deutschen Landeskirchen inzwischen die Abendmahlsteilnahme nicht mehr in jedem Fall die *Konfirmation* voraussetzt. Seit Anfang der siebziger Jahre wird offiziell die Möglichkeit eingeräumt, mit Konfirmandengruppen auch schon während des Unterrichts

Abendmahl zu feiern, um dadurch den Zugang zum Sakrament zu erleichtern. Von dieser Möglichkeit wird auch vielfach Gebrauch gemacht.
Etwa ab der Mitte der siebziger Jahre intensivierte sich dann die Diskussion um das *Kinderabendmahl* (vgl. dazu: *Eberhard Kenntner,* Abendmahl mit Kindern, Gütersloh 1980), die in den evangelischen Kirchen der DDR schon länger geführt wurde. Inzwischen bestehen in den meisten deutschen Landeskirchen Regelungen, nach denen Kinder von einem bestimmten Alter an und unter bestimmten Voraussetzungen zum Abendmahl zugelassen werden können, wobei die Entscheidung letztlich bei den einzelnen Gemeinden liegt. Die Phase der Erprobung und des Erfahrungsammelns ist beim Kinderabendmahl jedenfalls noch längst nicht abgeschlossen: Während aus manchen Gemeinden von positiven Erfahrungen berichtet wird, sind andernorts offenbar deutliche Reserven zu spüren.
Die Frage nach dem Kinderabendmahl stellte sich vielfach im Blick auf die Gestaltung von Familiengottesdiensten. Die Abendmahlsfeier im Familiengottesdienst ist nur eine der Gestaltungsformen, die inzwischen im deutschen Protestantismus möglich und gebräuchlich sind. Eine Veröffentlichung des *Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz* (Das Mahl des Herrn. 25 Jahre nach Arnoldshain, Neukirchen 1982) nennt neben dem Abendmahl innerhalb des Hauptgottesdienstes, im Haus eines Kranken und Sterbenden und im Familiengottesdienst auch das Abendmahl bei einer kirchlichen Großveranstaltung, das Tischabendmahl, das Abendmahl im Traugottesdienst, den Gesamtgottesdienst einer Bruderschaft (etwa der Michaelsbruderschaft) und das Abendmahl von Gemeindegruppen. Dazu heißt es, in der Vielfalt alter und neuer Formen kämen vergessene Aspekte der biblischen Abendmahlsverkündigung zur Geltung; es seien aber auch „Spannungen und Unsicherheiten" festzustellen, die zu einer neuen Gesamtschau des Abendmahls zusammengeführt werden müßten (S. 48).

Das „Feierabendmahl" und seine Kritiker

Unter den neuen Formen des Abendmahlsgottesdienstes verdient das „Feierabendmahl" besondere Beachtung. Nicht nur, weil es seit Nürnberg zu den tragenden Programmbestandteilen des Kirchentags gehört und von dort aus in viele Gemeinden ausgestrahlt hat, sondern vor allem auch, weil sich am Stichwort Feierabendmahl die Grundanliegen und -akzente der neuen Abendmahlsbewegung am besten verdeutlichen lassen. *Feierabendmahl* (vgl. dazu: *Georg Kugler,* Feierabendmahl. Zwischenbilanz – Gestaltungsvorschläge – Modelle, Gütersloh 1981) meint einen Abendmahlsgottesdienst, der der Erfahrung und Bestärkung von Gemeinschaft Raum gibt, den Zusammenhang von Eucharistie und christlicher Weltverantwortung bewußt macht, in der liturgischen Gestaltung um Festlichkeit und um sinnenfällige Zeichenhaftigkeit bemüht ist. Innerhalb dieses Rahmens bleibt ein beträchtlicher Spielraum für verschiedene Möglichkeiten der Verbindung von Gottesdienst und Fest wie für die Ausgestaltung der einzelnen Bestandteile der Abendmahlsliturgie.
Gleich in mehrfacher Hinsicht werden damit *Korrektive* gegenüber der bisher vorherrschenden evangelischen Abendmahlspraxis und -frömmigkeit angebracht: Die Betonung des Gemeinschaftscharakters des Herrenmahls schafft ein Gegengewicht zur Individualisierung und Privatisierung des Abendmahls als Heilszusage an den Einzelnen. Das in der reformatorischen Tradition verankerte Verständnis des Abendmahls als Sündenvergebung, dem das Sündenbekenntnis vorausgehen muß, tritt gegenüber der Feier des Abendmahls als Fest und Freudenmahl zurück. Es entwickelt sich eine größere Offenheit für Zeichen und Symbole, für die sakramentale Verdichtung und Vergewisserung des Glaubens als Gegenakzent zu einer einseitigen Intellektualisierung und Wortorientiertheit von Gottesdienst und Frömmigkeit.

Daß die neue Abendmahlsbewegung damit nicht nur auf protestantische *Defizite* in Gottesdienstpraxis und Glaubensvollzug aufmerksam macht, sondern auch einen gewichtigen Beitrag zu ihrer Therapie leistet, steht außer Frage. Allerdings waren von Anfang auch kritische Stimmen nicht zu überhören. Dabei verband sich mit der Freude über die Wiederentdeckung und Aufwertung des Abendmahls die Sorge, die Grundgestalt des Sakraments könne zugunsten des bloßen Gemeinschaftserlebnisses verdunkelt werden. Zum Sprecher dieser Kritik machten sich Ende letzten Jahres evangelische Theologen verschiedener Disziplinen mit ihren „Thesen über die Gestaltung der Feier des heiligen Abendmahls in unserer Zeit" (vgl. HK, Januar 1984, 43). In diesen Thesen, die Mitte Mai auch bei einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden in Bad Herrenalb zur Diskussion gestellt wurden, äußern die Unterzeichner die Befürchtung, durch Veränderungen der Spendeformel und der Abendmahlsliturgie könne dem Abendmahl seine *Mitte* genommen werden. Es müsse schärfer zwischen einem gemeinsamen festlichen Essen in Form einer Agape und der Sakramentsfeier unterschieden werden: „Wo immer in einer Abendmahlsfeier der Eindruck erweckt wird, daß nicht Christi Leib und Blut, sondern nur schlicht Brot und Wein ausgeteilt werden, werden Menschen in Versuchung geführt, den Leib des Herrn nicht von irdischer Nahrung zu unterscheiden."

Um die Eindämmung von Wildwuchs angesichts einer grundsätzlich gutgeheißenen neuen Abendmahlspraxis geht es auch in einem Brief, den der *Bischofsrat der Hannoverschen Landeskirche* (diesem Gremium gehören neben dem Landesbischof die acht Landessuperintendenten an) Ende Februar an die Pastoren und Kirchenvorsteher richtete. Auch bei nicht nach der Agende gehaltenen Abendmahlsfeiern, so der Brief u. a., müsse um der Glaubensgewißheit der Teilnehmer willen eindeutig erkennbar sein, daß es sich um das Mahl des Herrn handle. Deshalb müßten bei allen Formen der Abendmahlsfeier die Einsetzungsworte unverändert gesprochen oder gesungen werden: „Aus demselben Grund bitten wir darum, das

sichtbare Zeichen des Kreuzes über Brot und Wein bei keiner Abendmahlsfeier fortzulassen." Damit in der Abendmahlsfeier deutlich werde, wer die Verantwortung trage, solle der ordinierte oder berufene Amtsträger die Einsetzungsworte sprechen. Weiter spricht sich der Bischofsrat dafür aus, den Zusammenhang von Beichte und Abendmahl beizubehalten oder wiederherzustellen. (Dabei wird auch auf die Möglichkeit besonderer Beichtgottesdienste hingewiesen.) Es gebe, so ein weiterer Punkt, zwar keine grundsätzlichen theologischen Gründe dagegen, anstelle von Wein Traubensaft zu verwenden; der Wein solle aber grundsätzlich als Abendmahlselement erhalten bleiben.

Die Neuorientierung ist noch im Gange

Auch wenn es unangemessen wäre, aus einzelnen Negativbeispielen eindeutig mißglückter oder banalisierter Abendmahlsfeiern auf Kirchentagen oder in Gemeinden auf den Stand der Abendmahlspraxis im deutschen Protestantismus zu schließen: In jedem Fall ist die Phase der Neuorientierung in Abendmahlsfeier und -frömmigkeit mit ihren unvermeidlichen Spannungen und Schwierigkeiten noch längst nicht ausgestanden. Dafür lieferte auch die erwähnte Abendmahlstagung in Herrenalb genügend Belege. Die Situation stellt sich gegenwärtig von Gemeinde zu Gemeinde, von Pfarrer zu Pfarrer sehr unterschiedlich dar; die Abendmahlserneuerung in ihren verschiedenen Formen hat längst nicht überall gleichermaßen Wurzel gefaßt.

Zur Debatte stehen in den kommenden Jahren nicht nur Einzelfragen wie etwa nach den Möglichkeiten einer Erneuerung der Beichte als Teil der Abendmahlsvorbereitung, die Ausweitung des Kinderabendmahls oder (dieses Problem stellt sich gegenwärtig besonders drängend in den evangelischen Kirchen der DDR) die Teilnahme Ungetaufter an Abendmahlsfeiern, etwa in Konfirmandengruppen oder in der kirchlichen Jugendarbeit. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob und inwieweit es gelingt, die Abendmahlsbewegung wirklich in den Gemeinden zu verankern und dabei das *Auseinanderdriften* verschiedener „Abendmahlskulturen" zu vermeiden. Dazu kommt die Aufgabe, im Gespräch der verschiedenen Gruppen und Strömungen im deutschen Protestantismus die Sensibilität für die Eigengesetzlichkeiten gottesdienstlicher Vollzüge im allgemeinen und für die „Essentials" einer schrift- und einsetzungsgemäßen Feier des Abendmahls zu verstärken. Deshalb wird in Zukunft neben die Weiterentwicklung der Abendmahlspraxis in ihren verschiedenen Formen auch wieder verstärkt das *theologische Nachdenken* über das Sakrament treten müssen. *Ulrich Kühn,* jetzt evangelischer Systematiker in Wien, urteilte 1976 im Abendmahlsartikel der Theologischen Realenzyklopädie (TRE, Band 1, 157), seit der Diskussion um die Arnoldshainer Thesen sei das Gespräch über das Abendmahl in der deutschen evangelischen Theologie nicht wirklich weitergeführt worden.

Anfragen aus dem ökumenischen Gespräch

Ein wichtiger Ort für die theologische Besinnung auf das Abendmahl ist seit einiger Zeit das *ökumenische Gespräch.* Jüngster Beleg dafür ist das von der Bilateralen Arbeitsgruppe von Deutscher Bischofskonferenz und VELKD vorgelegte Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" (vgl. HK, Mai 1984, 206–208). Zwar sind für die neue Abendmahlsbewegung im deutschen Protestantismus Anstöße aus dem ökumenischen Dialog über das Herrenmahl nur am Rand von Bedeutung gewesen. Entscheidend aber ist, daß heute keine Kirche mehr Abendmahlstheologie treiben oder ihre Abendmahlspraxis reformieren kann, ohne dabei die Herausforderung durch die Partner im ökumenischen Gespräch zur Kenntnis zu nehmen.

So heißt es in der vor kurzem veröffentlichten *Kundgebung der Bischofskonferenz der VELKD* zum Thema „Einheit der Kirche" im Blick auf die katholischen Anfragen an die protestantische Abendmahlspraxis: „Wir tun einen wichtigen ökumenischen Dienst, wenn wir uns bemühen, den Gottesdienst häufiger mit Heiligem Abendmahl zu feiern und gemäß der Ordnung unserer Kirche unverwechselbar zu gestalten. Wir sollten uns um unserer Achtung vor dem Sakrament und um der Liebe zu unseren Brüdern und Schwestern willen bemühen, nach dem Vorbild Luthers mit Brot und Wein in ehrfürchtiger Weise umzugehen. In diesem Zusammenhang weisen wir auch darauf hin, daß die Leitung des Heiligen Abendmahls gemäß dem Bekenntnis unserer Kirche Aufgabe des ordinierten Pfarrers ist."

Trotz aller Spannungen und ungelösten Probleme haben die genannten Entwicklungen in der evangelischen Abendmahlspraxis (die im übrigen keineswegs auf die Landeskirchen in der Bundesrepublik beschränkt sind) ebenso wie seinerzeit die katholische Liturgiereform dazu beigetragen, die Kirchen im konkreten gottesdienstlichen Vollzug einander näherzubringen. Zu den im theologischen Dialog erarbeiteten, in der kirchlichen Breite allerdings kaum rezipierten Konvergenzen im Verständnis des Herrenmahls (Realpräsenz, Opfer) kommt die direkter greifbare liturgische Konvergenz. In diesen Zusammenhang gehört nicht zuletzt die Wiederentdeckung des eucharistischen Hochgebets in den evangelischen Kirchen als Korrektur der reformatorischen Reduktion auf die Einsetzungsworte (vgl. dazu: *Hans-Christoph Schmidt-Lauber,* Die Wiederentdeckung des eucharistischen Gebets in den evangelischen Kirchen, in: Pastoraltheologie, 1984, 134–147).

Die derzeit wichtigste ökumenische Herausforderung für Verständnis und Praxis des Abendmahls stellt für die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik der *Lima-Text* über die Eucharistie dar. Im Lauf dieses, spätestens Anfang des nächsten Jahres werden die Synoden der einzelnen Gliedkirchen der EKD die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erbetenen Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen verabschieden.

Welche Fragen im protestantischen Rezeptionsprozeß eine Rolle spielen, läßt sich den „Gesichtspunkten für Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen" entnehmen, die ein Vorbereitungsausschuß für die EKD-Synode im Herbst 1983 (vgl. HK, Dezember 1983, 543–545) erarbeitete.

Darin werden gleichermaßen Anfragen der Lima-Erklärung an das evangelische Abendmahlsverständnis festgehalten wie Vorbehalte, die sich von den spezifisch reformatorischen Akzenten her gegenüber Lima ergeben. Dabei decken sich die Punkte, die als Positiva des Dokuments und damit als Korrektiv für protestantische Einseitigkeiten angeführt werden, weithin mit Anliegen der Abendmahlsbewegung: Abendmahl als Feier des Lobens und Dankens, Herausforderung zum Dienst an der Welt, Hinweis auf die kommende neue Schöpfung. Kritisch wird zu Lima unter anderem angemerkt, es fehle der ausdrückliche Hinweis auf die Verkündigung des Wortes Gottes im eucharistischen Gottesdienst; die Kirche rücke zu sehr als handelndes Subjekt in das Zentrum der Eucharistie.

Sowohl vom ökumenischen Gespräch wie von der innerprotestantischen Abendmahlsbewegung her rückt damit die Frage in den Vordergrund, welchen Stellenwert das Herrenmahl in Zukunft in den reformatorischen Kirchen überhaupt haben wird. Gewinnt, so muß man fragen, in der „Kirche des Wortes" das Sakrament wieder größeres Gewicht, und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für das Verständnis von Kirche und Glaubensvollzug? Kann durch die Aufwertung des Abendmahls der sonntägliche Gottesdienst, den ja im Schnitt der EKD nur etwa 6% der Kirchenmitglieder besuchen, mehr Ausstrahlungskraft bekommen und damit zur Vitalisierung der Gemeinden beitragen?

In jedem Fall kann der katholische Beobachter die protestantischen Entwicklungen und Schwierigkeiten in Verständnis und Feier des Abendmahls nicht einfach als „beatus possidens" an sich vorbeiziehen lassen. Schließlich steht auch die katholische Kirche auf diesem Feld vor *ungelösten Problemen:* Man denke nur an die Forderungen nach einer „Reform der Liturgiereform", an die Problematik der Sonntagsgottesdienste ohne Priester oder an den tiefgreifenden Wandel der eucharistischen Frömmigkeit. Dazu kommt die theologische Aufgabe, nicht nur die Eucharistie, sondern die Sakramente überhaupt auf dem Hintergrund des gegenwärtigen Wirklichkeitsverständnisses neu auszulegen und verständlich zu machen. Schon aus diesen Gründen sollte man auf katholischer Seite die evangelische Abendmahlsbewegung in ihren verschiedenen Facetten aufmerksam verfolgen. *Ulrich Ruh*

Gesicht und Aufgabe einer Glaubensbehörde

Ein Gespräch mit Joseph Kardinal Ratzinger über die römische Glaubenskongregation

Seit gut zweieinhalb Jahren ist der deutsche Theologe und frühere Erzbischof von München, Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt der römischen Glaubenskongregation. Wir sprachen mit ihm über Aufgaben und Grenzen dieser Kongregation und die darin mitspielenden Implikationen für die Glaubensentwicklung in der Kirche. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Kardinal, die Glaubenskongregation war die erste Kurienbehörde, die im Zuge der Kurienreform Pauls VI. reformiert worden ist. Dennoch gerät sie bis heute immer wieder in heftige öffentliche Diskussionen, vor allem wegen einzelner Lehrverfahrensfälle und -verfahrensfragen. Liegt das nur daran, daß es bis heute nicht gelungen ist, ein sauberes Verfahren zu entwickeln, oder ist die Kongregation trotz Änderung von Statut und Personen in ihren Arbeits- und Beurteilungskriterien hinter der nachkonziliaren Entwicklung zurückgeblieben?

Ratzinger: Zunächst einmal, glaube ich, ist es in unserer modernen Welt vollkommen natürlich, daß eine Kongregation, die Glauben als eine gegebene, erkennbare und in gewissen Grenzen auch definierbare Größe ansieht, quer steht zum allgemeinen öffentlichen Bewußtsein. Die Vorstellung, daß es eine gemeinschaftlich aussagbare Wahrheit gebe, die dann in gewisser Hinsicht auch Grenzen einer Gemeinschaft umschreibt, ist von dem eher skeptischen Bewußtsein unserer Gegenwart nun einmal schwer zu übernehmen.

HK: Das mag im Blick auf das öffentliche Bewußtsein insgesamt gelten, aber in der Kirche, auch bei denen, die Ihre, der Kongregation Arbeit mit Kritik begleiten, werden Sinn, Nutzen und – in Grenzen – auch die Notwendigkeit einer solchen Einrichtung nicht – jedenfalls nicht grundsätzlich – bestritten ...

Ratzinger: Das ist richtig in dem Sinn, daß ein Organ des Dialogs, des Austausches anerkannt wird. Die Schwierigkeiten entstehen dort, wo aus Dialog, Austausch, Begleitung, Ermutigung oder auch Mahnung Entscheidungen werden. Da taucht dann doch recht bald die Frage auf: sind die Dinge so deutlich, daß entschieden werden kann, und: wird damit nicht das gemeinsame Gut der Freiheit in Frage gestellt.

„Natürlich spielt die Problematik des Verfahrens eine Rolle"

HK: Aber kaum jemand, auch Betroffene nicht, bestreitet ihr das Recht, als päpstliche Behörde zu intervenieren.

Ratzinger: Auch das ist richtig. Aber innerkirchliche und

allgemeine Öffentlichkeit sind heute nicht scharf zu trennen. Was die öffentliche Meinung insgesamt bewegt, findet auch seinen Niederschlag in der Kirche selbst. Das führt dazu, daß, wenn Lehrverfahren durchgeführt werden, selbst dann Zweifel an der Legitimität der Entscheidung entstehen, wenn es sich um letzte Inhalte des christlichen Glaubens handelt. Ich erinnere nur, um ein Beispiel von außerhalb der katholischen Kirche zu nennen, an den Fall Schulz in Hamburg. Aber natürlich spielt vor allem die Problematik des Verfahrens eine Rolle. Ich persönlich glaube nicht, daß ein korrektes Verfahren alle Bedenken ausräumen könnte. Das hat man auch bei der Lehrverfahrensordnung der Deutschen Bischofskonferenz gesehen, die alle einschlägigen rechtsstaatlichen Ideen von heute wirklich zu berücksichtigen suchte. Aber ich meine in der Tat, daß eine möglichste Bereinigung des Verfahrens nach dem, was wir heute unter Rechtssicherheit des einzelnen und der Gemeinschaft verstehen, ein Stück helfen wird.

HK: Die letzte revidierte Verfahrensordnung wurde 1971 veröffentlicht. Sie war von Anfang an umstritten. Und wenn ich Sie richtig verstehe, genügt sie auch nach Ihrer Auffassung nicht voll den Grundkriterien heutigen Rechtsempfindens. Eine neuerliche Revision ist in Aussicht gestellt, wann ist damit zu rechnen?

Ratzinger: Es gibt einen Beschluß unserer Plenaria, d. h. der Versammlung aller aus der Weltkirche unserer Kongregation zugehörigen Bischöfe zu einer Revision der bestehenden Verfahrensordnung, und zwar mit grundsätzlicher Annahme der Vorschläge, die die Deutsche Bischofskonferenz gemacht hat. Lediglich der Personalmangel im Haus und auch die personellen Umstellungen der letzten Zeit, durch die Kräfte abgezogen wurden, haben uns daran gehindert, diesen Beschluß schon durchzuführen. Aber er liegt vor und wird auch realisiert.

HK: Mangelnde bzw. fehlende Akteneinsicht, die etwas seltsame Stellung des Berichterstatters zugunsten des Autors, des Relators „pro auctore", der ja kein Anwalt des vom Verfahren Betroffenen ist, sondern ein Hilfsinstrument der untersuchenden Behörde und viele andere Punkte werden bei der jetzigen Verfahrensordnung beanstandet. Wie wird das künftig aussehen?

Ratzinger: Da handelt es sich vielleicht um ein Mißverständnis zwischen den Autoren hier, der Verfahrensordnung dort und dem öffentlichen Bewußtsein in der Kirche. In der Öffentlichkeit herrscht die Vorstellung, daß auch die inneren Prozeduren, die dem eigentlichen Verfahren vorausgehen und zu denen auch der „relator pro auctore" gehört, öffentlich zugänglich sein sollen und nicht nur der eigentliche Prozeß. Sieht man es so, dann sind Verwechslungen zwischen interner Geschäftsordnung und Prozeß fast unvermeidlich. Wir wollen das künftig so halten, daß das, was rein geschäftsordnungsmäßig bei uns abläuft, und dazu gehört auch der „relator pro auctore", aus der eigentlichen Verfahrensordnung herausgenommen und die Verfahrensordnung als solche in etwa nach dem Modell der Deutschen Bischofskonferenz konstruiert wird, allerdings mit nicht so viel juristischem Perfektionismus.

HK: Den Relator herausnehmen, was heißt das für den Angeklagten bzw. den vom Verfahren Betroffenen im Verfahren selbst?

Ratzinger: Das heißt, daß im echten Verfahren der Betroffene selbst einen Verteidiger haben kann, weil der „relator pro auctore" zu dem inneren Vorgang der Urteilsbildung in der Kongregation gehört, nicht aber zum prozessualen Teil des ganzen. Was die Akteneinsicht angeht, so ist es nicht ganz leicht, den Begriff „Akten" zu definieren. Es wird schwierig bleiben, glaube ich, vertrauliche Aktenstücke, die zur Urteilsbildung auch gar nichts beigetragen haben, öffentlich zu machen, weil das irgendwie auch eine Störung im Vertrauen vieler einfacher Menschen in der Kirche wäre, die zunächst einmal nur einfach ihre Sorge ausdrücken wollten. Was man aber kann und was wir anstreben, ist, daß alle wirklich urteilsrelevanten Akten zugänglich gemacht werden.

HK: Nach der Verfahrensordnung von 1971 können zur lehramtlichen Beurteilung der Aussagen nicht nur schriftliche Unterlagen, sondern kann auch Mündliches (Vortragstexte etc.) verwendet werden. Bedarf es nicht auch diesbezüglich einer sauberen Klärung?

Ratzinger: Soweit mir bekannt ist, wird nur Veröffentlichtes verwendet oder werden mindestens nur solche Texte herangezogen, die der Autor als authentisch anerkennt und ohne Einschränkung als Quelle seiner Meinung akzeptiert.

„Zu den Grundelementen unseres Verfahrens gehört, daß wir subsidiär tätig werden"

HK: Es gibt den Fall Bulányi in Ungarn (vgl. HK, Juli 1983, 294–296), der bei Ihnen zur Verhandlung ansteht ...

Ratzinger: Ich wollte gerade sagen, diese Schwierigkeit gibt es im Fall Bulányi, wo es unglaublich viel schriftlich über ihn Umgehendes und ihm Zugeschriebenes gibt und wo unser Verfahren gerade deshalb so lange dauert, weil es darum geht, herauszufinden, was von ihm als wirklich authentisch anerkannt wird und Ausdruck seiner persönlichen Meinung ist ...

HK: Halten Sie künftig das außerordentliche Verfahren, gedacht als eine Art Notstandslösung im Falle offenkundiger Häresie, noch für sinnvoll oder gar notwendig?

Ratzinger: Die Möglichkeit zu einer Art von „einstweiliger Verfügung" muß es, wie im profanen Bereich, so auch bei der Wahrung des gemeinsamen Guts „Glaube" meiner Überzeugung nach geben; sie sollte eine Form sein, wie die beiden Aufgaben Schutz des Guts der Gemeinschaft und Schutz der Rechte des einzelnen miteinander in Ausgleich gebracht werden. Wichtig ist es, die Bedingungen

und Formen eines solchen Vorgehens gut zu definieren und klarzustellen, daß diese „einstweilige Verfügung" ein durch die Brisanz der Sache ernötigtes Provisorium ist, bis die Angelegenheit in den ordentlichen Verfahrensweisen geklärt ist.

HK: Muß künftig nicht auch deutlicher zwischen gerichtlichen und administrativen Verfahren unterschieden bzw. müssen nicht beide Vorgehensweisen klarer voneinander getrennt werden?

Ratzinger: Es ist ein nicht ganz einfaches Problem, Administratives und Gerichtliches sachgerecht auseinanderzuhalten. Wir versuchen, soweit es geht, die Dinge ohne Prozeß und das heißt auch ohne Strafe abgehen zu lassen. Denn der neue Kodex stellt ja das Grundprinzip des Kirchenrechts aller Zeiten wieder sehr deutlich heraus, daß es ohne Prozeß keine Strafe geben kann. Und das muß, meine ich, als ein Element der Rechtssicherheit und der Gerechtigkeit auch strikt beachtet werden. Wo Strafen ausgesprochen werden, kann das nur aufgrund eines Prozesses geschehen, in dem alle rechtsstaatlichen Prinzipien beachtet werden, natürlich übertragen auf die besondere Situation der Materie. Nicht ins Prozessuale einzutreten heißt also auch von Strafe abzusehen.

HK: Es gibt „zwischen" administrativen und gerichtlichen Verfahren vermutlich noch einen dritten Weg: die kritische Begleitung von glaubensrelevanten Lehren, Tendenzen, Sentenzen im theologischen wie vortheologischen Bereich. Wird dieser dritte Weg nicht zunehmend wichtiger?

Ratzinger: Der größere Teil unserer Arbeit im Lehrbereich ist jetzt schon das, was Sie kritische Begleitung nennen, soweit es sich nicht um positive Begleitung von Vorgängen handelt. Wenn uns Phänomene bedenklich oder fragwürdig erscheinen, ermutigen wir zunächst, sofern es nicht schon geschieht, die Bischöfe oder die Ordensoberen, mit dem Autor in ein Gespräch zu treten. Nur oder erst wenn auf diese Weise die Dinge nicht zu klären sind oder das Problem den Bereich einer Diözese oder einer Bischofskonferenz überschreitet und gesamtkirchliche Dimensionen annimmt, treten wir in ein kritisches Gespräch mit dem Autor ein. D. h., wir geben ihm zunächst unsere Auffassung kund, die vorher mit Hilfe mehrerer Gutachten erarbeitet wurde. Er hat die Möglichkeit, uns zu korrigieren und zu sagen, hier und hier bin ich falsch verstanden. Er klärt die Sache dann in einem Brief an uns, und wir geben ihm dann eine endgültige Auffassung nach entsprechendem Briefwechsel kund und regen ihn an, in einem ergänzenden Artikel die Verdeutlichungen vorzunehmen, die aus dem Gespräch hervorgegangen sind. Und manchmal ist auch das nicht nötig, weil sich die Dinge als geringfügig erweisen.

HK: Mit kritischer Begleitung meinte ich nicht so sehr oder gar nicht die direkte Auseinandersetzung mit Autoren und auch nicht den Weg über Bischöfe und Ordensobere, sonderen einen anderen Umgang mit der Öffentlichkeit in Lehrfragen. Es würde doch in vielen Fällen genügen, in der Öffentlichkeit die Position des Lehramtes klar zu markieren, ohne im Regelfall einzelne Autoren zu behelligen. Auf der anderen Seite überkommt einen theologischen und kirchlichen Laien ein zwiespältiges Gefühl, wenn Sie von Ermunterung an Ordensleitungen, Bischöfe und Bischofskonferenzen sprechen. Könnte sich eine Behörde wie die Ihre unter heutigen Voraussetzungen nicht in den meisten Fällen darauf beschränken, zu rezipieren, was lokal vor sich geht und in der Regel jedenfalls erst dann in Aktion zu treten, wenn auf lokaler oder regionaler Ebene eine Klärung sich als unmöglich erweist?

Ratzinger: Dazu würde ich zweierlei sagen. Erstens gehört zu den Grundelementen unseres Verfahrens oder überhaupt unserer Arbeit, daß wir subsidiär tätig werden, dann nämlich, wenn etwas einen Raum oder die Möglichkeiten eines Ortsbischofs oder einer Bischofskonferenz überschreitet. Zweitens haben wir dabei zu bedenken, daß es die geschlossenen Räume heute nicht mehr gibt. Wenn ein Phänomen von einer gewissen Bedeutung irgendwo auftritt, hat es Rückwirkungen ins Ganze hinein. Wir leben in einer geistig gegeneinander sehr offenen Welt. Gerade von daher ergibt sich eigentlich die Notwendigkeit eines gemeinsamen Organs gesamtkirchlicher Verantwortung. Diese braucht selbstverständlich immer den Austausch mit den örtlichen Organen. Wir fällen niemals eine Entscheidung ohne Kontakt mit der Bischofskonferenz bzw. den zuständigen Oberen.

HK: Aber wenn die Initiative Roms bzw. der Glaubenskongregation die Regel ist, dann besteht doch dauernd die Gefahr, daß Sie regionale Klärungsprozesse zu früh an sich ziehen bzw. als solche abbrechen.

Ratzinger: Ich will nicht sagen, daß wir alles richtig machen und daß wir nicht noch weiter in dieser Richtung lernen müssen. Aber schon allein unsere Personalknappheit zwingt uns dazu, nicht zu viel an uns zu ziehen. Wir können mit rund einem Dutzend Leuten, die wir zur Verfügung haben, selbst wenn wir wollten, nicht alles in eigener Regie vollziehen. Das Normale ist, daß entweder der Bischof von sich aus tätig wird und uns das mitteilt oder daß wir auf einen Vorgang aufmerksam werden und dann den Bischof bitten, sich der Sache anzunehmen und uns dann mitzuteilen, wie sich die Dinge weiter entwickelt haben ... Deswegen ermutigen wir ja auch die Errichtung von Glaubenskommissionen bei den einzelnen Bischofskonferenzen, damit es dort Organe des Dialogs, der kritischen Begleitung und der Entscheidungsbildung gibt.

„Das ‚Übereinander' beruht auf der Grundidee des Primats"

HK: Ließe sich das dann nicht in einem klaren Instanzenweg für Verfahren festschreiben in der Weise, daß grundsätzlich jedes Verfahren „ortskirchlich" bzw. bei der betreffenden Bischofskonferenz oder regional bei dem entsprechenden Bischofsrat beginnt?

Ratzinger: Da käme es jetzt darauf an zu definieren, was man genau unter Verfahren versteht. Daß das Gespräch mit dem Autor, die Suche nach einem Ausweg dort beginnen muß, und zwar immer, diese Meinung würde ich wohl teilen. Wenn das aber heißen sollte, daß immer zuerst dort ein Prozeß geführt werden muß, ehe wir einen führen dürfen, so könnte ich nicht zustimmen. Z. B. kann sich im Lauf eines örtlichen Beginnens herausstellen, daß die Kräfte der betreffenden Bischofskonferenz aus irgendwelchen Gründen überfordert sind oder daß das Phänomen weiter reicht als das, was sie von ihrer Zuständigkeit her bewältigen können. Immerhin waren z. B. in Sachen Hans Küng die deutschen Bischöfe offensichtlich der Meinung, daß dies kein Fall Rottenburg und auch kein Fall Deutschland sei. Und so etwas kann ja auch anderswo auftreten.

HK: Die Situation ist bei den einzelnen Episkopaten sicher sehr unterschiedlich. Aber es gibt sicher Bischofskonferenzen, die wie die deutsche theologisch und auch sonst ausreichend ausgestattet sind, um ein solches Verfahren durchzuziehen ...

Ratzinger: Daß die deutsche Bischofskonferenz dafür theologisch hochqualifiziert ist, steht außer Zweifel ...

HK: Aber einmal abgesehen davon, daß man schwierige Fragen und Vorgänge, weil sie schwierig sind, auch ganz gern „Rom" zuweist: ließen sich nicht Kriterien finden, anhand deren dann zu entscheiden wäre, ob ein „Fall" besser in die Hand einer nationalen oder regionalen Bischofskonferenz oder in die Zuständigkeit der zentralkirchlichen Glaubensbehörde gehört? Das staatliche Recht kennt ja solche Kriterien. Es gibt, entschuldigen Sie den etwas abgelegenen Vergleich, Fälle, wo, wie bei Staatsschutzdelikten der Generalbundesanwalt und für die Einleitung des Verfahrens der Bundesgerichtshof direkt zuständig ist.

Ratzinger: Daß man seine juristische und auch pastorale Phantasie noch weiter anstrengen kann und muß und weitere Verfeinerungen finden kann, um diesen Postulaten Rechnung zu tragen, stelle ich nicht in Abrede. Daß da künftig noch etwas feiner differenziert wird, daß geprüft wird, wie regionale und universale Verantwortung besser ineinander greifen können und daß möglichst viel dem regionalen Bereich zugeordnet wird, das halte ich durchaus für denkbar.

HK: Gegenwärtig herrscht weniger ein Ineinander als ein „Übereinander". Nach der deutschen Ordnung z. B. kann kein Verfahren eröffnet werden in Fällen, die bei der Glaubenskongregation schon anhängig sind. Wäre demgegenüber nicht doch ein klarer Instanzenweg vorzuziehen?

Ratzinger: Das „Übereinander" beruht auf der Grundidee des Primates. Der Papst ist sozusagen universaler Bischof und hat somit eine direkte Zuständigkeit und ist nicht bloß eine letzte Appellationsinstanz in der Kirche. Insofern drückt sich in dieser nicht völligen Wechselseitigkeit etwas von der Grundform der Primatslehre aus.

HK: Na ja, es ließen sich sicher auch Wege finden, die der Primatsdefinition nicht widersprächen ...

Ratzinger: Das würde ich auch nicht ausschließen wollen ...

HK: Herr Kardinal, eine kurze Zwischenfrage: Wenn ein Laie an die Glaubenskongregation denkt, sieht er in ihr ausschließlich ein Glaubensschutzorgan. Aber sie hat auch andere Zuständigkeiten. In ihren Bereich gehören auch Ehelösungen (Favor fidei) und die Laisierungsverfahren. Ließen sich diese nicht besser bei der Sakramenten- bzw. der Kleruskongregation unterbringen?

Ratzinger: Das ist ein ganz konkreter Punkt der Kurienreform, weil in der Tat beide Dinge historisch sehr zufällig zu uns gekommen sind. Noch zufälliger natürlich die Zölibatsdispens, die ja keine Glaubensfrage ist, so daß sie sich anders wirklich sinnvoller plazieren ließe und uns auch sehr erheblich entlasten würde. Der „favor fidei" hat etwas mehr mit uns zu tun, weil damit immer die Frage verbunden ist, auf welcher theologischen Basis solche Auflösungen eigentlich geschehen. Aber die konkrete Ausführung müßte deswegen nicht unbedingt bei uns liegen. Wir würden uns eigentlich wünschen, daß wir im Laufe der Zeit von diesen Zuständigkeiten ganz befreit würden, die viel Arbeitskraft in Anspruch nehmen und im Falle der Zölibatsdispensen auch viel emotionale Belastungen bringen, weil das negative Urteil vor allem zu unseren Lasten geht und die Vorstellung weiter vertieft, wir seien ein völlig unnachgiebiger und menschenverachtlerischer Verein.

HK: Die Kritik richtet sich in diesem Punkt aber doch wohl stärker an den Papst selbst ...

Ratzinger: Die Betroffenen erhalten den Bescheid von uns, und ich kann verstehen, daß sie ein negativer Entscheid schmerzt. Aber das ist auch nicht der Hauptgrund. Der Hauptgrund ist in der Tat, daß wir dann in einer organischeren Weise unserer Hauptaufgabe genügen könnten.

„Ich würde mich nicht persönlich in einer Sache engagieren, zu der ein Lehrverfahren im Raum steht"

HK: Ihrer Hauptaufgabe entsprechend hat Paul VI. anläßlich ihrer Reform 1964, perspektivisch gesehen, der Kongregation zwei Aufgaben zugeordnet: eine negative, die der kontrollierenden und autoritativen Grenzziehung, und eine positive: im Sinne von Begleitung und Anregung. Auch Sie selbst, Herr Kardinal, haben den letzteren Aspekt mehrfach betont. Aber könnte die Beschränkung auf die Negativfunktion u. U. nicht das Positivere sein?

Ratzinger: Ich stimme Ihnen zu, daß es für eine Behörde leichter möglich ist und auch mehr ihrem Wesen entspricht, die kritischen Dinge durchzuführen als selbst positiv in das theologische Geschehen hineinzuwirken. Insofern müssen wir uns ganz ehrlich darüber klar sein,

daß wir diese Aufgabe nur sehr begrenzt wahrnehmen können. Aber immerhin haben wir ja einige Instrumente des Dialogs, von denen Anregungen ausgehen können und ausgegangen sind. Ich denke dabei an die Internationale Theologenkommission, an die Bibelkommission und an von uns veranlaßte Symposien. Dort bringen wir doch immer wieder Theologen über verschiedenste Fragen miteinander ins Gespräch. Aus diesen Gesprächen sind eine Reihe von theologischen Publikationen hervorgewachsen und sind auch Akzente in den theologischen Diskurs der Gegenwart hinein gesetzt worden.

HK: Drückt „kritische Begleitung" nicht so ziemlich exakt aus, was eine Behörde positiv leisten kann: Begleitung, notfalls auch autoritative Begleitung von Lehrauseinandersetzungen, aber so, daß nicht von vorneherein Verfahren im Blickpunkt sind und am Ende des Korridors die wahrscheinliche Verurteilung steht?

Ratzinger: Von den Organen, die ich nannte, zielen weder die Theologen- und Bibelkommission noch unsere Symposien auf eine Lehraussage ab und noch weniger auf eine Verurteilung, sondern wollen helfen, Klärungen zu bringen, Akzente im theologischen Disput zu setzen und damit auch Integrationsmöglichkeiten zu geben. Insofern würde ich sagen, die kritische Begleitung ist zugleich stimulierende Begleitung.

HK: Ihnen selbst, Herr Kardinal, wurde gelegentlich der Vorwurf gemacht bzw.der Hinweis gegeben, Sie seien als ein profilierter Theologe von Herkunft und Metier in Gefahr, Ihr Denken als Theologe und Ihre Funktion als Chef einer Lehramtsbehörde nicht genügend auseinanderzuhalten. Karl Rahner zum Beispiel hat sich noch kurz vor seinem Tod so geäußert. Ist das nicht für jeden in ähnlicher Position eine sehr reale Gefahr?

Ratzinger: Eine solche Gefahr kann ich nicht ganz ausschließen. Man kann ja von seinen Überzeugungen nicht schlechthin abstrahieren. Aber ich möchte dazu doch zweierlei sagen: Erstens würde ich mich nicht persönlich literarisch in einer Sache engagieren, zu der ein Prozeß oder ein Lehrverfahren im Raum steht. Zweitens, wo kritische Dinge sich zutragen, würde ich niemals auf meine eigene Lektüre hin oder aufgrund meiner eigenen Bewertung einer Sache irgendein Urteil in Gang bringen oder gar fällen. In solchen Fällen warte ich ganz bewußt, mich voll heraushaltend, den normalen Verlauf des Weges ab, der lang ist, und wo ich persönlich erst am Schluß als einer von etwa 10 Kardinälen der Plenarversammlung der Kongregation ins Spiel komme. Ich habe von daher den Eindruck, daß die Gefahr, meine persönliche theologische Meinung über eine Publikation könnte zu einem Urteil führen, das nur meine Privattheorie begünstigt, sei wesentlich reduziert durch die Bindung an die Objektivität der Prozedur.

HK: Außenstehende werden aber zu Recht das Gewicht des Präfekten einer Kongregation ganz anders einschätzen als das eines Mitglieds oder gar eines beliebigen Konsultors oder Kurialbeamten. Aber zur eigentlichen Frage: Sie sagten, Sie würden sich hüten, sich persönlich zu Publikationen zu äußern, die in irgendeinem Zusammenhang mit einem anhängigen Verfahren sind. Wenn wir Journalisten gegenwärtig von der Glaubenskongregation reden, kommt fast immer die Befreiungstheologie als erste in den Blickpunkt. Gerade zur Befreiungstheologie gibt es von Ihnen aber sehr dezidierte Äußerungen als Theologe wie als Kardinal.

Ratzinger: Das ist richtig. Aber dazu ist zu sagen, daß das, was ich gesagt habe bzw. jedenfalls das, was jetzt ans Licht gekommen ist und an sich auch nur Teil eines Meinungsbildungsprozesses sein sollte, sich nicht gegen eine bestimmte Person richtet, auch wenn in der Form von Beispielen Namen vorkommen. Sondern es ging darum, ein Porträt des Phänomens als solchem zu gewinnen. Und was das Gewicht des Präfekten in der Schlußentscheidung angeht, so ist es so, daß die wesentlichen Urteilsbildungen in der Konsulta bzw. in den Konsultationsprozessen, die in den Schlußbericht der Konsulta einfließen, vor sich gehen. Die Frage, die sich schlußendlich an die Kardinäle richtet, ist normalerweise nicht mehr derart, daß noch einmal von Grund auf das theologische Problem aufzurollen wäre, sondern man vergewissert sich der Solidität der geleisteten Arbeit und überzeugt sich, daß alles in regulären Formen, mit sauberen Argumenten und von kompetenten Leuten gemacht wurde. Es wäre schon ein sehr ungewöhnlicher Fall, wenn ein Kardinal oder gar die ganze Versammlung das Ergebnis des langen Konsultationsprozesses umstürzen müßte. Vorstellen kann ich mir das nur in dem Fall, daß man ein negatives Urteil für nicht genügend begründet hält und daher eine neue Behandlung verlangt. Daß man ein positives Urteil zurückwiese, kann ich mir nicht denken.

„Was ich der Theologie der Befreiung vorwerfe, ist ein Mangel an Fachlichkeit"

HK: Darf ich, da wir die Befreiungstheologie gestreift haben, einen Augenblick dabei bleiben. Sie scheint für den Umgang der Glaubenskongregation mit heutigen Theologen und Theologien und den Problemen, die dabei zu beachten sind, in mehrfacher Hinsicht beispielhaft zu sein. Erstens handelt es sich bei ihr um eine regionale Theologie, die sich aus den gesellschaftlichen Problemzusammenhängen entwickelt hat, in denen Lateinamerika lebt. Es ist die Frage, wieweit wir ihr deshalb mit klassischen Kriterien europäischer Theologie gerecht werden können. Und der Hauptvorwurf auch von Ihnen richtet sich, wenn ich es recht sehe, gegen die Vermischung christlicher und marxistischer Elemente menschlichen Selbstverständnisses und der Gesellschaftsanalyse. Ist es für Sie unvorstellbar, daß gewisse Aspekte marxistischer Analyse unter den Verhältnissen Lateinamerikas mit ihren fast noch frühkapitalistischen Wirtschaftsstrukturen eine echte Hilfe für die Standortbestimmung christlichen Handelns sein können? Pedro Arrupe hat diese Zusammenhänge seinerzeit in einem Brief an seinen Orden ja recht präzise und einleuchtend herausgearbeitet.

Ratzinger: Nach den Vorsichten, zu denen Sie mich eben gemahnt haben, ist es schwierig, dazu öffentlich Stellung zu beziehen. Aber ich möchte folgendes sagen: Natürlich ist es eine ganz große Aufgabe der Kirche dort, ihre soziale Funktion wahrzunehmen und das ihr Mögliche zu tun, um gerechtere Verhältnisse zu schaffen. Das wiederum heißt, daß sie mit aller Sorgfalt und Sachlichkeit, die dazu nötig ist, die Frage analysieren muß, wie die sozialen Verhältnisse dort unter den spezifischen Bedingungen der einzelnen Länder, die auch wieder sehr verschieden sind, verbessert werden können. Was ich der sog. Befreiungstheologie (wenn wir den Begriff pauschalieren dürfen) bzw. was ich einem bestimmten Typ von Befreiungstheologie vorwerfe, ist ja nicht, daß sich ihre Vertreter sozial engagieren, es ist auch nicht die Frage, ob im Marxismus Elemente einer sozialen und ökonomischen Analyse liegen, die man unter den gegebenen Bedingungen im gesellschaftlichen Prozeß kritisch anwenden kann. Was ich ihnen vorwerfe, ist vielmehr ein Mangel an Fachlichkeit. Man deduziert sozusagen aus dem Evangelium etwas heraus oder hinein und erhebt es zu einer Theologie, was in Wirklichkeit Sozialethik oder eine soziale Theorie sein sollte, auch wenn diese natürlich mit den Grundpostulaten des Evangeliums übereinstimmen muß ...

HK: Würde man nicht besser sagen für Menschen unter bestimmten sozialen Bedingungen und insofern doch eine theologische Theorie?

Ratzinger: Sie muß gewiß aus einem theologischen Grund heraus kommen und an ihm immer wieder gemessen werden. Aber ich kann nicht aus dem Markusevangelium oder aus dem Galaterbrief ableiten, was ich in Südamerika sozial tun möchte. Das ist für mich einfach Unfug. Es werden da die Ebenen verschoben, die christliche und die sozial-ethische. Das geht nicht. Ich muß die Christologie Christologie sein lassen, und ich muß die sozialen und ökonomischen Fragen mit dem ganzen Ernst, der ihnen gebührt, behandeln. Erst dann werde ich von da aus auch die Christologie wieder neu verstehen, und sie wird dann ihrerseits Lichter dorthin aufsetzen. Aber das geht nicht, indem ich einen Mischmasch aus den beiden mache; dann wird aus Schwärmerei eine Ideologie entwickelt, die möglicherweise noch zu mehr Ungerechtigkeit führt und die vor allem das Theologische mißbraucht. Denn es wird dann mit Hilfe der Theologie ein Grad von Gewißheit, sogar von theokratischem Anspruch erhoben, der der sozialen Ordnung, die immer kontingent ist, ihrem Wesen nach nicht zukommt.

HK: Für Ihre Argumentation könnte ich mich begeistern, wenn Sie damit einer gewissen christologischen Verengung auflösen und gesellschaftlichen Eigengesetzlichkeiten zu ihrem Recht verhelfen wollen. Aber gibt es solche Verengungen noch ausgeprägter nicht auch anderswo, selbst in manchen Äußerungen des Papstes?

Ratzinger: Ich muß zugeben, daß dies gewiß nicht die einzige Verengung in der Kirche heute ist, sondern daß es ähnliche, auf andere Situationen übertragene analoge Verengungen mit analogen Gefährdungen gibt. Andererseits darf man aber auch nicht einzelne ungeschützte Äußerungen oder fachtheologische Einseitigkeiten mit der an den Kern rührenden Verquickung von Bibel, Christologie, Soziologie und Ökonomie, um die es hier geht, auf eine Stufe stellen.

HK: Wenn das die Punkte sind, über die gestritten werden muß, dann hätte die Glaubenskongregation im Sinne ihrer positiven Zielsetzung gerade solchen regionalen Theologien gegenüber die Aufgabe, vielleicht in einer besonders pointierten Weise kritischer Begleiter zu sein ...

Ratzinger: Das sehe ich durchaus so. Und ich hoffe, daß wir einiges beitragen können, daß wir von den Fixierungen auf einzelne Personen weg und wieder zur Sache kommen. Ich bin aber auch der Meinung, daß in diesem Fall von außen geholfen werden muß, um aus einer gefährlichen Verengung wieder herauszukommen. Es geht dabei, um das nochmals zu sagen, um die Sache, nicht um Personen. Deswegen zielt die große Kampagne, die gegenwärtig abläuft – man hat ja sogar noch den alten Rahner kurz vor seinem Tode zugunsten von Gutiérrez damit behelligt –, völlig ins Leere. Es geht nicht darum, die Person Gutiérrez zu verurteilen, sondern um die Frage: Wie verhalten sich politisches Ethos, christliche Theologie und christliches Glaubenszeugnis zueinander?

„Ein Bündel von Fragen, die für das Ganze stehen"

HK: Aber solche Kampagnen entstehen ja nicht von ungefähr, sondern als Ausdruck gestörten Vertrauens. Dem könnte durch klarere Verfahrensweisen und eine Stärkung des Elements kritische Begleitung, die eine Fixierung auf Verfahren mit vorweg befürchteter Verurteilung gar nicht erst aufkommen läßt, entgegengewirkt werden.

Ratzinger: Das ist im Prinzip richtig. Es ist aber nur ein Faktor. Es wirkt vieles zusammen. Ein anderer Faktor zum Beispiel ist, daß in manchen Ländern oder mitunter auch in der ganzen Welt bestimmte Personen mit bestimmten Gedankengängen automatisch identifiziert und dadurch die Sachverhalte mit vielen Emotionen belastet werden. Es bleibt ja selten bei der reinen Theorie, sondern diese reicht jeweils tief in die emotionale Lebensrealität hinein.

HK: Eminenz, erlauben Sie eine noch etwas grundsätzliche Frage, die vermutlich gut hierher paßt. Sieht man gegenwärtig Theologie und Glaubenssituation insgesamt, dann geht es heute kaum um die Infragestellung einzelner Dogmen. Hans Küng mit seiner Unfehlbarkeitsdebatte war diesbezüglich wohl eher eine erratische Größe. Sondern es gibt verschiedene und unterschiedliche Bemühungen, das Ganze der christlichen Botschaft neu und dieses in neuen Formen auszusagen. Werden da Lehrverfahren nicht um so mehr zu der höchst vorsichtig zu gebrauchenden ultima ratio?

Ratzinger: Ich würde die Aussage etwas differenzieren. Sie haben grundsätzlich recht, daß es in unserer geistigen Lage in erster Linie um die Grundaneignung des Ganzen geht und daß Einzeldinge Symptome für etwas sind, hinter dem die Frage nach dem Ganzen steht. Aber es gibt doch Einzelpunkte, die sich regional unterschiedlich z. B. in Europa oder in Nordamerika zu einem klassischen Fragenkanon verdichten. Frauenordination, Kontrazeption, Zölibat, Wiederverheiratung Geschiedener, das sind Punkte, die immer wieder die Form eines solchen Kanons annehmen.

HK: Das alles ist aber dogmatisch wenig relevant ...

Ratzinger: Sicher sind das alles keine Dogmen. Aber sie ergeben ein Bündel von Fragen, die für ein Ganzes stehen. Sie betreffen den Lebensstil der Kirche und wohl auch, was Glaube eigentlich bedeutet, und beziehen sich auf das Anstößige, das die katholische Kirche gegenüber dem herrschenden gesellschaftlichen Bewußtsein ist. Es lassen sich aber sehr wohl auch Einzelfragen festmachen, in denen größere Entwicklungen zusammenlaufen. So zielte Küngs Unfehlbarkeitsthese durchaus auf die Grundfrage, was insgesamt „Dogma" sei und ob sich – wie er es nun ausdrückt – nicht das grundlegende „Paradigma" ändern müsse, von dem her Theologie den Glauben bedenkt. Ein anderer Sammelpunkt der Krise liegt heute in den Fragen der Christologie, auch der Eucharistie. So geht es immer einerseits irgendwie ums Ganze, andererseits konkretisiert sich die Suche nach dem Ganzen in bestimmten Einzelfragen.

HK: Sie haben eine Reihe von moraltheologischen und kirchendisziplinären Fragen genannt und sagten selbst, es seien im strengen Sinn keine dogmatischen Fragen ...

Ratzinger: Aber sie bewegen die Menschen gewaltig ...

„Das Bemühen um Einheit in der Glaubensaussage sollte nicht als etwas Unpassendes angesehen werden"

HK: Dazu würde ich als katholischer Laie sagen, es sind nicht bewältigte Probleme des kirchlichen Amtes, der kirchlichen Führung, wenn auch nicht des Amtes allein. Aber sie erwähnten Christologie und Eucharistie. Sind nicht gerade sie – ich denke etwa an den erfahrungstheologischen Ansatz von Edward Schillebeeckx – modellhafte Beispiele dafür, wie versucht wird, Christus und Christsein als ganzes neu verständlich zu machen? Und würde man bei solchen Versuchen den Theologen, der Kirche und der Glaubwürdigkeit des Glaubens nicht besser dienen, wenn man versuchte, möglichst ohne Verfahren auszukommen, aber die kritischen Punkte jeweils deutlich und öffentlich beim Namen nennt?

Ratzinger: Ich denke, ein jeder würde sich wünschen, ohne Lehrbeanstandungsverfahren auszukommen. Denn solche Verfahren führen immer zu Verwundungen und zur Ablehnung der Kirche auch bei Menschen, die sich mit einem bestimmten Autor gar nicht identifizieren, aber von ihrem menschlichen Gefühl her entsetzt sind, daß so etwas geschieht. Deswegen hat die Kongregation nach dem Konzil eine Reihe von Lehrtexten geschaffen, die Wegmarken setzten, an denen sich dann Theologen selbst orientieren können. Man hat ja durch die Erklärung „Mysterium ecclesiae" auf diese Weise versucht, den ganzen Fall Küng aus der Welt zu schaffen. Ähnlich sind wir im vergangenen August zur Frage des Amtes verfahren ...

HK: Klären sich viele Probleme nicht durch die theologische Diskussion selbst?

Ratzinger: Gewiß, aber nicht durch diese allein. Denn es kommt das Problem dazu, wie überhaupt mit Autorität gelehrt werden kann, wenn historische Argumente den Text näher zu rücken vermögen als eine autoritative Tradition. Dies hat zur Folge, daß die Stimme der Autorität sehr leise klingt und einzelne Theologen, die große Verdienste haben, vielleicht ungewollt zu großen Identifikationsfiguren eines ganzen Stranges öffentlicher Meinung werden. Da kann es dann doch unvermeidlich werden, in einen autoritativen Streit zu treten und wenn keine Einigung erzielt wird, deutlich zu sagen: hier lehrst du nicht, was die Kirche lehrt.

HK: Herr Kardinal, Sie haben vorhin das Wort Lebensstil gebraucht. Da Lebensstile in ihren glaubensmäßigen Implikationen besonders schwierig sind, sind Autoritätsträger vermutlich besonders versucht, klare Verhältnisse zu schaffen auf Kosten von Personen, vielleicht gelegentlich auch auf Kosten der existentiellen Seite des Glaubens.

Ratzinger: Kein Autoritätsträger ist vor Versuchungen geschützt. Was wir erhoffen dürfen, ist, daß irgendwann am Schluß doch der Heilige Geist die Autoritätsträger wenigstens an zu großem Unfug hindern wird.

HK: Lebensstile schlagen sich gelegentlich besonders deutlich in Katechismen nieder. Umgekehrt sollen Katechismen und die Art ihrer didaktisch-pädagogischen Anwendung auf Lebensstile zurückwirken. Was versprechen Sie sich deshalb von spürbar werdenden zentralkirchlichen Interventionen in diesem Bereich?

Ratzinger: In Ihrer Frage geht es um das Verhältnis zwischen pädagogischer Methode und Inhalt, zwischen Vermittlung und Vermitteltem. Die lebensmäßige Vermittlung des Glaubens in unterschiedlichen kulturellen Situationen ist wichtig; nicht weniger wichtig ist aber, daß dabei wirklich der gemeinsame Glaubensinhalt weitergegeben und damit Einheit der Kirche, Einheit der Menschheit ermöglicht wird. Denn wenn in der Vermittlung der gemeinsame Inhalt verschwindet, hat sie gerade auch als Vermittlung versagt. Wenn heute die Suche nach der Einheit der Menschheit in ihren immer bedrohlicher werdenden Spaltungen zu einem Grundthema geworden ist, dann sollte die Bemühung um erkennbare Einheit in der Glaubensaussage nicht als etwas Unpassendes angesehen werden. Im übrigen sollte man m. E. für die Weisen der pädagogischen Übermittlung mehr der Phantasie der einzelnen Pädagogen vertrauen und nicht die Fixierung zu

dem Bereich ansetzen, der der eigentliche Raum der Vielfalt sein sollte.

„Die internationale Theologenkommission als eine Art Zwischeninstanz wäre mir sehr sympathisch"

HK: Könnte künftig nicht die Internationale Theologenkommission eine wichtigere Funktion gerade im Sinne des kritischen Begleitens erhalten? Die Glaubenskongregation selbst könnte sich dann in mancher Beziehung stärker zurückhalten. Die Aussagen der Kommission hätten zwar nicht lehramtlichen, aber doch offiziösen Charakter.

Ratzinger: Zunächst: die Theologenkommission gehört nicht zur Kongregation. Darauf legen ihre Mitglieder mit gutem Grund auch wert. Die Idee, mit der Glaubenskommission eine Art Zwischenautorität zu schaffen, wie sie im Mittelalter noch die Sorbonne oder überhaupt Universitätsfakultäten wahrgenommen haben – denken Sie an die Frühentwicklung des Streits mit Luther –, wäre mir eigentlich sehr sympathisch. Ein Organ zu haben, das ohne direkte Implikationen des Lehramtes des Papstes sich äußert, aber doch mit der Autorität einer Gruppe von Theologen ausgestattet ist, die das Vertrauen der Bischöfe und des Heiligen Stuhles haben, das hielte ich für sehr wünschenswert. Die Äußerungen eines solchen Gremiums hätten dann doch eine besondere Autorität.

HK: Wäre aber so etwas überhaupt realisierbar?

Ratzinger: Bedacht werden muß natürlich erstens, daß Theologen nicht gerne quasi Richter über ihre Kollegen sein wollen und sich von solcher Beanspruchung lieber fernhalten, jedenfalls solange die Ablehnung definierter kirchlicher Lehre nicht absolut eindeutig ist, und zweitens die relative Unbeweglichkeit eines solchen Organismus. Da die Professoren über die Welt verstreut sind, kann man sie während des Jahres nur schwer mit Briefen zu Antworten bewegen, und die acht Tage, die man zusammen ist, reichen gerade aus, um das, was in den Kontakten während des Jahres vorbereitet wurde, zu Ende zu führen.

HK: Herr Kardinal, die Glaubenskongregation hat nicht zuletzt eine wichtige ökumenische Funktion. Als die erste anglikanisch-katholische Kommission ihren Abschlußbericht vorlegte, kam von der Glaubenskongregation sehr rasch Einspruch. Was von Ihrer Kongregation nicht akzeptiert ist als Konsens, dürfte kaum Aussicht haben, in der Kirche offiziell angenommen zu werden. Müssen Sie ökumenisch vor allem nur Bremser sein?

Ratzinger: Zu dem von Ihnen angesprochenen Fall ist zu sagen, daß nicht etwa fertig verhandelt war und wir dann plötzlich das rote Licht aufgestellt haben, sondern die entsprechende Gesprächskommission beschloß, ihre Ausarbeitungen den jeweiligen kirchlichen Autoritäten zu übergeben und deren Urteil zu erbitten. Die Kongregation hatte zu prüfen, nicht einfach zu approbieren. Das Ergebnis unserer Prüfung, das im Verhältnis zu den Anglikanern mit ihrer schwierigen Beratungsstruktur sehr rasch vorlag, hat sich im übrigen in keiner Weise als Gesprächssperre ausgewirkt. Inzwischen ist eine zweite Kommission eingesetzt und an der Arbeit. Daß man in dieser sich zunächst über die Rechtfertigungslehre verständigen will, drückt aus, wie vielschichtig ein solcher Dialog ist, gerade wenn er ernster wird.

HK: Das Verhältnis zur Ökumene schließt das Verhältnis Glaubenskongregation – Einheitssekretariat ein. Nun gibt es Gerüchte, im Zuge einer weiteren, auch von Ihnen schon erwähnten Kurienreform, käme es zu einer veränderten Zuordnung. Gibt es bei Ihnen entsprechende Desiderate?

„Statt von Bremsen würde ich lieber von kritischer Funktion sprechen"

Ratzinger: Ich muß gestehen, daß ich solche Gerüchte nicht kenne. Die Situation hat sich durch die Rückkehr von Kardinal Willebrands wieder sehr gebessert. Das Einheitssekretariat war ohne Sekretär und mit einem nur selten verfügbaren Präsidenten längere Zeit in einer schwierigen Leitungssituation. Nach der Rückkehr von Kardinal Willebrands haben wir wieder einen anwesenden Präsidenten und in P. Duprey einen Sekretär. Damit sind die institutionellen Verknüpfungen mit uns automatisch wieder gegeben. Der Sekretär gehört zu unserer Konsulta, der Präsident zu der Kardinalskongregation. Das Einheitssekretariat ist so wieder direkt an allen unseren Entscheidungsprozessen beteiligt.

HK: Und wie sieht es in umgekehrter Richtung aus?

Ratzinger: Vom Sekretariat her gesehen, ist die Situation etwas anders. Ich bin wohl Mitglied dort, war es schon als Erzbischof von München und nehme an der jährlichen Plenaria teil, aber nicht an der Alltagsarbeit. Dafür haben wir aber jetzt einen eigenen Koordinationsausschuß geschaffen, der immer dann zusammentritt, wenn Fragen gemeinsamen Interesses zu behandeln sind.

HK: Abstimmung also in beiden Richtungen, aber auf unterschiedlichen Ebenen, so daß unter dem Strich eine Überordnung der Glaubensschutzinstanz über das Dialogorgan herauskommt?

Ratzinger: Es gibt natürlich einen Primat des Glaubens. Der Dialog kann den Glauben vertiefen und reinigen, aber nicht verändern. Klare Aussagen des Glaubens binden alle. Aber strukturell gibt es keine Hierarchien zwischen den einzelnen Organen. Wohl gibt es den klassischen Unterschied zwischen den Kongregationen als Entscheidungsorganen und dem neuen Typ von Organen, die Dialogfunktionen haben und von daher etwas anders zugeschnitten sind. Aber wie gesagt, in den Sachen, die uns gegenseitig betreffen, versuchen wir, zu gemeinsamen Ergebnissen zu kommen und seitdem wir wieder beidsei-

tig voll besetzt sind, ist mir eigentlich kein Fall in Erinnerung, wo das nicht gelungen wäre.

HK: Eine Schlußfrage, Herr Kardinal, auch diese zur Ökumene. Könnte die Begleitung der ökumenischen Entwicklung durch ihre Kongregation nicht auch ein Stück weit Modell werden für die Glaubensentwicklung überhaupt? Und dies nicht so sehr im Sinne des Bremsens, sondern der produktiven Anteilnahme?

Ratzinger: Durchaus. Es gehört ja das ökumenische Ringen nicht nur zur Glaubensentwicklung dazu, sondern die ganze Glaubensentwicklung, wie sie sich heute abspielt, steht ihrerseits unter ökumenischen Zeichen. Insofern ist die Ökumene an fast allen Glaubensfragen beteiligt. Diese seit dem Konzil neue Dimension kann für uns Maßstäbe und Modelle setzen, die sehr hilfreich sind. Allerdings scheint mir der Verdacht gegen das, was man heute „Bremsen" nennt, einseitig und ungerecht, Statt von „Bremsen" würde ich lieber von einer „kritischen Funktion" sprechen. Wenn man auf dem falschen Weg schnell fährt, entfernt man sich vom Ziel. Deswegen müssen Emphase und Kritik im richtigen Verhältnis stehen. Kritik, die nicht aus Negation, sondern der gemeinsamen Sache – der Wahrheit – wegen geschieht, ist daher in meinen Augen nichts Negatives, sondern unerläßlicher Teil im Ringen der Christenheit um den rechten Weg.

„In Verantwortung vor Gott"

Die Rede des Bundespräsidenten bei seiner Vereidigung

Bei seiner Vereidigung am 1. Juli hielt Bundespräsident Richard von Weizsäcker eine stark politisch-ethisch pointierte Rede. Hier der Text der Rede, der in einigen stark auf die Tagespolitik und politische Einzelprobleme (z. B. Berlin) bezogenen Passagen leicht gekürzt wurde.

... Unsere Verfassung spricht ausführlich von unseren Rechten als Bürger. Pflichten dagegen werden kaum erwähnt. In umgekehrter Weise behandelt das Grundgesetz das *Amt des Bundespräsidenten,* und zwar aus wohlerwogenen Gründen. Von seinen Befugnissen ist nur spärlich die Rede. Dagegen werden seine Pflichten hervorgehoben, und sie werden an die höchsten Ziele gebunden. Denn was könnte es Größeres, aber auch Schwereres im Staat geben, als dem Wohl des Volkes zu dienen, seinen Nutzen zu mehren, Schaden von ihm zu wenden und Gerechtigkeit gegenüber jedermann zu üben? ...

Schwierigkeiten mit dem Nationalgefühl

Meine Kraft dem *deutschen Volk* zu widmen ist meine Aufgabe. Dem deutschen Volk? Wer ist gemeint? Stocken wir hier schon? Ich glaube nicht. In beiden deutschen Staaten lebt das deutsche Volk. Von ihm, von dem ganzen deutschen Volk, geht die Präambel unseres Grundgesetzes aus.
Unmittelbar verpflichtet mich unsere Verfassung auf die Bundesrepublik Deutschland. In ihr und von ihr aus wollen wir unsere Beiträge für die Zukunft leisten, um nach innen und außen in Frieden zu leben, die Teilung zu überwinden, die Vereinigung Europas zu fördern und unserer Verantwortung in der Welt gerecht zu werden. Dazu müssen wir unsere heutige staatliche Gegenwart ernst nehmen.
Die Bundesrepublik Deutschland muß eine handlungsfähige Einheit sein. Dies ist es, was auch die Deutschen in der DDR von uns erwarten. Europa wächst nicht aus verunsicherten Völkern, die auf der Flucht vor ihrer Gegenwart leben, sondern nur aus lebensfähigen, von ihren Bürgern getragenen Einheiten.
Gewiß, wir haben unsere besonderen Schwierigkeiten mit unserem *Nationalgefühl.* Unsere eigene Geschichte mit ihrem Licht und ihrem Schatten und unsere geographische Lage im Zentrum Europas haben dazu beigetragen. Aber wir sind nicht die einzigen auf der Welt, die ein schwieriges Vaterland haben. Das sollten wir nicht vergessen. Nirgends sind zwei Nationen einander gleich. Jedes Nationalgefühl hat seine besonderen Wurzeln, seine unverwechselbaren Probleme und seine eigene Wärme.

Unsere Lage, die sich von der der meisten anderen Nationen unterscheidet, ist kein Anlaß, uns ein Nationalgefühl zu versagen. Das wäre ungesund für uns selbst, und es wäre nur unheimlich für unsere Nachbarn.
Wir müssen und wir dürfen uns in der Bundesrepublik Deutschland zu unserem nationalen Empfinden bekennen, zu unserer Geschichte, zur offenen deutschen Frage, zur Tatsache, daß wir überzeugte Bündnis- und Gemeinschaftspartner sein können und doch mit dem Herzen auch jenseits der Mauer leben.
Wir sind kein Volk verwirrter Gefühle oder romantischer Grübeleien. Wir sind auch keine wandernden Missionare zwischen den Welten. Wir sind Menschen wie andere auch. Unsere Nachbarn dürfen davon ausgehen, daß auch sie in unserer Lage ganz ähnlich empfinden würden.

Zwei Grunddaten sind es, die diese Lage kennzeichnen. Das eine ist die *Zugehörigkeit zum Westen.* Sie beruht auf unserer Entscheidung für die Grundwerte des freiheitlichen und sozialen Rechtsstaates. Sie ist endgültig und unwiderruflich. Es ist dieser geistige und humane Boden, auf dem unsere Mitgliedschaft in der Europäischen Gemeinschaft und im Atlantischen Bündnis beruht.

Nur weil die Partnerschaft auf gemeinsamen Überzeugungen von Menschenrecht und freier Gesellschaft gründet, kann sie Interessen ihrer Mitglieder schützen. Unser Wille zu dieser Partnerschaft ist keine opportunistische Episode von vorübergehender Dauer und schon gar kein Gegensatz zu unserer deutschen Identität, sondern vielmehr ihr unentbehrlicher Bestandteil. Wir haben länger als andere gebraucht und es nur unter größeren Schmerzen erreicht, zu dieser Lebensform zu kommen. Um so weniger werden wir sie je wieder preisgeben wollen.

Besondere Gemeinschaft mit den Deutschen in der DDR

Eine besondere Gemeinschaft verknüpft uns mit den *Deutschen im anderen deutschen Staat.* Das ist das andere Grunddatum unserer Lage. Die Geschichte hat ihnen am Ende des Zweiten Weltkrieges den schwereren Teil als uns auferlegt.
Um so mehr sollten wir sie spüren lassen, daß wir die Verantwortung für diese Geschichte mit ihnen ebenso teilen wie die Wurzeln unseres geistigen und sozialen Lebens, allen Systemunterschieden zum Trotz. Dies gilt nicht nur für die großen Zeugnisse aus der Vergangenheit, für die Dome in Naumburg, Erfurt und Güstrow, für den Geist aus Wittenberg und Weimar, für die Musik aus Leipzig und Dresden. Es kennzeichnet auch die heutige lebendige Wechselwirkung. Bewegend war etwa die Aufnahme, die die Berliner Philharmoniker im neuen Gewandhaus zu Leipzig gefunden haben. Oder, um ein anderes Beispiel zu nennen: Die Aussagen von Christa Wolf haben auch für uns im Westen eine bestimmende geistige Bedeutung. Man denke nur etwa an ihre Frankfurter Kassandra-Vorlesungen.

So schön Teneriffa ist und so wichtig das Silicon Valley für unsere Entwicklung auch sein mag, der Neuaufbau der Semperoper in Dresden und das Leben der christlichen Gemeinden in der DDR berühren auch uns zutiefst.
Uns Deutsche in Ost und West verknüpft eine elementare menschliche Zusammengehörigkeit. Erzwungene Abgrenzung und Zeitablauf haben sie nicht absterben lassen. Man denke nur an die Mauer. Die Absicht ihrer Erbauer war nur allzu klar und folgerichtig. Es galt, das eigene politische System zu konsolidieren. Die Bevölkerung der DDR sollte sich abfinden mit *Teilung und Trennung.* Aber fast noch deutlicher als vor 23 Jahren sehen wir heute, daß die Mauer dieses Ziel verfehlt. Wider Willen ist sie der überzeugende täglich frische Beweis, daß die Frage offen ist, die sie abschließend zu beantworten versuchte. Sie macht die Zusammengehörigkeit nur augenfälliger, die sie vergessen machen wollte.

Sorgen im Ausland über die Beständigkeit der deutschen Politik können wir um so glaubwürdiger begegnen, wenn wir unbequeme Realitäten der deutschen Lage nicht verschweigen, denn sie gehören zur menschlichen Natur. Wiederum ist die *Mauer in Berlin* dafür Beispiel. Ich habe dort noch keinen Polen oder Franzosen, keinen Afrikaner oder Amerikaner erlebt, der in ihrem Angesicht nicht so empfunden hätte wir wir. Übrigens hat auch Chruschtschow sie eine „häßliche Sache" genannt, die wieder weichen müsse, wenn die Gründe für ihren Bau entfielen. Und welche Gründe? Auf einer Synode in der DDR war davon unlängst eindrucksvoll die Rede: Die Menschen in der DDR fühlen sich ihrer Heimat verbunden. Sie wollen nicht weg:
Heimat ist aber, so hieß es, nicht nur dort, wo man geboren ist. Heimat ist der Ort, wo man in Verantwortung genommen wird und wo man verantwortlich sein kann. Mehr Mitsprache und Mitverantwortung einräumen – das nimmt das Gefühl von Heimatlosigkeit und macht Ausreiseanträge und Abgrenzung überflüssig.

Eine neue Qualität im Umgang mit Konflikten verlangt

Was die Menschen in zwei deutschen Staaten miteinander verbindet, kann nur im Frieden gedeihen. Die Deutschen haben nicht mehr Angst oder mehr Friedensliebe als andere Völker auch. Aber ihre Zusammengehörigkeit über Paktgrenzen hinweg gibt ihnen besondere Impulse in Richtung auf den Frieden. Lebten wir ohne inneres Band gleichgültig nebeneinander in zwei Lagern, so wäre vielleicht unser *Engagement für den Frieden* weniger intensiv.
Die Teilung ist ein großes Leid. Die Trennung von Menschen, die zusammengehören, erzeugt aber auch eine friedensstiftende Kraft, die uns besonders nachdrücklich nach Beiträgen zur Verständigung in der Lage suchen läßt.

Wir sind in beiden deutschen Staaten einig im Begriff der Verantwortungsgemeinschaft. Die Führungen auf beiden Seiten bekennen sich dazu, daß nie wieder Krieg vom deutschen Boden ausgehen soll. Das ist gut. Aber damit ist, wie jeder weiß, der Frieden noch nicht gesichert. Unser Frieden hängt von der Lage zwischen Ost und West im ganzen ab.
Auf sie, auf das Ganze einen friedlichen Einfluß zu suchen, darauf kommt es an. Nur so dienen wir unseren deutschen Interessen, nicht aber mit dem Gaukelbild einer Neutralisierung. Es gibt nur einen Ausstieg, nämlich den mit dem Kopf in den Sand.

Das Atlantische Bündnis, zu dem wir fest stehen, hat schon in den späten sechziger Jahren mit dem Harmel-Bericht in die Richtung gewiesen, die auch heute gilt: *Verteidigung und Entspannung* als untrennbare Bestandteile unserer Politik gegenüber der Sowjetunion und ihren Verbündeten. Wir müssen und wir werden unsere Freiheit schützen. Daher lassen wir mit uns über unseren Platz im Bündnis und über seine Fähigkeit zur Verteidigung nicht verhandeln. Sicherheit ist erforderlich. Sie verlangt die Fähigkeit zum Selbstschutz auf möglichst niedrigem Niveau.
Wir wollen unseren vollen Anteil an der Verteidigung tragen. Wir tun es im Bewußtsein, daß die Verantwortung für den Frieden im atomaren Zeitalter fast übermensch-

lich groß ist. Allzuoft schon in der Geschichte sind die Völker im Kriege gegeneinander geraten, zumeist gegen ihren Willen, oft durch Pannen und Irrtümer. Die Wirkung der heutigen Waffen aber hat den Charakter eines Krieges verändert. Wenn die Menschheit überleben will, dürfen die Waffen nicht eingesetzt werden.
Damit wird von uns eine ganz neue Kraft, eine ganz andere Qualität im Umgang mit Konflikten verlangt. Es gibt keinen unentrinnbaren Weg in die Katastrophe. Aber es gibt beileibe auch keinen zwingenden Grund zu Optimismus. Im Zeichen der Kernwaffen erlebt Europa heute eine seiner längsten Friedenszeiten, und wir sind dankbar dafür. Es wäre aber leichtfertig, zu glauben, daß uns nur deshalb auch eine friedliche Zukunft für immer sicher sei.
Zahl und Perfektion der Waffen steigen von Jahr zu Jahr. Viele Menschen haben das Gefühl, daß dennoch oder vielleicht gerade darum die Sicherheit abnimmt. Jede Provokation, jedes Imponiergehabe, jedes waffentechnische Überholmanöver und auch jedes unbeabsichtigte Mißverständnis können gefährlich sein.
Es ist mit den Waffen wie mit anderen Bereichen der wissenschaftlichen und technischen Revolution auch. Der Mensch hat sich im Umgang mit der Natur schier grenzenlose Möglichkeiten eröffnet. Nun stößt er an eine neue Grenze, nämlich die seiner eigenen herkömmlichen Einsicht und Verantwortung.
Da liegt die gewaltige Gefahr, aber auch die große und neue Chance. Weil die Kernwaffen die Menschheit auslöschen können, können sie keine Konflikte mehr lösen. Wir müssen um des Lebens willen zu einer neuen Einsicht und Verantwortung im Umgang mit Konflikten vorstoßen. Das ist die große Herausforderung vor uns.
Werden wir diese Herausforderung bestehen? Werden wir denen, die die Hauptverantwortung tragen, helfen können, anstatt es ihnen zu erschweren? Werden wir zur Vertrauensbildung beitragen? Keinen Tag dürfen wir uns dem Druck dieser Fragen entziehen – keinen Tag inmitten des Friedens, in dem wir dankbar leben.
Wir Deutschen wollen in Frieden auch mit unseren *Nachbarvölkern des Warschauer Paktes* leben. Sie gehören einem fundamental anderen System zu, aber mit uns sind sie durch gemeinsame Geschichte, Kultur und Friedenswillen verbunden. Sie sind Europäer wie wir, und das sollten wir nie vergessen.
Friedliche Beziehungen zur Sowjetunion haben für uns ein besonderes Gewicht. Dazu müssen wir die Realitäten ernst nehmen, wie sie sind. Kein Bündnis wird das andere mit einem Rüstungswettlauf in die Knie zwingen. An den Verhandlungstisch wird die Sowjetunion kommen, wenn es gelingt, ihre eigenen Interessen dafür zu mobilisieren. Zu einem inneren Reformkurs wird sie sich durch Druck von außen nicht nötigen lassen. Es gilt, bei der Sowjetunion, aber auch bei uns selbst, einem gegenseitigen allzu vereinfachten Weltbild entgegenzuwirken.
Unzureichende Informationen und Vorurteile erzeugen wechselseitig unbegründete Angst, die nicht weniger gefährlich sein kann als Rüstung. Auch fördert es den Frieden nicht, die Welt in gut und böse einzuteilen.
Wir verlieren unser Unterscheidungsvermögen zwischen Freiheit und Tyrannei keineswegs, wenn wir die Menschen in der Sowjetunion für so gut oder so böse halten wie uns selbst.

Auch wenn wir alle Kraft auf eine besonnene und verantwortliche Sicherheitspolitik verwenden, so sollten sich doch die Ost-West-Beziehungen nicht in Sicherheitsfragen erschöpfen. Rüstung, Abrüstung, Rüstungskontrolle, kurz: der ganze Bereich der Sicherheitspolitik ist von großer Bedeutung, aber er ist die Rahmenbedingung der *Ost-West-Beziehungen,* dagegen nicht ihr eigentlicher Inhalt. Er darf, was die friedensstiftende Wirkung betrifft, nicht ein Monopol über unser Denken und Handeln annehmen. Denn diese friedensstiftende Wirkung, so lehrt historische Erfahrung, zeigt, daß in der Regel nicht Abrüstung den Weg zum Frieden ebnet, sondern friedliche Zusammenarbeit den Weg zur Abrüstung.
In diesem Zusammenhang kann es auch *deutsche Friedensbeiträge* geben. Wir sind keine Führungsmacht, wir verfügen nicht über Kernwaffen, aber wir haben eine Klimaverantwortung für das Ost-West-Verhältnis. Die Kontakte zwischen verantwortlichen Politikern beider deutscher Staaten sind zahlreicher geworden. Man spricht unbefangener miteinander als früher. Man verliert weniger Zeit mit propagandistischen Einleitungen. Nun gilt es, die Substanz anzureichern. Wir wollen die anderen nicht gesundbeten, uns aber auch nicht ineinander verkrampfen.

Entscheidend ist die *Entspannung,* die sich nicht in Begegnungen der Politiker erschöpft, sondern von der Bevölkerung selbst am eigenen Leib erlebt werden kann. So können Klima und Beziehungen der beiden deutschen Staaten eine verklammernde Wirkung mit sich bringen, die sich gegen niemanden richtet, aber die dem Frieden in Europa nützen kann ...

Den Nachgeborenen nicht schaden

Die wichtigste Aufgabe für uns, für die wir heute Verantwortung tragen, ist die *lebenswerte Zukunft für nachfolgende Generationen.* Unsere Nachfahren werden nicht fragen, welche Zukunftsvisionen wir für sie bereithielten; sie werden wissen wollen, nach welchen Maßstäben wir unsere eigene Welt eingerichtet haben, die wir ihnen hinterlassen. Woraufhin also leben wir heute, in unserer Zeit?
Die Maßstäbe dafür kann niemand vorschreiben. Auf der Suche nach ihnen gibt es ständig Konflikte und Veränderungen. Jahrelang herrschte ein neuer, ein aufbruchartiger sozialer und kultureller Fortschrittsglaube vor. Das Zutrauen, daß wir die guten Dinge machen können, bestimmte die Diskussionen. Utopien folgten die Ernüchterung und Enttäuschung. Heute sind die Stimmungen von einem Zeitgeist geprägt, der zwischen Zukunftsangst und Optimismus hin- und herschwankt. Seine heftigen Ausschläge sind kein sehr stabiles Zeichen.
Nutzen mehren, Schaden abwenden – beides gilt dem uns allen anvertrauten Wohl. Worin sehen wir dieses Wohl?

Nach wie vor beschäftigen wir uns stark mit unserer *wirtschaftlichen Lebensgrundlage,* mit unserem materiellen Wohlergehen. Wir leben im Bestreben, weit vorn in der Weltrangliste von Wirtschaft und Technik zu stehen. In unserer Lage kann das auch gar nicht anders sein. Aber damit erfüllen wir den politisch-humanen Begriff des Wohls nur sehr mager.
Das Wohl, das uns anvertraut ist, weist auf das Dauernde im unaufhaltsamen Wandel hin, auf das, was es in der Natur der Welt und des Menschen zu bewahren gilt. Es zielt auf eine Sittlichkeit, die für sich in Anspruch nimmt, über den Tag und die Generation hinaus zu bestehen. Sie fragt nach einem humanen Maßstab für die Anwendung wissenschaftlicher und technischer Fähigkeiten. Sie betrifft die Kultur im Umgang von Menschen mit Menschen, mit Dingen und mit der Zukunft. Dafür kann ich nur Beispiele nennen ...

Von den Gefahren immer neuer, wirkungsgenauerer Waffen war schon die Rede. Den Ertrag des Bodens kurzfristig zu steigern, haben wir gelernt. Können wir aber auch verhindern, daß der Boden auf diese Weise langfristig abstirbt? Werden wir angesichts unserer angewachsenen Macht, die Zukunft schon heute zu verbrauchen, auch in unseren Enkeln unseren Nächsten erkennen lernen?
Fragen wir uns unerbittlich genug, ob aus dem, was wir heute tun, keinem Nachgeborenen ein Schaden entsteht? Können wir uns aus der menschlichen Überheblichkeit befreien und *Rücksicht auf die Natur* um ihrer selbst willen lernen?
Die Produktionstechnologie macht sprunghafte Fortschritte. Sie macht schwere *Arbeit* leichter, und das ist human. Sie macht vielfach Arbeit überhaupt überflüssig, und mit den Folgen werden wir bislang nicht fertig. Technischer Wandel schafft zwar auch neue Arbeit, er verändert und verlagert sie. Die Übergänge aber sind es, die uns zu schaffen machen. Viel zu viele alte und junge Menschen suchen zur Zeit vergeblich Arbeit. Wir brauchen die Tarifautonomie; wir dürfen Arbeitskämpfen nicht ausweichen. Auch ich möchte den Vermittlern im jetzigen Konflikt meinen herzlichen Dank sagen.
Aber werden wir nach diesen schweren Monaten eine Neubesinnung auf eine *Sozialpartnerschaft* erleben, die wir dringender als je brauchen? Die Verbände haben große wirtschaftliche und soziale Macht, weit über ihre Mitglieder hinaus. Werden sie sich und werden wir uns mit ihnen im wirklich uneigennützigen Kampf zugunsten Dritter, nämlich derer bewähren, die Arbeit suchen?

Europa ist für uns und für die Zukunft von entscheidender Bedeutung. Die Stimme der Europäer und ihre Verantwortung in der Welt sind dringend gefragt. Die Notstände verlangen es gebieterisch: die Überbevölkerung, der Hunger, die sozialen Spannungen, die Zahlungsunfähigkeit. Wir kommen auf unserem steinigen Weg langsam vorwärts.
Gerade jetzt sind wir für Fortschritte dankbar, die in Fontainebleau erzielt wurden. Aber Großes und Schweres bleibt zu tun. Junge Menschen z. B. werden wir für Europa erst gewinnen, wenn wir ein System überwinden, mit dem wir hier bei uns Ernährungsüberschüsse finanzieren, die dort nicht einsetzbar sind, wo Menschen Hungers sterben.
In Australien haben Ärzte aus einem monatelang tiefgekühlten Embryo ein Kind entwickelt. Eine amerikanische Zeitschrift meinte dazu, die Embryos würden hier „mit ebensoviel Respekt wie gefrorene Erbsen" behandelt. Verständlicherweise werden die besorgten und heftigen Fragen zunehmen. Was für wissenschaftlich entwickelte Wickelkinder wird es noch geben?
Was uns not tut, ist aber nicht die Emotionalisierung, sondern die gemeinsame sachliche und strenge Suche nach einer angemessenen Ethik. Auch die Forschung am Menschen ist Teil der freien Wissenschaft. Aber die Freiheit ist nicht schrankenlos.
In vielen Bereichen haben wir genaue Vorschriften für den Umgang mit dieser Freiheit, z. B. beim Eigentum. Reicht für die Forschung am Menschen und ihre Anwendung die verantwortliche Selbstkontrolle der Wissenschaft aus? Oder müssen wir ihr nicht doch mit klareren Rahmenregeln helfen? Will sie es nicht in Wirklichkeit selbst?

Maßstäbe für den Umgang miteinander

Maßstäbe für den Umgang untereinander ergeben sich aus den Erfahrungen während der Kindheit. Maßgeblich dafür ist das Beispiel der Älteren in den Familien, sind die Schulen, ist aber auch das Fernsehen.
Besonders viele Fragen richten sich an die Entwicklung der *elektronischen Medien.* Werden uns die Gründerjahre der neuen Medien, wie manche meinen, das neue Heil bringen?
Werden wir mit ihnen beweisen können, daß wir dem technischen Fortschritt menschlich gewachsen sind? Oder werden sie eine Industrialisierung des Bewußtseins bringen, eine neue, tiefgehende Entfremdung? Werden sie uns die eigenen Erlebnisse rauben und sie durch vorgefertigte, standardisierte Erfahrungen ersetzen? Werden wir uns, wenn die Videofilme immer perfekter und zahlreicher Gewalttaten und Katastrophen elektronisch verbreiten, auch hier damit zufriedengeben, der Gebrauch der Freiheit kenne nun einmal keine Grenzen? Werden uns diese Medien also ungehemmt nahebringen, wie man gegeneinander lebt? Oder werden sie uns helfen, zu lernen, was viel schwieriger, aber auch viel wichtiger zu lernen ist, nämlich wie wir miteinander auskommen? ...
Müssen wir nicht die gewaltige, langfristige Problematik einfach noch viel ernster nehmen als bisher? Ich meine nicht nur die Programmacher, sondern auch uns Zuschauer. Denn wir sind ja dieselben Menschen – hüben und drüben. Es ist erstaunlich, wie viele Forschungsgebiete der Staat seit Jahr und Tag fördert, wie stiefmütterlich er aber bisher die Medienwirkungsforschung behandelt hat.
Es gab viel ideologischen Streit, Konflikte um vermeintliche parteipolitische Vorteile, aber wenig empirische So-

zialforschung. Muß das so bleiben? Sollten wir uns nicht auch hier der Frage nach Regeln für den rechten Gebrauch dieser Freiheit stellen?
Den *Schulen* gilt die Frage, ob sie nicht nur Lehranstalt sind, sondern Lebensraum. Lernen die Kinder neben der notwendigen kritischen Fähigkeit, Konflikte zu führen, auch, Konflikte zu beenden? Das Beispiel der Erwachsenen ist da mitunter recht trübe. Lernen sie, etwas von sich zu verlangen und dadurch Selbstbewußtsein und Lebensmut zu gewinnen?
Der Sport – Sie haben ihn schon erwähnt – ist dafür wertvoll; man kann dies vor allem beim Versehrtensport sehen. Freilich, die Erfahrung mit dem Sport gilt natürlich auch für Erwachsene, auch für Ältere. Die 680 000 Mitbürger, die im letzten Jahr das Sportabzeichen erworben haben, werden auch mir als gutes Beispiel dienen.
Welche Rolle spielt neben dem erlernbaren Wissen die Phantasie? Sie ist kein musischer Winkel für ein paar künstlerisch Begabte, sondern sie ist eine Lebenshilfe für jeden von uns in der technischen Welt. Ich bin kein sachverständiger Liebhaber aller Schöpfungen von Joseph Beuys. Aber ich bin beeindruckt von seinem pädagogischen Kunstbegriff und seinen Forderungen, daß wir uns nicht in Künstler und Nichtkünstler einteilen lassen dürften. Vielmehr sollten wir in jedem Menschen einen Mitgestalter von Leben und Zukunft und damit einen auf seine Weise künstlerisch tätigen Mitmenschen sehen ...
Jahrzehnte hindurch haben wir die Lebensbedingungen der *Familie* materiell und moralisch geschwächt. Das uns anvertraute Wohl nimmt dadurch schweren Schaden. Wie können wir ihn wenden? Wie begegnen wir dem Zusammenwirken von familienfeindlicher ökonomischer Struktur und menschlicher Bequemlichkeit? Wird uns die lebensnotwendige Korrektur eines Systems gelingen, welches den Gegenwartskonsum fördert, die Zukunftsvorsorge bestraft und damit den Wunsch nach Kindern entmutigt? Werden wir der viel zu weit gehenden, der unmenschlichen Isolierung alter Menschen wehren? Wird es gelingen, die Kinder während ihrer ersten Lebensjahre unter besseren Bedingungen im eigenen Elternhaus zu erziehen und damit frühkindliche Gesundheitsschäden zu vermeiden?
Was *Frauen* in unserer Zeit vor allem bewegt und was sie fragen, ist berechtigt und ist Ausdruck einer historischen Veränderung. Es ist in erster Linie an uns, an den Männern, zwar nicht immer die Antworten zu geben, aber sie möglich zu machen. Wenn Männer die Fragen der Frauen ernst nehmen, ohne sie auf dem Rücken der Familie zu beantworten, dann müssen sie zunächst sich selbst stärker den Familien zuwenden.
Je mehr bloße Zweckbündnisse, vorübergehende Beziehungen unter Menschen entstanden sind, desto mehr wächst zugleich ein tiefes Verlangen nach Entschiedenheit, nach Verbindlichkeit und Dauer, nach etwas anderem als dem Management von Beziehungskrisen, nach Bindung, Wärme und Liebe. Es geht nicht um Partnerschaft als Eheersatz, sondern es geht um partnerschaftliche Ehe.
Es gibt bei uns besondere Minderheiten. Ich denke an die bei uns lebenden *Ausländer.* Auch hier muß sich die Kultur im Umgang vom Menschen mit dem Menschen bewähren. Das erfordert große Anstrengungen auf beiden Seiten. Gelingen kann es nur, wenn die Zahl der Ausländer nicht weiter wächst. Die allermeisten von ihnen haben wir eingeladen, zu uns zu kommen. Das ist unsere Verantwortung. Sie erbringen ihre Leistungen, aber viele von ihnen leben in Spannungen und Zukunftssorgen.
Soweit sie auf die Dauer bei uns bleiben wollen, müssen sie die Fähigkeit und den Willen entwickeln, mit uns allmählich zusammenzuwachsen. Unsere Aufgabe ist es, Lebensbrücken zu bauen und der kulturellen Eigenständigkeit der Ausländer Raum zu lassen.
Die beste Friedenserziehung für Kinder wird es, so glaube ich, sein, Ausländerkinder in deren Familien zu besuchen und ihnen dort zu helfen. Dann erwerben sie ganz von selbst ein Empfinden dafür, daß sich Deutsche und Ausländer gegenseitig achten und bereichern können.
Dringend unserer Zuwendung bedarf der *Strafvollzug.* Das ist kein Problem der Ideologie, sondern der praktischen Verhältnisse, unter denen Insassen und Mitarbeiter im Vollzug leiden. Vor allem bei Jugendlichen und Erststraftätern sollte an ihre Zukunft gedacht werden.
Für das Gnadenwesen frage ich, wie wir verhindern können, daß es immer weiter verrechtlicht und abstrahiert wird. Seine Handhabung sollte daran erinnern,wo es herkommt. Das Recht ist ein wichtiger Maßstab für Gnade. Aber es darf nicht der einzige sein. Recht ist auf Gnade angewiesen: Gnade vor Recht.
Zehn Beispiele für Fragen nach einer lebenswerten Zukunft, die uns heute bewegen, habe ich genannt. Bei den Konflikten, die sie mit sich bringen, haben wir es mit einer Polarisierung quer durch Parteien, Schichten und Altersgruppen hindurch zu tun. Die einen wollen die Gesellschaft mit radikalen Protestaktionen aufrütteln und auf Gefahren für die Zukunft aufmerksam machen. Andere sehen in der Radikalität von Protesten eine Gefahr für die freiheitliche Demokratie und damit einen Grund zur Sorge um die Zukunft.

Demokratie lernfähiger als jede andere Regierungsform

Ich glaube, wir müssen beide Ansätze ernst nehmen. Die Demokratie kann nur bestehen, wenn die langfristigen Überlebensfragen der Menschheit schonungslos erörtert und glaubwürdig beantwortet werden. Angesichts des gewaltigen Ausmaßes der Probleme kann dies nicht ohne Härte und Ungeduld abgehen.
Es ist fatal, wenn beim Bürger der Eindruck entsteht, auf ihn käme es gar nicht an, denn „die da oben" machten ja doch, was sie wollten. In Wirklichkeit wissen doch wir Politiker oft selbst noch keine Lösung und sind dringend auf Mitberatung angewiesen.
Ich meine, es ist ehrlicher und überzeugender, dies offen einzugestehen, statt zu glauben, wir Politiker – egal welcher Richtung – schuldeten dem Publikum nur einen er-

mutigenden Optimismus und dem Gegner die scharfe Konfrontation.
Andererseits können wir die Überlebensfragen der Menschheit nirgendwo mit einer größeren Chance auf Erfolg behandeln als in der *Demokratie.* Sie ist offener und lernfähiger als jede andere Regierungsform. Auch wenn es oft nicht schnell genug geht und nicht immer auf Anhieb der richtige Weg gefunden wird, so ist doch die Demokratie am besten in der Lage, Fehler zur Sprache zu bringen, sich zu korrigieren, Einsichten und Vernunft im Widerstreit der Meinungen zu entwickeln.
Entscheidend ist die *Freiheit.* Sie allein macht es möglich, gemeinsam die Wahrheit, das richtige Ziel und die richtigen Mittel und Wege zu suchen. Die Demokratie ist die einzige Staatsform, die den stets notwendigen Weg zum Wandel in Frieden finden läßt. Damit dies möglich bleibt, darf die Radikalität des Streitens niemals die Regeln des Rechts verletzen, denn diese sind die Bedingungen für die Freiheit und die Kraft zur Reform.

Damit wir in dieser Freiheit zu Entscheidungen kommen können, muß es nach dem *Mehrheitsprinzip* gehen. Dabei wissen wir alle, daß die Mehrheit genausowenig über die Wahrheit verfügt wie die Minderheit. Keiner darf für sich den Besitz der Wahrheit beanspruchen, sonst wäre er unfähig zum Kompromiß und überhaupt zum Zusammenleben; er würde kein Mitbürger, sondern ein Tyrann. Wer das Mehrheitsprinzip auflösen und durch die Herrschaft der absoluten Wahrheit ersetzen will, der löst die freiheitliche Demokratie auf. Deshalb können wir die Stimmen nur zählen, wir können sie nicht wägen.
Aber das genügt nicht. Von Mehrheiten und Minderheiten wird mehr verlangt, als zählen zu können. Die Minderheit muß der Mehrheit das Recht zur Entscheidung zugestehen. Die Mehrheit hat beim Umgang mit diesem Recht die Pflicht, sich in der offenen Suche nach Wahrheit besonders zu engagieren. Sie muß ihre Entscheidung auf Grundsätze stützen, die von allen eingesehen und als legitim empfunden werden können. Die Entscheidungen müssen zumutbar sein. Keiner soll sich durch sie in seiner Existenz bedroht oder ausgebürgert fühlen.

Nur so ist ein demokratischer Grundkonsens möglich, den die Verfassung zwar nicht vorschreibt, ohne den aber die Demokratie auf die Dauer nicht leben kann. Nur so ist auch die Zustimmung der freien Bürger zu ihrem freien Staat zu gewinnen. Nur so wachsen ihre Mitarbeit und ihr Gemeinsinn.
Es gibt bei uns eine große Aktivität der *Bürger.* Man kann ein gestärktes Bürgerbewußtsein, verbunden mit einem geschwächten Staatsbewußtsein, beobachten. Aber heißt dies, daß sich die Bürger damit ganz grundsätzlich gegen den Staat wenden? Das glaube ich durchaus nicht.
Gewiß, die einzelnen und die Gruppen nehmen in erster Linie ihre eigenen Interessen wahr. Aber sie empfinden doch sehr deutlich, daß nicht jeder frei ist, durchzusetzen, was er will, sondern daß zur Vielfalt der Einzelinteressen die Einheit der Gemeinwohlentscheidung treten muß.

Das ist es, was die Bürger vom Staat erwarten. Wenn er sie darin enttäuscht, wenn er nur eine Dienstleistungsmaschine ist, wenn er seine ganz eigenständige Gemeinwohlaufgabe in der Gesellschaft nicht überzeugend durchzusetzen weiß, wenn er also am Ende bestenfalls ein bald beklatschter, bald ausgepfiffener Schiedsrichter ist, wie will er dann seine Bürger binden und gewinnen? Wie kann er damit etwas anderes erzeugen als Verdrossenheit gegen sich selbst?
Und gibt es bei den Bürgern wirklich so wenig Gemeinsinn, wie man oft hören kann? Ist es wahr, was in Magazinen zu lesen ist, Gemeinsinn und Selbstlosigkeit lösten hierzulande nur hämische Mitbürgerglossen aus? Ich deute die Zeichen ganz anders. Es gibt viele – zumeist im stillen erbrachte – soziale Dienste aller Art in der Nachbarschaft. Junge und Alte sind daran beteiligt.

Und wenn *junge Menschen* eine Alternativkultur aufbauen, dann folgen sie damit zunächst einmal dem Wunsch jeder neuen Generation, nämlich dem, daß sie ihre Welt selbst in die Hand nehmen wollen und nicht einfach Museumswärter einer Welt ihrer Vorfahren sein wollen. Darüber hinaus aber suchen sie Aufgaben, die ihnen das Leben lohnend machen, die ihnen Gemeinschaft bringen, die sie spüren lassen, daß sie menschlich gebraucht werden.
Mit unserem Staat werden sie sich um so eher identifizieren, je mehr er ihnen nicht nur das notwendige und willkommene soziale Netz bietet, sondern auch ein soziales Band, das sie vermissen.

Der Bürger – so sagte mir einer von ihnen – wird versorgt, er wird entsorgt, er kann unbesorgt sein. Aber kann er auch genügend mitsorgen, miterleben, mitarbeiten? Solche Fragen ernst nehmen, das halte ich für unsere Aufgabe. Sie mögen kritisch gesagt und gefragt sein, aber sie sind positiv zu verstehen. Manche Bürgerbewegung nimmt – vielleicht unbewußt – für einen Staat Stellung, der persönliche Verantwortung und mitmenschliche Verbindung nicht überflüssig macht, sondern ermutigt. Auch das gehört zur Gemeinwohlaufgabe des Staates ...

Verantwortung vor Gott

Diese Verfassung beginnt, wie wir wissen, für das deutsche Volk mit den Worten: „Im Bewußtsein seiner *Verantwortung vor Gott* und den Menschen ..."
Für die Berufung auf Gott gab es in der deutschen Verfassungsgeschichte keine feste Tradition. Der Parlamentarische Rat fand den Mut zu diesen Worten im Hinblick auf das Unheil des Nationalsozialismus und auf den Wahn, daß ein Volk oder der Mensch selbstmächtig, selbstherrlich, Herrenvolk, Herrenmensch sei.
Die Verantwortung vor Gott ist nicht dazu da, nachgeprüft zu werden. Vielen mag sie vielleicht nichts bedeuten. Wer weiß, ob sie heute Eingang fände, falls wir eine neue Verfassung zu schreiben hätten. Die Verweltlichung aller Lebensverhältnisse ist fortgeschritten. Eindeutig klar bleibt nur das Bekenntnis des Grundgesetzes zur Plurali-

tät weltanschaulicher Auffassungen, zur Neutralität gegenüber der Vielfalt religiöser oder areligiöser Leitlinen.
Dennoch ist es nicht müßig, an das Verfassungsbekenntnis zur Verantwortung vor Gott zu erinnern. Der Verweltlichung und Säkularisierung stehen neue, teilweise heftige religiöse Zuwendungen und Ausschläge gegenüber. Aufklärung, Rationalität, naturwissenschaftliche Forschung – sie alle schaffen nicht nur tiefere Einsicht in die Komplexität, sie bringen auch von neuem die Erkenntnis hervor, daß nicht alles erklärbar ist.
Wir begegnen der Erfahrung, daß der Mensch nicht das Maß aller Dinge ist, daß er nicht alles deuten, nicht allem und nicht sich selbst den letzten Sinn geben kann. Wenn er aber in einer Welt leben soll, die ihm diese Erfahrung bestreiten und alles weltlich erklären will, dann reagiert er darauf oft mit einer Flucht; zuletzt flieht er in Sekten und in den Fanatismus. Dies ist nicht auf den christlich geprägten Teil der Welt beschränkt; wir finden es im Abendland und im Morgenland.
Was folgt für uns daraus? Ganz gewiß kein politischer Auftrag zu religiöser Verkündigung. Aber es geht uns alle etwas an, was die Wirklichkeit der Religion in der Gesellschaft bedeutet.
Jacob Burckhardt hat darauf hingewiesen, daß die Religion im neutralen Staat den Unterschied zwischen heilig und profan verdeutliche: Das Heilige, so sagt er, ist die Ehrfurcht vor Gott, die in die Welt vordringt, in die Ehrfurcht vor dem Menschen, vor seiner Einmaligkeit, seiner Würde, seiner unsterblichen Seele.
Dazu mag jeder seine eigenen Auffassungen haben. Schaden aber bringt es niemandem, sich immer wieder von neuem den Unterschied zwischen dem Letzten und dem Vorletzten klarzumachen, zwischen unserer Verantwortung und unseren Grenzen. Weder Naturwissenschaftler noch Geistes- und Sozialwissenschaftler können alles erklären, erst recht nicht wir Politiker.
Die Verfassung erinnert an die Verantwortung vor Gott. Sie überläßt jedem sein Gottesbild und sein Weltbild. Aber uns allen legt sie ein Menschenbild ans Herz, das uns entscheidend helfen kann. Gerade dort, wo uns unter den oft ausweglos erscheinenden Spannungen im Leben und in der Welt die Verzweiflung anfällt, gerade dort kann sie uns tiefe Zuversicht geben.
Es geht nicht um große Taten, die wir uns vornehmen, es geht um die Pflichten und Freuden eines jeden Tages. Der weise alte Berliner Moses Mendelssohn schrieb: Auf dem dunklen Pfad, auf dem der Mensch hier auf Erden gehen muß, gibt es gerade soviel Licht, wie er braucht, um den nächsten Schritt zu tun. Dieses Licht sucht der Mensch, und ich meine, er kann es finden.
Davon wollen wir uns leiten lassen im täglichen Leben und in unserer Arbeit. Was ich mit meinen Kräften dazu beitragen kann, soll geschehen. Jeder, der mithilft, ist willkommen.

„Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt"

Der 88. Deutsche Katholikentag in München

Der Münchner Katholikentag wird in diesem Heft aus verschiedenen Blickwinkeln gespiegelt: Ulrich Ruh gibt einen Durchblick zu den thematischen Schwerpunkten des Katholikentags, während sich Klaus Nientiedt in seinem Beitrag Gedanken zu Atmosphäre und Profil des großen Treffens macht. Schließlich nimmt der Leitartikel von David Seeber den Katholikentag zum Anlaß, um nach der gegenwärtigen Situation und den Perspektiven des deutschen Katholizismus zu fragen.

Zumindest in quantitativer Hinsicht dürfte dem 88. Deutschen Katholikentag in München sein besonderer Platz in den langen Annalen der Katholikentage nicht zu nehmen sein. Schließlich strömte in der bayerischen Landeshauptstadt, wo zuletzt 1922 ein Katholikentag stattgefunden hatte, vom 4. bis 8. Juli eine Rekordzahl von etwa 150 000 Teilnehmern zusammen. Noch nie zuvor gab es auf einem Katholikentag auch so viele und so vielfältige Veranstaltungen.
Bei der Antwort auf die Frage nach dem speziellen *Profil*, nach prägenden Elementen des Münchner Treffens tut man sich um einiges schwerer. Das hängt nicht nur mit der kaum mehr überschaubaren Fülle von Themen und Veranstaltungen zusammen, die den Teilnehmern ebenso zu schaffen machte wie den professionellen Beobachtern (Ein Kollege meinte, in München finde nicht ein Katholikentag, sondern der „Bund Deutscher Katholikentage" statt!). Es gibt dafür auch Gründe, die teils mit den offiziellen Vorgaben, teils mit der allgemeinen Stimmungslage zu tun haben: So fehlten in München die Großkundgebungen, die in Düsseldorf – zumindest nach den Absichten der Veranstalter – in Kirche und Öffentlichkeit deutliche Zeichen setzen sollten. Es gab diesmal kein Thema, das so massiv in den Vordergrund drängte und während des Katholikentags für Spannungen sorgte, wie das vor zwei Jahren mit der kirchlichen Position zu Frieden und Rüstung der Fall gewesen war.
Schließlich wich auch das *Erscheinungsbild* des Münchner Katholikentags höchstens in Nuancen von dem seiner Vorgänger ab: Ein überwiegend jugendliches Publikum;

riesige Messehallen mit Foren, Ständen und Gesprächskojen (zahlreiche Veranstaltungen waren allerdings auch in der Stadt angesiedelt); ein breites und auch durchweg intensiv angenommenes Angebot an Gottesdiensten von der Marienfeier bis zum Liturgischen Fest der Jugend; ein vielfältiges kulturelles Rahmenprogramm.

Alte Bekannte und neue Akzente

Auch bei den *Themen,* die in Podiumsdiskussionen, Vorträgen und Gesprächskreisen aufgegriffen wurden, begegnete man vielen alten Bekannten (wie übrigens auch bei den Referenten). Die meisten Fragen und Problemfelder, die in München unter dem Leitwort „Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt" subsumiert wurden, standen auch schon in Düsseldorf oder in Berlin auf dem Programm, wo die Leitbegriffe „Glaube" bzw. „Christi Liebe" gelautet hatten (so gab es etwa auch diesmal Vorträge zu zeitgeschichtlichen Themen, Veranstaltungen zu christlich-jüdischem Gespräch und zum Verhältnis von Kirche und Literatur bzw. bildender Kunst).

Allerdings waren einige *neue Akzente* in der Themenauswahl und -präsentation nicht zu übersehen. Inspiriert nicht zuletzt durch den Erfolg der Halle „Weltkirche" auf dem Düsseldorfer Katholikentag, hatte man in München gleich acht sogenannte „Themenhallen" eingerichtet, in denen nicht nur Foren zu den jeweiligen Problembereichen (Gemeinde, Arbeitswelt, Frau in Kirche und Gesellschaft, Ausländer) abgehalten wurden, sondern die auch den entsprechenden kirchlichen Verbänden und Werken an Informationsständen Gelegenheit zur Selbstdarstellung boten. Gleichzeitig sollten die Themenhallen die Möglichkeit schaffen, in Gesprächsgruppen Erfahrungen auszutauschen und Anstöße aus den Referaten zu vertiefen. Die Angebote in dieser Richtung fanden allerdings sehr unterschiedlichen Anklang; teilweise war auch die Raumaufteilung nicht gerade gesprächsfördernd.
Auffallend im Vergleich zum letzten Katholikentag war in München eine deutliche thematische *Schwerpunktverlagerung:* In Düsseldorf galten sehr viele Foren der Auslegung von Grundtexten des christlichen Glaubens vom Glaubensbekenntnis über die Seligpreisungen bis zu den Zehn Geboten. Demgegenüber trat in München die Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten stark zurück, wenn man von einigen Vorträgen wie etwa den sehr holzschnittartigen Ausführungen von Kardinal Höffner zur Eschatologie einmal absieht. Offenbar hatte die Sorge um die Weitergabe des verbindlichen Glaubensgutes, die nicht zuletzt zur Ausarbeitung eines neuen Erwachsenenkatechismus durch die deutschen Bischöfe geführt hat, auf den Katholikentag noch nicht abgefärbt.

Um beim Vergleich mit Düsseldorf zu bleiben: Dort hatte man, wenn auch eher reagierend als agierend, dem *Friedensthema* sehr viel Raum gewähren müssen. Für München sah die Ausgangslage anders aus. Mit dem Friedenshirtenbrief der deutschen Bischöfe (vgl. HK, Juni 1983, 255–260) liegt eine respektable, wenn auch nicht in allen Punkten überzeugende Standortbestimmung kirchlicher Friedensethik vor; die Nachrüstung der NATO mit Mittelstreckenwaffen hat in der Bundesrepublik nach dem Parlamentsentscheid im letzten Herbst begonnen; die Friedensbewegung hat viel von ihrer Dynamik und öffentlichen Wirksamkeit eingebüßt. Auch in den Kirchen ist die Friedensdiskussion vielfach wieder abgeebbt.
Sie ist damit, das hat sich in München deutlich gezeigt, allerdings ganz und gar nicht vom Tisch. Der BDKJ veranstaltete auch auf diesem Katholikentag wieder ein Friedenscamp, und das Interesse an den Veranstaltungen der „Friedenswerkstatt" auf dem Messegelände, bei denen friedensethische und sicherheitspolitische Fragen auf einem beachtlichen Niveau verhandelt wurden, erwies sich als weit größer, als dies die Veranstalter bei der Raumvergabe offensichtlich eingeschätzt hatten. Man wird davon ausgehen müssen, daß zumindest in Teilen der kirchlich gebundenen Jugend auch jenseits der Emotionen und apokalyptischen Stimmungen der letzten Jahre eine beträchtliche Sensibilität für das Friedensthema anzutreffen ist. An der Spannung zwischen den Radikalismen der christlichen Friedensbotschaft (von der Bergpredigt war in München häufig die Rede) und den politisch-militärischen Möglichkeiten und Zwängen wird man im deutschen Katholizismus noch länger zu beißen haben.

Die Frauen melden sich zu Wort

Nicht übermäßig ausgeprägt schien dagegen bei einem Großteil des Katholikentagspublikums die Sensibilität für die drängenden Probleme der *Arbeitswelt,* denen in München sinnvollerweise eine eigene Themenhalle gewidmet war. Vielfach konnte man bei den Veranstaltungen in dieser Halle den Eindruck gewinnen, hier seien engagierte und interessierte Mitglieder von KAB und CAJ weitgehend unter sich. Auch die beiden Foren zu diesem Themenbereich, die in größeren Räumen stattfanden („Arbeit für alle" und „Wirtschaft sozial gestalten"), stießen auf weit unterdurchschnittliches Interesse.
In den Referaten und Diskussionsbeiträgen von Politikern, Gewerkschafts- und Verbändevertretern und Wissenschaftlern wurde ein breites Spektrum von Fragen angesprochen: Arbeitslosigkeit, Zukunft der sozialen Marktwirtschaft und der Arbeitsgesellschaft überhaupt, Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft (im Rückblick auf die Würzburger Synode stellte der KAB-Seelsorger *Franz-Xaver Prinz* fest, aufs Ganze gesehen, habe sich das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft nicht geändert). Dabei blieb es vielfach beim Austausch bekannter Argumente und Gegenargumente etwa über die richtige Strategie im Kampf gegen die Arbeitslosigkeit; die Fragen aus dem Publikum griffen vor allem konkrete Probleme im Verhältnis Kirche – Gewerkschaft oder die Tarifauseindersetzungen der letzten Monate auf.
Die über konkrete sozial- und wirtschaftspolitische Probleme hinaus entscheidende Frage, welchen Beitrag der christliche Glaube und die Kirche angesichts der zu erwartenden Veränderungen der Arbeitswelt leisten kön-

nen, wurde dagegen auf dem Katholikentag kaum wirklich angepackt. Man wird es sicher nicht bei der Perspektive belassen können, die der Regensburger Philosoph *Ulrich Hommes* im Forum „Sinn und Zukunft der Arbeit" entfaltete. Hommes warb für eine Renaissance der Arbeitsfreude als Heilmittel gegen die Krise und stellte fest: „Die eigentliche Sinnkrise der Erwerbsarbeit, über die heute so viel geredet wird, liegt wohl genau darin, daß die meisten nur zum Erwerb arbeiten wollen."

Gleich neben der Themenhalle Arbeitswelt, in der auch über die besonderen Schwierigkeiten der Frauen auf dem Arbeitsmarkt gesprochen wurde, lag die Themenhalle *„Frau in Kirche und Gesellschaft"*. Daß diese Halle ab und zu wegen Überfüllung geschlossen werden mußte, war augenfälliges Zeichen für das große Interesse, das diese Katholikentagsnovität fand. Die Themen der Gesprächskreise, bei denen die Frauen (eher mittleren Alters) fast ganz unter sich waren, reichten von Problemen wie Scheidung und Wiederverheiratung über die Möglichkeiten hauptamtlicher Frauenmitarbeit in der Kirche bis zur feministischen Theologie. Nicht daß in Halle 3 in München der Aufstand der katholischen Frauen gegen die „Männerkirche" geprobt worden wäre; es artikulierte sich zumindest aber ein deutlich gewachsenes Selbstbewußtsein der Frauen, mit dem man in Zukunft rechnen muß.

Auf den Begriff brachte dieses Selbstbewußtsein die Berliner Schulsenatorin *Hanna-Renate Laurien* in einem griffigen und engagierten Vortrag. Originalton Laurien: „Die Vermutung, die Welt werde wieder heil, der Arbeitsmarkt wieder stimmig, wenn die Frau in Ausschließlichkeit sich Kind und Küche zuwende, hält keiner Nachprüfung stand." Gleichzeitig machte sie sich zur Sprecherin für den *Diakonat der Frau:* Die Kirche solle die Konsequenz aus der Schöpfungswirklichkeit ziehen und im Diakonat die Gleichrangigkeit von Mann und Frau bekunden.

Ziel Gemeindeerneuerung

Die Rolle der Frau in der Kirche war nicht das einzige heiße Eisen, das in München angepackt wurde, auch wenn sich auf diesem Katholikentag so wenig massiver Protest gegen offizielle kirchliche Positionen äußerte wie auf seinen Vorgängern. Wiederholt wurde die Haltung der Kirche gegenüber den *geschiedenen Wiederverheirateten* beklagt, ebenso ihr Festhalten am *Pflichtzölibat* angesichts des Priestermangels und seiner Auswirkungen auf die Seelsorge. Deutliche Worte in dieser Richtung fielen etwa von ZdK-Vizepräsident *Walter Bayerlein* auf einem Forum über die Stellung des Laien in der Kirche, bei dem der Würzburger Pastoraltheologe *Rolf Zerfaß* einleitend eine Bilanz der bisherigen Erfahrungen mit den Pfarrgemeinderäten versucht hatte.
Zerfaß zählte etliche Positiva auf, stellte aber gleichzeitig fest, daß alle Mitsprache der Laien in der deutschen Kirche es nicht vermocht habe, bei ihnen den „Analphabetismus im Glauben" aufzubrechen. Von Defiziten im kirchlichen Leben war in München öfters die Rede, vor allem natürlich bei Veranstaltungen der Themenhalle „Kirche am Ort – lebendige Gemeinde", auch in einer gemeinsamen Veranstaltung mit dem „Katholikentag von unten". So beklagte der Frankfurter Neutestamentler *Josef Hainz,* zu viele Gottesdienste blieben in der Empfindung der Gläubigen zelebriertes Ritual, arm an Erfahrung und schwach an Motivationskraft, statt Ereignis von Kirche als Gemeinschaft zu sein. Pfarrer *Erwin Wild* hielt seinen Mitbrüdern den Spiegel vor: „Es wird tatsächlich landauf, landab weltfremd gepredigt." Und der Augsburger Pastoraltheologe *Hanspeter Heinz* geißelte den problematischen Rückzug vieler Gemeinden in ein selbstgewähltes Getto und forderte zu mehr Phantasie und Engagement für den Weltauftrag der Gemeinde auf.
Insgesamt waren die Katholikentagsvoten zum Thema *Gemeindeerneuerung* eher Ausdruck der beträchtlichen Unsicherheit und auch Ratlosigkeit, die in der deutschen Kirche auf diesem Feld herrscht, denn Belege für einen Neuaufbruch zu einer ihrer missionarischen Verantwortung bewußteren Kirche. Es fehlte in München weder an handfest-konkreten Vorschlägen für die Arbeit in den Pfarreien noch an anspruchsvollen Perspektiven (so sprach etwa der Basler Bischof *Otto Wüst* in einer Meditation zum Thema „Lebensprinzip Kirche" von der Kirche als der „Alternativgemeinschaft von Menschen, die sich nicht den eingeschliffenen Selbstverständlichkeiten unseres gesellschaftlichen Lebens anpassen"). Eine wirkliche Auseinandersetzung über die verschiedenen zur Zeit gehandelten Gemeindemodelle und Kirchenbilder, ihren jeweiligen theologischen Hintergrund und ihre Konsequenzen für das kirchliche Leben fand auf dem Katholikentag allerdings nicht statt, obwohl es dazu eigentlich langsam an der Zeit wäre.
War das Thema „lebendige Gemeinde" in München erstmals so stark vertreten, so gehören *ökumenische Fragen* zum Standardrepertoire der Katholikentage. Diesmal standen auf dem Programm ein Forum über die Zielvorstellungen für Kircheneinheit (mit *Heinrich Fries, Harding Meyer* und *Athanasios Basdekis),* ein bemerkenswert evangelisch-katholischer Dialog über Maria (zwischen dem Würzburger Bischof *Paul-Werner Scheele* und Bischof *Ulrich Wilckens,* Lübeck) sowie ein Forum, bei dem es um verschiedene Formen und Bereiche der praktischen Zusammenarbeit der Kirchen ging. Angesichts der Aktualität des Themas wäre eigentlich eine Veranstaltung zu den auch in vielen Gemeinden diskutierten Lima-Erklärungen angebracht gewesen. So überließ man das Feld hier dem spektakulären, zum Teil nach der „Lima-Liturgie", wenn auch (nach einer Intervention des Münchner Erzbischofs) nicht in formeller Interzelebration gefeierten Gottesdienst mit *Hans Küng* und *Jörg Zink* im Rahmen des „Katholikentags von unten". Heinrich Fries hatte in seinem Statement bei dem genannten Forum festgestellt, das gegenwärtige Drängen nach Abendmahlsgemeinschaft sei nicht ein ungebührliches, aufmüpfiges Verlangen, sondern Zeichen einer echten Not. Abendmahlsgemeinschaft solle jedoch nicht im Zeichen der Demonstration, des Trotzes und des Protests stehen.

Einweisung in Grenzerfahrungen

Als *zusammenfassende Klammer* für die Vielfalt der Sachthemen sollte das Katholikentagsleitwort mit seinem Zentralbegriff „Leben" dienen, das denn auch nicht nur an mehr, sondern auch an weniger passender Stelle immer wieder zitiert wurde. Im Vorfeld des Katholikentags hatte es zeitweilig danach ausgesehen, als wollten die Veranstalter das Motto „Dem Leben trauen" bzw. „Wähle das Leben" (so hieß eine Themenhalle und erinnerte damit an die in Düsseldorf vor zwei Jahren mit einer wenig überzeugenden Großkundgebung eröffnete bischöfliche Aktion) zu einseitig auf den Schutz des ungeborenen Lebens und auf den § 218 hin zuspitzen. In München selber konnte man diesen Eindruck nicht gewinnen, auch wenn die Forderung nach einem besseren Schutz des ungeborenen Lebens immer wieder sehr massiv erhoben wurde.
Von Grenzen und Bedrohungen des Lebens war auf dem Katholikentag in einer beträchtlichen Bandbreite die Rede: In mehreren Foren ging es um Erfahrungen von *Behinderten,* die in eindrucksvollen Selbstzeugnissen auch selber zu Wort kamen. Bei anderen Veranstaltungen wurden Krankheit und Sterben zum Thema; ein Forum zum Problem *aktive Sterbehilfe* war aus aktuellem Anlaß kurzfristig noch ins Programm aufgenommen worden. „An eigenen Grenzen wachsen" hieß ein Forum, bei dem eine alleinerziehende Mutter, ein geschiedener Vater, eine Witwe, ein arbeitsloser Mann und eine mit ihrem Kind in ein Frauenhaus geflüchtete Frau ihre Situation darstellten.

Stärker als bei den letzten beiden Katholikentagen traten in München die Themen *Umwelt* und *Schöpfung* in den Vordergrund, in einer Mischung aus schöpfungstheologischen Grundsatzerklärungen, allgemeinen Appellen zu mehr Umweltbewußtsein und konkreten Forderungen an Kirche und Politik. Dabei waren sich die Theologen darin weitgehend einig, daß der Schöpfungsglaube in einen verantwortlichen Umgang mit den natürlichen Lebensgrundlagen einweist, daß Schöpfung als „Ursprung unserer Lebensordnung" (so der Titel eines Referats des evangelischen Sozialethikers *Martin Honecker)* angesichts wachsender Umweltzerstörung neu entdeckt werden müsse. Der Tübinger Moraltheologe *Alfons Auer* sprach von der Notwendigkeit, mit der technischen Macht hauszuhalten, ein neues Gefühl der Verantwortung für die kommenden Generationen zu entwickeln und eine „allmenschliche Solidarität" auszubilden. Bischof *Karl Lehmann* (Mainz) beklagte, das Bewußtsein für die Welt als Schöpfung sei auch im Bereich der christlichen Kirchen außerordentlich verkümmert. Es bedürfe ganz neuer Anstrengungen, „die zuerst auf ein neues Weltverhältnis und auf wirklich kreatürliche Haltungen im Blick auf die Erde zielen".
Die *Rückbesinnung auf die Kreatürlichkeit* und damit Begrenztheit des Menschen als Ausweg aus der Krise des Fortschritts- und Machbarkeitsglaubens wurde auch über die ökologischen Fragen hinaus auf dem Katholikentag zum Thema: Bei einem mit viel Prominenz (Bundesinnenminister Zimmermann und Kardinal Ratzinger) besetzten Forum meinte der Münchner Politologe *Kurt Sontheimer,* das erschütterte Vertrauen in den Fortschritt schlechthin könne dazu freimachen, Fortschritte auf vielen Gebieten zu erzielen: „Wir können nicht den Fortschritt schlechthin wollen ..., sondern wir müssen bemüht sein, bei all unseren Unternehmungen und Handlungen zu prüfen, inwieweit sie der Idee einer humanen menschlichen Existenz und den ihr gemäßen Formen des sozialen Zusammenlebens der Menschen untereinander gemäß sind." Und in einem Vortrag über „Grenzerfahrungen heute" forderte *Bernhard Hanssler,* es gehöre zu den Aufgaben der Kirche, ihre Glieder auf das „Niveau eines wachen Grenzbewußtseins" zu bringen. Der Katholikentag sei nicht ein Angstmacher unter Angstmachern: „Er zählt sich zu den vertrauensbildenden Maßnahmen."

Durchbruch zum Vertrauen?

Zumindest an Appellen in dieser Richtung fehlte es in München nicht: Von der Eröffnungsveranstaltung auf dem Odeonsplatz (mit einer Rede Kardinal Ratzingers) über zahlreiche Foren und Vorträge bis hin zur Schlußkundgebung im Olympiastadion wurden die Teilnehmer vielstimmig dazu ermutigt, aus dem Glauben heraus dem Leben zu trauen, jenseits von Untergangsstimmungen und skeptischer Zurückhaltung die vielfältigen Probleme der Gegenwart anzugehen, von dem „heillosen Wechsel ... zwischen Selbstüberschätzung und Minderwertigkeitsgefühlen" (so die Formulierung von *Jörg Splett* in seinem Vortrag „Das Leben annehmen – sich selbst annehmen") wegzukommen.
Ist der Funke übergesprungen? Der Katholikentag, so urteilte *Alois Rummel* im „Rheinischen Merkur" (13. 7. 84), habe das ihm gesetzte Motto voll angenommen und verstanden: „Der ständig madig machende Kulturpessimismus intellektueller Skeptiker ist von den meisten Teilnehmern widerlegt oder mit der Geste des Unmuts vom Tisch gewischt worden." Sicher war von einem Kult mit der Angst, wie man ihm etwa dem Hamburger Kirchentag von 1981 teilweise zu Recht vorgehalten hatte, in München so gut wie nichts zu spüren, allerdings auch nichts von überschäumender Aufbruchstimmung. Deshalb den Münchner Katholikentag aber als eine Großdemonstration gegen Zukunftsangst und als Fanal des Durchbruchs zu einem im Glauben begründeten Vertrauen zu werten, scheint reichlich hoch gegriffen. Zwar überwogen durchaus, wie es *Hans Maier* in seiner Rede bei der Schlußkundgebung formulierte, die Stimmen, „die dafür eintraten, sich nicht der Resignation zu überlassen, sondern ein Ja zu sagen zu dem vielfältig bedrohten, angefochtenen, geschändeten Leben". Nur war während der vier Tage in München neben manchen nachdenkenswerten Anregungen und Anstößen auch eine gehörige Portion bloßer Rhetorik zu vernehmen, weit abgehoben von der gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit, in die das Leitwort „Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt" als die zentrale Botschaft des Katholikentags ausstrahlen sollte.
Er hoffe, daß der Münchner Katholikentag „ein leuchten-

des Zeugnis" werde und „hilfreiche, heilende Antworten" auf die Nöte der Zeit gebe, hatte Erzbischof *Friedrich Wetter* bei der Eröffnungspressekonferenz den Journalisten mitgeteilt. Nun gehören solche überschwenglichen Erwartungen seit Jahren zum standardisierten Ritual von Katholikentagen und werden schon deshalb von kaum jemandem zum Nennwert genommen. Das macht aber die Frage nicht überflüssig, *welche* Antworten München auf die „Nöte der Zeit" gegeben hat, ob dieser Katholikentag überhaupt mehr war als eine überdimensionierte Plattform für Begegnungen zumeist junger Katholiken.

Man wird nicht bestreiten können, daß auch in München wieder viele der Herausforderungen sichtbar wurden, vor denen die Christen und die Kirche hierzulande stehen, sei es in manchen Vorträgen und Podiumsdiskussionen oder als Fragen und Anliegen der Teilnehmer: Die Liste reicht von der Umweltkrise bis zu Unterentwicklung und Menschenrechtsverletzungen in der Dritten Welt, von der Arbeitslosigkeit bis zur Friedenssicherung. Dazu kommen die inneren Defizite in Seelsorge und Glaubensvermittlung, von denen auf dem Katholikentag ebenfalls die Rede war, ebenso wie von den Erfahrungen der Ortskirchen in anderen Erdteilen (besonderen Beifall fand wieder der Kardinal *Lorscheider* mit seinem Plädoyer für die Option der brasilianischen Kirche für die Armen).
Gleichzeitig ist aber diesmal noch deutlicher als bei den letzten Katholikentagen die *Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit* zum Vorschein gekommen: Aufs ganze gesehen, war dieser Katholikentag ebensowenig wie seine beiden Vorgänger ein Forum, auf dem Probleme ernsthaft angegangen oder um Lösungen und Antworten gerungen worden wäre. Trotz aller Bemühungen um inhaltliche Strukturierung und Schwerpunktbildung erwies sich das Katholikentagsprogramm weithin als Addition verschiedenster, meist schon vertrauter und oft auch abgegriffener Themenbausteine. Das erlaubte zwar dem einzelnen Teilnehmer eine fast optimale Auswahl; gleichzeitig mußte aber das Profil des Münchner Treffens *unscharf* und damit allen Appellen zum Trotz auch recht *unverbindlich* werden. Auch der Leitbegriff „Leben" mußte zuviel abdecken, als daß er so stimulierend und integrierend hätte wirken können, wie man vielleicht gehofft hatte.

Anlaß zur Selbstbesinnung

Mit einem mehrfach wiederholten „Kommt und seht" lud Bischof *Klaus Hemmerle* in München zum nächsten Katholikentag nach Aachen ein. Dort wird organisatorisch einiges anders aussehen müssen als in München oder Düsseldorf, da die Stadt keine vergleichbaren räumlichen Möglichkeiten bietet. Ob man 1986 auch in der Themenauswahl und -präsentation neue Wege einschlagen wird, muß sich zeigen. Ein selbstkritischer Rückblick auf die letzten Katholikentage müßte dazu eigentlich ermuntern.
An *Publikumsinteresse* für den Katholikentag dürfte es in zwei Jahren kaum fehlen; es gibt allemal genügend Motive, die vor allem Jugendliche auch 1986 zur Teilnahme an einem solchen Großtreffen werden bewegen können. Allerdings wird nach München die Frage dringlicher, ob man sich dabei beruhigen kann, bzw. ob der ungeheure Aufwand für Katholikentage des seit Freiburg üblichen Zuschnitts noch in einem vertretbaren Verhältnis zum Ertrag steht. Gäbe es beispielsweise nicht die Möglichkeit, stärker auf regionale Treffen zu setzen, bei denen sich Kirche ebenso in Gottesdienst und Begegnung einer größeren Öffentlichkeit darstellen könnte?
Ein zweites: Bräuchte es in Zukunft nicht Foren, auf denen die im deutschen Katholizismus anstehenden Probleme gründlicher, kontroverser und auch verbindlicher behandelt werden könnten als auf einem Katholikentag? Es ist ja nicht zu übersehen, daß Katholikentage sich recht gut als Alibi verwenden lassen: Man verweist stolz auf die dort herrschende Offenheit, Gesprächsbereitschaft und Meinungsvielfalt und vergißt, daß die Sache im kirchlichen Alltag oft sehr viel anders aussieht. Man verwechselt die Bereitschaft, ein Thema ins Katholikentagsprogramm aufzunehmen, mit der wirklichen Bereitschaft, sich mit dem nötigen Ernst auf die entsprechenden Fragen einzulassen.
Es wäre also schade, gingen die Verantwortlichen in der deutschen Kirche nach München gleich wieder zur Tagesordnung über oder beließen es bei der verständlichen Freude über den ungestörten Verlauf des Katholikentags oder über das große Interesse am Gottesdienst. Eigentlich wäre München ein guter Anlaß zur Selbstbesinnung.

Ulrich Ruh

Fromm und unverbindlich

Von der Schwierigkeit, vier Tage München auf einen Nenner zu bringen

Ist es das eigene, nur mäßige Interesse am Münchener Katholikentag im vorhinein gewesen, das einen diese vier Tage kritischer beurteilen lassen, als sie es verdienen? Oder liegt es daran, daß Medienvertreter zu wenig damit rechnen, daß durchaus nicht jeder Katholikentagsbesucher schon zum dritten oder vierten Mal ein solches Mammuttreffen mitmacht und sich daher nicht ständig fragt, was anders ist als in Freiburg, Berlin, Düsseldorf, sondern einfach da ist, mittut und nachher mit dem Gefühl nach Hause fährt, der Besuch in München habe sich gelohnt, weil er sich habe ansehen können, was es so alles gibt in der katholischen Kirche, von dem er keine Ahnung

gehabt habe und haben könne, da es dies alles in seiner Pfarrgemeinde nicht gebe? Hat es vielleicht damit zu tun, daß diejenigen, die beruflich mit Kirche und Religion umgehen, sich kaum mehr vorstellen können, daß mancher Besucher durchaus nicht immerzu nach Neuem Ausschau hält, sondern schlicht dabeigewesen sein, Persönlichkeiten des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens kennenlernen möchte, von denen er gehört hat, die er aber persönlich erleben will?

Sich dies zu fragen, scheint nach einem Katholikentag wie dem in München notwendiger denn je zu sein. Denn den Berichterstatter unterscheidet von einem der vielen Besucher im Grunde nur die Tatsache, daß er in der unausgesprochenen Annahme kam, sich einen Gesamtüberblick verschaffen zu können, um nachher über *den* Katholikentag zu berichten, der Besucher diesen Anspruch nicht hatte, am Ende jedoch beide nicht viel anders dastehen. Es gab ebenso viele „Katholikentage" wie Interessenschwerpunkte: Jugend-, Kultur-, Dritte-Welt-, Friedens-, Umwelt-, Begegnungs-, Liturgie- und nicht zuletzt München-Katholikentage. Dem Berichterstatter hätte es auf der Rückfahrt im Zug den Schweiß in die Stirn treiben können, von Mitreisenden zu hören, auf welchen „Katholikentagen" sie überall gewesen waren, von denen er kaum etwas mitbekommen hatte, hätte er sich vorher nicht schon zu der Einsicht durchgerungen, daß es *den* Katholikentag eben nicht gab.

Eine seltsame Beliebigkeit

Nicht als ob dies ein für Katholikentage völlig neues Phänomen gewesen sei. Es verstärkte sich in dieser Hinsicht in München vielmehr ein Trend, der bereits in Berlin und Düsseldorf spürbar war. Mit dem Unterschied, daß in Düsseldorf diese Vielfalt überdeckt wurde durch das *Friedensthema*, das weithin den Ton angab. „Das Medium ist die Botschaft." Die Botschaft war die Vielfalt, das schier unübersehbare Angebot von Gruppen, Initiativen und Einrichtungen. Das Medium war der zentrale Ort der Handlung, das Münchener Messegelände. Man schlenderte durch die Hallen, blieb hin und wieder stehen, sammelte Prospekte und das Volumen der mitgeführten Taschen und Beutel nahm bedrohliche Ausmaße an.

Natürlich wurden auch Gespräche geführt, wurde diskutiert, debattiert, im guten Sinn gestritten, gefeiert, mit großem Ernst gebetet. Und trotzdem bleibt der Eindruck einer seltsamen *Beliebigkeit* zurück: Europa-Vesper und Nationaltheater, Kabarett und geistliche Musik, Maria und Franziskus, Stundengebet und Nacht der Solidarität, Christdemokraten und Sozialdemokraten – da sage noch einer, die Katholiken hätten noch Probleme mit Neuzeit und Pluralismus. Auch ohne „Markt der Möglichkeiten" scheinen ihre Möglichkeiten schier unbegrenzt zu sein, zumal wenn „von unten" noch für Ergänzung gesorgt ist.

Wollte man in Zukunft Katholikentage weiterhin so ausrichten wie in München geschehen, dürften wohl nur noch wenige Städte der Bundesrepublik überhaupt in der Lage sein, als Gastgeber aufzutreten, in erster Linie die Wirtschaftsmetropolen mit ihren Messezentren. Könnte die gutgemeinte Absicht, allen vieles zu bieten, damit für jeden etwas dabei ist, sich auf die Dauer nicht weiter nivellierend auswirken, einen gewissen *Katholikentagstourismus* fördern? Was in seiner Fülle zunächst durchaus auch beeindruckend wirkt, könnte es nicht vielleicht auch Ausdruck dessen sein, daß Religion in der pluralistischen Gesellschaft Warencharakter anzunehmen scheint? Was für eine Fülle an Ansätzen, Perfektionierungsversuchen, Engagements, Initiativen. Kein Lebensalter, keine Lebenssituation, mit der sich nicht irgend jemand beschäftigt. Keine Gruppe aus Staat und Gesellschaft, die es sich leisten könnte, sich hier nicht sehen zu lassen, und sei es nur (wie bei den Parteien), um den eigenen Rückhalt in den jeweiligen Bevölkerungssegmenten zu testen. Auf Kirchentagen – das gilt für evangelische Kirchentage noch mehr als für Katholikentage – bildet sich vieles von dem ab, was in der Gesellschaft vorhanden ist; sie stellen, wenn auch durchaus nicht repräsentative, so doch erhebliche Teile der Gesellschaft abdeckende Mikrokosmen dar, von den Kirchen organisiert und in ihrem friedlichen Ablauf kontrolliert. Das ist schon etwas.

Ersatz für eine Volkskirche, die nicht mehr existiert?

Wer würde nicht Kardinal Höffner darin zustimmen, daß sich wieder einmal gezeigt hat, daß die Katholische und Evangelische Kirche die einzigen Institutionen sind, die so große Teile der Bevölkerung geistlich-geistig ansprechen können. Aber ist das schon alles? Ist das schon Kirche als die „große ‚Alternative' Gottes?" *(Otto Wüst,* Bischof von Basel) „Kaum etwas kennzeichnet unsere Situation so sehr wie der Mangel an Leidenschaft. Wir finden immer einen Grund, nicht radikal zu sein. In der Nachsicht mit uns selbst sind wir grenzenlos. Was übrig bleibt? Ein Glaube ohne Ärgernis, eine ‚komode Religion' (Georg Büchner)" (Bischof *Franz Kamphaus*). Ist es Zufall, daß der Katholikentag selbst in seiner Warenhausvielfalt eine anschauliche Bestätigung dieser Feststellung gab? Es wurde zwar gesungen und getanzt, Jugendliche lauschten den Klängen der Musik-Bands; Haidhausen, der Stadtteil der Jugend, quoll über an Treffs, Infos, Cafés, Festen, Spielen, kreativen Angeboten, Workshops u. a. Aber auch hier letztlich eine eigenartige *Unverbindlichkeit.* Sitzt man mit seiner Freude über die Massen an Jugendlichen, die zu den Katholikentagen seit Freiburg kommen, vielleicht nur allzu leicht der Bestätigung eines diffusen religiösen Bedürfnisses auf? Je bedeutungsloser Kirche insgesamt zu werden scheint, desto mehr genießt man offenbar alle zwei Jahre den Rausch der großen Zahlen an Teilnehmern auf den Katholikentagen. Je mehr Diaspora, desto mehr Bedarf nach Treffen dieser Art? Katholikentage als Ersatz für eine Volkskirche, die über weite Strecken nicht mehr existiert? Allerdings war kaum zu übersehen, daß Formeln wie die vom „religiösen Aufbruch der Jugend" in München wohlweislich gemieden

wurden. Man kann nicht viermal hintereinander innerhalb von sechs Jahren einen Aufbruch verkünden, der dann letztlich doch nicht kommt, zumindest sehr viel vermittelter, unscheinbarer, als es auf Katholikentagen aussieht.
Folgt man den Vorgaben der Veranstalter, könnte man meinen, als sei ein Katholikentag um so besser, je *leidenschaftsloser* er ausfällt, je weniger dissonant er sich gibt. Ausgenommen natürlich das Thema *Abtreibung*. Wird in der Abtreibungsfrage immer noch an entschiedenem Christentum kompensiert, was aufs ganze gesehen fehlt? Trotz verschiedentlicher Versuche, das Abtreibungsthema im Rahmen der Aktion „Wähle das Leben" einzubinden in den Kontext verschiedenster Bereiche, in denen es heute um den Erhalt und Fortbestand von Leben und Lebensmöglichkeiten geht, Umweltschutz, Rüstung, Dritte Welt, Arbeitslosigkeit, Familie, hält sich immer noch der Eindruck, hier suche der Katholizismus letztlich nur ein *Alibi,* um entschiedener in Sachen Paragraph 218 wirken zu können.

Der Katholizismus muß offenbar wieder mühsam die Glaubwürdigkeit in der Frage der Abtreibung erwerben, indem er sich auch dort zu Wort meldet, wo er u. U. in erheblichen Gegensatz zum politischen Konservatismus geraten kann, z. B. in Fragen wie der Ausländer-, Rüstungs- und Entwicklungspolitik. Schritte in diese Richtung hat man in München unternommen, aufs ganze gesehen blieben sie jedoch wohl noch zu halbherzig.

Solange das Zentralkomitee für eine Diskussion über die Bergpredigt zwischen *Erhard Eppler* und *Heiner Geißler* einen Raum für 300 Personen aussucht und dies mit dem Hinweis begründet, man habe das Interesse der Besucher nicht genau einschätzen können, und faktisch dann 7000 Besucher kommen, so lange werden Zweifel daran bleiben, ob der verfaßte Laienkatholizismus wirklich sensibel genug ist für diejenigen, die gerade auch die Nachrüstung als lebensbedrohend erfahren. So lange die Zusammensetzung mancher Podien trotz unübersehbarer Fortschritte immer noch Anlaß zu erheblichem Mißfallen seitens der Veranstaltungsteilnehmer gibt, solange wird das Zentralkomitee weiterhin dem Verdacht ausgesetzt sein, es spiele sich als Schulmeister des Katholizismus auf. Und solange die *Eröffnungs- und Schlußveranstaltungen* von Katholikentagen eher das reproduzieren, was in den führenden Gremien des verfaßten Katholizismus für richtig und opportun erachtet wird und offenbar der Mut fehlt, für solche Veranstaltungen Redner zu gewinnen, die – wenn auch vielleicht angreifbar und strittig, so doch eigenständig und anregend – die Situation von Kirche und Religion im gesellschaftlichen Kontext aus ihrer Sicht auf den Punkt bringen und nicht den Eindruck hervorrufen, man habe Reden dieser Art schon unzählige Male gehört, so lange wird sich auch die Meinung halten, auf Katholikentagen gehe es eher um Harmonie und Eintracht als um leidenschaftliches Ringen um das, was man im Sinne der frohen Botschaft für wichtig und richtig erachtet. Bei der Suche nach einer Katholikentagsrede, die die Bezeichnung Rede zu Recht verdient, braucht man gar nicht auf diejenigen *Mario von Gallis* von 1964 oder *Max-Paul Engelmeiers* von 1968 zurückzugreifen. *Hanna-Renate Lauriens* inhaltsreiche und kantige Eröffnungsansprache von 1980 würde als Vorbild völlig ausreichen.

Die Alternativen sind nicht viel anders

Spätestens seit München zeichnet sich ab, daß diejenigen, die sich als alternativ verstehen und eine Ergänzung zum offiziellen Katholikentag bieten wollen, sich nicht viel anders verhalten. In Düsseldorf hatte der „Katholikentag von unten" immerhin noch durch die Tatsache, sich in Kirchgemeinden dezentral anzusiedeln, einen deutlichen Gemeinde-Akzent gegen den Messe-Rummel gesetzt. Das Komm-und-geh-Klima im Löwenbräukeller unterschied sich diesmal nicht sehr von der Atmosphäre im Messe-Zentrum. Katholikentag-von-unten-Veranstalter wie auch Katholikentagsveranstalter ähneln Waschmittelherstellern, die seit Jahren ihren Kunden weismachen möchten, es ginge noch weißer: für die einen bedeutet dies noch frommer, noch froher, noch besser angenommen, noch mehr Besucher, für die anderen noch entschiedener, noch gefestigter.
Im übrigen rückten beide Katholikentage auch insgesamt *beträchtlich zueinander:* Die gemeinsame Veranstaltung zum Thema Gemeinde in Gegenwart zweier Weihbischöfe brachte keineswegs den Eklat, den manche vielleicht befürchtet oder erhofft, jedenfalls für möglich gehalten hatten. Die Äußerungen Erzbischofs *Johannes Dybas,* mit denen er die „Kirche von unten" pauschal anprangerte, paßten daher nicht recht in die Landschaft.

In Bischofskonferenz und Zentralkomitee scheint sich eher die Einsicht durchgesetzt zu haben, daß es sich bei dem Bündnis der „Initiative Kirche von unten" um eine vielschichtige Gruppe handelt, mit der man einer Zusammenarbeit von Fall zu Fall durchaus nicht aus dem Wege gehen will, ohne damit allen Teilgruppen den offiziellen Segen zu geben. Äußerer Ausdruck dieses modus vivendi war auch diesmal wieder die Tatsache, daß Katholikentagsbesucher wie selbstverständlich zwischen den Veranstaltungen „von oben" und „von unten" hin und her wechselten und beide Buttons trugen. Außerdem fielen die *Einmischaktionen* des „Katholikentags von unten" in dem offiziellen Katholikentag nicht so aus, als daß man sagen könnte, sie hätten das Gespräch gestört. Dennoch zeigte man mit Transparenten, Schrifttafeln u. a. ständige Präsenz. Ansonsten machte sich beim „Katholikentag von unten" etwas bemerkbar, von dem auch das offizielle Pendant nicht verschont blieb, nämlich daß bei den Themen *nur wenig Neues* auszumachen war. Man interessierte sich nicht mehr in gleichem Maße dafür, da sich auch hier Routine und Normalität breitmachte. In Berlin und Düsseldorf waren sie noch interessante Außenseiter, inzwischen sind die Alternativen schon zu Beinahe-Etablierten avanciert. Daß dennoch ein Bedarf nach Ergänzung des

offiziellen Programms besteht, bewiesen eindrucksvoll der ökumenische Gottesdienst mit *Hans Küng* und *Jörg Zink* sowie die Nacht der Solidarität in der Olympiahalle mit je rund 9000 Besuchern. Daß es allerdings gerade die großen Namen sind, die bei solchen Gelegenheiten auch hier die Massen anziehen, sehen Teile der „Kirche von unten" zwar nicht gerne, damit wird man sich jedoch wohl abfinden müssen.

„Bavaria christiana"

Trotz der vereinheitlichenden Messezentren werden Kirchentage (diese Bezeichnung scheint sich mehr und mehr auch für Katholikentage einzubürgern) immer auch mitgeprägt vom Lokalkolorit der jeweils gastgebenden Stadt – um wieviel mehr in Bayerns Hauptstadt München. München selbst unternahm einiges, um mit den Pfunden zu wuchern, die die Stadt vor anderen bundesdeutschen Großstädten auszeichnet. Wo sonst schon hat es ein ähnlich reichhaltiges kulturelles Programm gegeben, selbst wenn sich für die meisten mangels rechtzeitiger Platzreservierung das Verfolgen der Theaterprogramme notgedrungen im Lesen der Zeitungskritiken erschöpfte.
Sollten Nordlichter befürchtet haben, München könnte sich im Rahmen des Katholikentags nur allzu penetrant zu Markte tragen, so wurden sie angenehm überrascht. Man hielt sich durchaus zurück. Allerdings vergaß Landesvater *Franz-Josef Strauß* auch nicht, zur Begrüßung für die Zugereisten den gesellschaftlich-kulturellen Kontext dieses Katholikentages mit einer Erinnerung an die „Bavaria christiana" zu umreißen. Unterdessen will dem Berichterstatter nicht aus dem Kopf, daß sich das Weltstadtflair von Teilen der Münchener Innenstadt mit dem Katholikentreffen so wenig vertrug wie das anderer Metropolen der Bundesrepublik, in denen sich die historische Kulisse aufs Gedeihlichste paart mit gehobenem Konsum.
München war der bislang *größte Katholikentag.* Ob er ein großer Katholikentag war, kann durchaus bezweifelt werden. Ist es angesichts der in Beliebigkeit ausufernden Fülle verwunderlich, wenn hier und da der Wunsch nach einer strukturierteren Form einer Großveranstaltung aufkam, z. B. der Vergleich mit dem Katechetischen Kongreß von 1983 in Freiburg angestellt wurde? Oder wenn man feststellte, daß auch eine Serie solcher Katholikentage keine Synode der Deutschen Bistümer ersetzen könne. Aus der Not räumlicher Beengtheit in Aachen in zwei Jahren könnte die Tugend einer Neubesinnung auf Sinn und Zweck solcher Veranstaltungen erwachsen. Die Äußerung des Aachener Bischofs Hemmerle, der Aachener Katholikentag werde „fromm und froh", läßt allerdings befürchten, auch dort könnte es darauf hinauslaufen, daß die Katholikentagsveranstalter nicht den Katholiken die Gelegenheit geben, miteinander ins Gespräch zu kommen, auf daß sich so aktuell eine Botschaft herauskristallisiert, die solch ein Treffen für die ganze Gesellschaft darstellen kann. Ebenso wie in München von Anfang an feststand, der Katholikentag werde zum Bekenntnis gegen Pessimismus und Zukunftsangst und für das (ungeborene) Leben, so scheint also heute schon festzustehen, was 1986 das Lebensgefühl der Katholikentagsteilnehmer ausmachen wird. Würde man die oft gebrauchte Qualifizierung der Katholikentage als „Zeitansage" ernst nehmen, müßte man sich offener geben für das, was Katholikentagsteilnehmer selbst aus diesen Treffen machen und nicht im Sinne einer self fullfilling prophecy immer schon wissen, worauf alles hinausläuft.
Wer sich im übrigen fragt, warum so viele Menschen sich zu Treffen dieser Art auf den Weg machen, der erhielt in München die Antwort nicht auf dem Messegelände, auch nicht im Olympiastadion, sondern eher im Bayrischen Nationalmuseum in der Ausstellung „Wallfahrt kennt keine Grenzen". Könnte es vielleicht der „homo viator" sein, der bei Anlässen wie den Kirchentagen wieder hervortritt, und zwar in dem Bedürfnis nach gemeinschaftlicher Begegnung in Liturgie, Gespräch und Fest? Vielleicht ist Hemmerles Vorhersage doch nicht so falsch, der Aachener Katholikentag werde „fromm und froh", dann nämlich, wenn die Phase der Katholikentage, auf denen auch gestritten und debattiert wurde, sich dem Ende zuneigt und die Phase der Katholikentage beginnt, die große deutsche Pilgerfahrten sein werden. Hilfestellung für den Einstieg könnte die Aachener Heiligtumsfahrt geben, die nur alle sieben Jahre stattfindet und 1986 mit dem Katholikentag zusammenfällt. *Klaus Nientiedt*

Orte schöpferischer Spiritualität

Moderne Hindu-Āshrams

Das Wort „Āshram" gehört seit einigen Jahren zu jenen eingedeutschten indischen Vokabeln wie „Guru" oder „Mantra", die jeder im Munde führt, doch kaum einer präzise versteht. Im folgenden Beitrag gibt Martin Kämpchen, der seit 1973 in Indien lebt, einen Überblick zu Geschichte und gegenwärtigen Erscheinungsformen der indischen Āshrams.

Obwohl das Wort „Āshram" auch in seinem Ursprungsland Indien eine recht breite Skala von Möglichkeiten des Zusammenlebens umfaßt, hat die Āshram-Gemeinschaft ein Spezifisches: Gemeinsamer Nenner der Āshrams ist die *religiöse Motivation.*
In seinen Anfängen hatte das Āshramleben von den indischen Gesetzbüchern, die das gesellschaftliche Leben regeln *(Dharma-Sāstras),* einen klar gesteckten, wenn auch nicht sehr engen Rahmen erhalten. In diesen Anfängen war Āshramleben idealerweise Teil des Lebenswegs eines jeden Menschen. Dieser Lebensweg hatte vier Stufen *(ca-*

tur-āśrama): Studentenschaft *(brahmacarya),* Familienleben *(gārhasthya),* Eremitenleben *(vānaprastha),* Leben als Wandermönch *(sannyāsa).* Dieser Lebensweg ist das Erziehungsideal des altindischen Menschen; es soll nicht nur zur Erfüllung im gesellschaftlich-natürlichen Leben führen, was seine Freuden wie seine Pflichten betrifft, sondern auch zur Erfüllung der übernatürlich-spirituellen Sehnsucht des Menschen.

Die Gesetzbücher haben die vier Lebensstufen ausführlich beschrieben und festgelegt. Auf zwei Lebensstufen lebt der Inder in Āshrams, nämlich als Student und als Waldeinsiedler. Und zwar sind diese beiden Lebensstufen miteinander verknüpft: Im allgemeinen sammelt der Waldeinsiedler junge Menschen um sich und unterrichtet sie. Der Waldeinsiedler, der bereits die Stufe des intensiven gesellschaftlichen Lebens als Familienvater überschritten und sich freiwillig zu Kontemplation und der Feier heiliger Riten zurückgezogen hatte, wies die jungen Menschen in geistige, rituelle, intellektuelle und praktische Kenntnisse ein, um sie auf eben dieses gesellschaftliche Leben vorzubereiten.

Was ist ein Āshram?

Jainismus und Buddhismus haben Indien das Mönchtum gebracht. Diese heterodoxen Religionen weihten junge Männer und Frauen zu Mönchen ein. Darauf formulierte der Hinduismus, um die Gesundheit seines Familienlebens fürchtend, den oben skizzierten vierstufigen Lebensweg, der Familienleben und Mönchtum miteinander verbindet. Später brach sich das Vorbild des Jainismus und Buddhismus auch im Hinduismus Bahn; der Philosoph und Ordensgründer *Sankara* (8./9. Jh. n. Chr.) legte fest, daß jeder, der die Sehnsucht nach Entsagung spürt – gleichgültig, ob er Familienvater gewesen ist oder nicht – ein Mönch werden kann.

Mit dem organisierten Mönchtum ist auch der vierstufige Lebensweg auseinandergebrochen. Āshrams wurden nun weitgehend von Mönchen (Sannyāsis) geleitet und bewohnt. Die typische *Entstehung eines Āshram* ging nun in etwa so vor sich: Ein erfahrener Mönch, der entweder als Einsiedler oder als wandernder Bettelmönch lebte, zog Schüler an, die jener annahm, bereit, die Verantwortung eines Guru zu übernehmen. Die Schüler bauten dem Guru eine Hütte, worin er leben konnte. Um die Hütte herum entstanden weitere, worin die Schüler wohnten, wenn sie ihren Guru besuchten, oder jene Schüler ständig wohnten, die sich dem Guru fest angeschlossen hatten. Wichtig festzustellen ist, daß der Guru selbst den Āshram nicht „gründet", sondern daß er auf die Initiative seiner Schüler entstanden ist und organisch wächst. (Für eine ausführliche geschichtliche Darstellung der Entwicklung von Āshrams siehe *Martin Kämpchen:* Āshrams – Stätten religiöser Gemeinschaft. In: Geist und Leben 4/1982, S. 262–274.)

Behält man diesen Rahmen vor Augen, so ergeben sich etwa folgende, bei aller Variationsbreite *konstante Merkmale* eines monastischen Āshram:

1. Präsenz und Autorität des Guru, um dessentwillen der Āshram besteht und der das Leben der Schülergemeinschaft um ihn regelt.
2. Asketisch-spirituelle Bemühung des Guru und der Schüler unter der individuellen Anleitung des Guru.
3. Einfache und ruhige gemeinschaftliche Lebensweise ohne starre Regelung außerhalb von Stadt und Dorf.
4. Pflege der Gastfreundschaft, insbesondere der Aufnahme von Schülern und Verehrern des Guru und die Regelung der Besuche beim Guru.
5. Zölibatäres Leben des Guru und jener Schüler, die ständig im Āshram wohnen. Gäste mögen verheiratet sein, leben dann aber getrennt von den Mönchen. Frauen wohnen entweder außerhalb des Āshram oder getrennt von den Männern.
6. Der Āshram erhält sich materiell im allgemeinen von den Zuwendungen der nicht-monastischen Schüler und Verehrer des Guru, die außerhalb des Āshram mit ihren Familien leben. Diese Art von Āshram ist Vorbild für die modernen Hindu-Āshrams geworden; ja, die genannten Merkmale entsprechen der heute allgemeingültigen Vorstellung eines Āshram. Von ihr ausgehend, haben die modernen Gründer schöpferisch neue Strukturen und Zwecke des Āshram erprobt.

Aus dem Einsiedlerleben entstanden

Auch moderne Āshrams haben sich häufig aus dem einsiedlerischen Leben eines heiligen Mannes oder einer heiligen Frau entwickelt; das heißt, Vānaprastha-Āshrams sind zu Āshrams mit einer größeren Gemeinschaft von Schülern und Gästen herangewachsen. Einer der größten und bekanntesten Āshrams, der *Srī Aurobindo Āshram* in Pondicherry (südlich von Madras), diente seinem Gründer *Aurobindo Ghosh* (1872–1950) zunächst als Refugium, in dem er nach einer aktivistischen Karriere als Freiheitskämpfer in Abgeschlossenheit seine Form des Yoga entwickeln konnte. Erst nach Erlangung einer gewissen Stufe der Meisterschaft, als er sich berufen fühlte, seinen Yoga zu lehren, kamen Schüler, Mitarbeiter und Gäste, und der Āshram strukturierte sich; heute leben an die zweitausend Menschen darin. Ähnliches geschah mit dem *Ramanāshram* in Tiruvannamalai (Tamil Nadu). Jahrelang lebte Ramana zunächst in einem Tempel, dann als Einsiedler in einer Berghöhle, bis Menschen auf ihn aufmerksam wurden, zunächst einen kleinen Āshram am Berghang (Skandāshramam) und schließlich einen größeren Āshram am Bergfuß bauten, in dem Ramana mit den Schülern und Gästen lebte. Als drittes Beispiel sei *Sāntiniketan* (West Bengalen) genannt, wo Rabīndranāth Tagores Vater, Debendranath, sich zuerst zurückzog, um zu meditieren. Später gründete Rabīndranāth ebendort eine kleine Schule (1901) und eine Universität (1921).

Auch der katholische Āshram Sāntivanam (bei Tiruchirappalli, Tamil Nadu) war zunächst der kleine Flecken Land, auf dem P. *Henri le Saux,* ein französischer Bene-

diktiner, und *Jules Monchanin,* ein französischer Weltpriester, als Einsiedler lebten. Heute ist der Āshram zu einem vielbesuchten geistigen Zentrum der Begegnung zwischen Christen und Hindus herangewachsen.
Diese Entwicklung von einsiedlerischen Āshrams zu solchen, in denen eine größere Gemeinschaft lebt, ist naheliegend. Auch Taizé ist aus dem Einsiedlerleben des Begründers, Roger Schutz, zu seinen gegenwärtigen Dimensionen herangewachsen; und den Ordensgründungen des hl. Benedikt und des hl. Franziskus geht diese typische Entwicklung voraus. Sie zeugt von der spirituellen Wirkkraft der Anfangsgestalt. Echte Āshrams sind auf diese Weise um eine Person entstanden, die spirituell reif war und bereit, aus ihrer Weltabwendung herauszutreten und sich zumindest einem Kreis von Schülern und Gästen zu öffnen. Daß das Einsiedlerleben als eine Hochform des religiösen Lebens der Nährboden für Āshram-Gemeinschaften wird, ist bedeutungsvoll. Idealerweise leben in den Āshram-Gemeinschaften Männer und Frauen, die sich, nach einer bestimmten Zeit, während der ihnen ein Gemeinschaftsleben zu spirituellem Fortschritt verhalf, vom Āshram lösen, um – als Wandermönch oder Einsiedler – weiterzuüben, weiterzumeditieren, da ihnen nun allein diese Einsamkeit Fortschritte ermöglicht. Eine solche Absonderung kann auch innerhalb der Āshramgemeinschaft geschehen.
Die Struktur eines Āshram ist *locker* und *flexibel* genug, um jedem Mitglied für die ihm gerade notwendige Lebensweise Raum zu geben. Diese Absonderung mag häufig auf Wunsch jener Anfangsgestalt, des Guru, geschehen und führt schließlich zur Heranbildung einer Persönlichkeit, die entweder einen neuen Āshram entstehen läßt, oder den Guru im ursprünglichen Āshram ablöst. In vielen Hindu-Maths und Āshrams ist es üblich, daß der Ācārya oder Guru einen noch sehr jungen Mönch zu seinem Nachfolger bestimmt und ihn auf seine spätere Guru-Rolle systematisch vorbereitet. Zu dieser Vorbereitung gehören auf jeden Fall, neben dem Studium der heiligen Schriften in Sanskrit, Wallfahrten, auf denen der Mönch wie ein traditioneller Sannyāsī ohne Geld und anderen Besitz bettelnd von Ort zu Ort zieht, und lange Perioden einsiedlerischen Lebens.

In verschiedene Richtungen entwickelt

Die drei oben erwähnten Āshrams (Srī Aurobindo Āshram, Ramanāshramam, Sāntiniketan) besitzen nicht mehr ihre Anfangsgestalt, und keine Person von ähnlichem Rang und Anspruch ist an ihre Stelle getreten. Doch leben sie noch, inspiriert vom Lebensbeispiel und den Ideen des Guru, und bemühen sich, dessen Beispiel nachzuahmen und seine Ideen in die Wirklichkeit umzusetzen. In diesen Āshrams hört man häufig, daß der Geist des Guru noch anwesend sei, daß sich die Āshramgemeinschaft von ihm beschützt und geführt fühle. Der Unterschied zwischen körperlicher und geistiger Anwesenheit wird gern geschmälert und verwischt, was sich aus dem körperfeindlichen Empfinden des asketischen Hinduismus ergibt. Ein Kult ist um den verstorbenen Guru gewachsen, meist entweder auf den Samādhi (Ort, an dem der Tote verbrannt wurde) konzentriert oder auf die instand gehaltenen, zugänglichen Zimmer und Gebrauchsgegenstände des Guru.

Andere Āshrams haben *ausgezeichnete Nachfolger* hervorgebracht, welche die Tradition des Āshram pflegen und fortentwickeln. Dazu gehören etwa der Sivānanda Āshram in Rishikesh (Uttar Pradesh) mit Sivānandas Nachfolger, *Swāmī Chidānanda,* und der Ānand Āshram von Swāmī Rāmdas (Kanhangad, Karnataka), von einer Hindu-Nonne, *Krishnābāi,* kongenial geleitet.
Die Āshrams, die Mahātma Gandhi gegründet hat, stehen für sich. Es sind regelrechte Gründungen, keine aus primitiven Ursprüngen wie von selbst gewachsene Gemeinschaften. Gandhi hat sich niemals als Guru betrachtet und nahm nicht die übliche große Autorität über die Āshrammitglieder noch ihre Verehrung in Anspruch. Er verstand den Sinn des Einsiedlerlebens nicht und verwarf es; für ihn war Gott im Menschen anwesend, und seine spirituelle Energie konzentrierte sich darauf, Gott im Menschen zu lieben und zu dienen. Seine Āshrams sind als Zentren der sozialen Hilfe, als Orte, an denen sich Arme und Kastenlose (Harijans) heimisch fühlen, konzipiert.

Die Entwicklungen, die Āshrams nahmen, bezeugen die Profilierung eines bestimmten Charismas, einer vorzüglichen Aufgabe, welche die Anfangsgestalt und seine Schüler zu erfüllen sich berufen fühlten. Rabīndranāth Tagore und Srī Aurobindo hatten pädagogische Ziele vor Augen, als sie ihren Āshram aufbauten. Ihre Sehnsucht nach und konkrete Vorstellungen von einer „neuen Gesellschaft" und „neuen Menschheit" glaubten sie am geeignetsten durch erzieherische Tätigkeit in die Wirklichkeit umzusetzen. Die Nuklei von Sāntiniketan und dem Srī Aurobindo Āshram waren eine Schule für Jungen und Mädchen, die später im Āshram oder außerhalb Familien gründen würden.
Allen Āshrams, die von Mönchen geleitet werden, ist die *Heranbildung des monastischen Nachwuchses* ein Hauptanliegen. Genannt seien der Rāmakrishna-Mission-Orden (Hauptsitz Belur Math bei Kalkutta), Bhārat Sevāshram Sangha (Hauptsitz Kalkutta), Chinmaya Mission (Hauptsitz Bombay), Sivānanda Āshram. Bei diesen zuletzt genannten Mönchsorden hat sich die Āshramidee nach westlich-christlichem Vorbild weiterentwickelt. Den Beginn machte der Rāmakrishna-Mission-Orden, den 1897 Swāmī Vivekānanda gründete. Als Schüler kam Vivekānanda (damals Narendranath Datta) mit dem bedeutenden Heiligen *Srī Rāmakrishna* in Kontakt und wurde dessen Schüler. Rāmakrishna scharte eine kleine Gruppe junger Männer um sich, die „der Welt entsagten" und Mönche wurden. Nach Rāmakrishnas Tod unternahmen alle monastischen Schüler Fußwallfahrten durch Indien als Sannyāsis. Nach mehreren Jahren fanden sie sich zusammen und begannen unter Swāmī Vivekānandas Führung den neuen Mönchsorden, die Rāmakrishna-Mission. Vivekānanda war unterdessen vier Jahre lang in

Amerika und Europa gewesen, um für den Aufbau des Ordens und seine soziale Arbeit Geld zu sammeln und die Vedānta-Philosophie zu predigen. Unter dem Eindruck der christlichen „institutionalisierten" Religion und der westlichen Organisationsfähigkeit schuf er einen straff organisierten und zentralisierten Mönchsorden. Von Belur Math aus wurden Āshrams und Maths in allen Provinzen Indiens gegründet und Mönche entsandt.

Āshrams entstanden zwar im allgemeinen auf Anregung der lokalen Bevölkerung, doch wurden sie *gegründet,* wuchsen nicht organisch um eine Persönlichkeit. Ein neues Element im Āshramleben war, daß das Geschick des Āshram von außen, von einer zentralen Führung aus bestimmt wurde. Der Leiter eines Āshram ist selten auch sein Gründer oder der Schüler des Gründers; jederzeit ist der leitende Mönch abberuf- und versetzbar. Dasselbe gilt für alle anderen monastischen Mitglieder des Āshram.

Die Āshrams der Rāmakrishna-Mission unterhalten Schulen, Lehrwerkstätten, landwirtschaftliche oder technische Institute. Der Sivānanda Āshram und die Chinmaya Mission konzentrieren ihre Tätigkeit auf die Lehre der heiligen Schriften des Hinduismus, des Sanskrit und verschiedener Yogamethoden. Sie verkörpern den Typ des *Yogāshram,* von denen es zahlreiche kleine im Lande gibt. Gäste bleiben meist für eine längere Zeit, um an Kursen, Seminaren oder Exerzitien teilzunehmen.

Erfahrung als Zentralwert

Seit der Zeit der Upanishaden ist die religiöse Erfahrung *(anubhava, jñāna)* das vorrangige Ziel des religiösen Lebens. Erfahrung – nicht Glaube allein, nicht rituelle Observanz und ein Leben der Pflichterfüllung und Tugend *(dharma)* allein – führt zu Moksha, zur Befreiung. Yoga ist eine geistig-körperliche Disziplin, die zur religiösen Erfahrung führen soll: das heißt zum unmittelbaren Innewerden dessen, was ewig im Menschen ist, des *ātman.* Der Guru soll ein in diesem Sinn erfahrener, „verwirklichter" Mensch sein; denn nur was er selbst erfahren hat, kann er im Schüler vorbereiten und anbahnen. Die Erfahrung des Guru trifft auf das spirituelle Potential des Schülers und „aktiviert" es, zieht es wie ein Magnet in die Manifestation. Die Aufgabe des Guru geht weit über die Vermittlung von Lehre, heiligen Schriften und über verbale Anleitung hinaus.

Āshrams sind immer jene Orte gewesen, in denen die *religiöse Erfahrung* gesucht wurde. In der Abgeschiedenheit von Āshrams wurden zunächst experimentell jene Disziplinen herauskristallisiert, durch die sich Körper und Geist am ehesten empfänglich für die religiöse Erfahrung machen. Diese Disziplinen sind in Āshrams, meist geheim und persönlich von Guru zu Schüler, weitergelehrt worden, wobei sich der Geist des Experimentierens niemals ganz verlor. Āshrams waren und sind wesentlich Orte *schöpferischer Spiritualität,* total offen für alles, was den Menschen zu seinem Ātman oder zu seinem persönlichen Gott führen kann. Die freie, spontane, einfache, durch keine Regeln und Satzungen eingeengte Weise des Gemeinschaftslebens in Āshrams ist eine Auswirkung dieser Hingabe an die Erfahrungssuche. Das äußere Leben soll auf keinen Fall die innere Suche hindern, sondern sich auf die Fortschritte darin einstellen und sie fördern. Das bedeutet, daß sich der Āshramit in seiner Lebensweise, trotz strenger Disziplin, bereit hält, auf jede Forderung seines Inneren (und des Guru) sofort und total einzugehen. Eine äußere Auswirkung ist, daß das Āshramleben genau die innere Freiheit (oder Noch-Gebundenheit), Erfahrung und Freude seiner Mitglieder spiegelt.

Echte Āshrams haben bis heute ihre schöpferische Spiritualität behalten. Gemäß dem Charisma, welches sie heute erfüllen, beschäftigt sich ihre schöpferische, auf Erfahrung dringende Dynamik, über das Persönlich-Spirituelle hinausgehend, mit Erziehung, sozialem Dienst und Problemen globalen Gemeinschaftslebens. Hierbei kommt die *kosmisch empfindende Religiosität des Inders* zum Tragen. Der Mensch fühlt sich eingeordnet in den Kosmos, sucht und bestimmt seinen Platz inmitten der kosmischen Gegebenheiten – der Natur und ihrer Kreisläufe, der Tierwelt, der Welt der geistigen Hierarchien und Kräfte, der Gesellschaft mit ihren Zugehörigkeiten zu Familie, Kaste, Klan, Dorf, religiösem Bekenntnis und Sprachgemeinschaft. Āshrams haben sich bemüht, in diese kosmische Erfahrung auch die Situation unserer modernen Welt einzubringen; das heißt insbesondere, das kosmische Bewußtsein begreift die modernen Kenntnisse über die gesamte Menschheit ein, es wird global, ökumenisch, versöhnend zwischen Gegensätzen und Unterschieden auf allen Ebenen. Häufig wurde ein Āshram als „Weltgemeinde im kleinen" aufgebaut und das Zusammenleben von Menschen verschiedener Herkunft (der Klasse, der Sprache, Religion, Rasse und der Nationalität) experimentell erfahren.

Zwei Beispiele: Srī Aurobindo und Rabīndranāth Tagore

Die „Mutter", eine Französin, hat seit 1920 im Dialog mit Srī Aurobindo aus einer Schule als Kern eine große, in viele verschiedene Tätigkeiten sich ausweitende Āshramgemeinschaft aufgebaut. Das Leben im Āshram ist die Erprobung und praktische Demonstration des „Integralen Yoga" von Srī Aurobindo. Visionär beschrieb er eine *neue globale Gesellschaft,* die durch die Einübung in den Yoga und mit diesem Yoga zu vereinbarende Tätigkeiten insgesamt – als Gesellschaft – ein höheres Bewußtsein entwikkelt hat. Das höhere (geistigere) Bewußtsein ist das integrative Element dieser Gesellschaft und aller noch so unterschiedlichen Tätigkeiten, die ihre Mitglieder ausüben. Im Srī Aurobindo Āshram sind sämtliche notwendigen handwerklichen Berufe vertreten (Wäscher, Weber, Schreiner, Bäcker, Gärtner, Drucker usw.), es gibt eine große Bibliothek; landwirtschaftliche Betriebe, technische Werkstätten, einen Verlag mit Druckerei, einen Sportplatz, Badestrand am Meer, eine Betonfabrik, ein medizinisches Zentrum, eine Kunstschule, eine Drama- und Musikabteilung, Verkaufsläden für die Batiken und die

anderen kunsthandwerklichen Gegenstände, die im Āshram hergestellt werden.

Seit 1968 ist ein noch umfangreicheres Experiment, eine „neue Gesellschaft" zu schaffen, im Gange: *Auroville,* die „Stadt der Zukunft", entsteht in der Nähe des Āshram. Sie soll eines Tages rund fünfzigtausend Menschen aus allen Weltgegenden Heimat bieten. Susanne Schaup berichtet darüber: „Auroville soll das Modell einer idealen Gesellschaft werden. Geldwirtschaft und Privateigentum sind darin weitgehend abgeschafft. Das Sozialprodukt gehört der ganzen Gemeinschaft. Jeder erhält für seine Arbeit alles, was er zum Leben braucht, und kostenlose Ausbildung. Das Ziel dieser Sozietät ist die Höherentwicklung des Menschen ..." (*Susanne Schaup:* Der Stern über Arunachala. Ein Bericht aus den Ashrams Sri Aurobindos und Sri Ramana Maharshis. In: Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität. Hrsg. von Ingrid Riedel. Scherz Verlag, Bern 1976, S. 148). Ein solcher für westliches Gefühl höchst moderner, aber utopischer Versuch wäre undenkbar ohne die altindische Insistenz auf Erfahrung, auf In-die-Praxis-Umsetzen aller Erkenntnisse und Ideen, undenkbar auch ohne die Tradition der Āshrams, in denen mit der praktischen Anwendbarkeit dieser Ideen experimentiert wurde.

Zu den Stichworten Experiment und Erfahrung, die einen Āshram kennzeichnen, gehören zwei Beiwörter: *Träume* und *Atmosphäre.* Es entspricht dem idealistisch veranlagten Inder, utopische Träume zu weben. Sie sind die Hineinnahme des Gefühls, der „Seele", in die Projektionen des Intellekts und Willens. Sie setzen sich über harte soziale Zustände hinweg, ja über die Grenzen des „Machbaren", und bestehen auf der spirituellen Einheit der Menschheit, auf der überwindenden Kraft der Wahrheit und des Guten und der Ganzheit und Vollkommenheit des Kosmos. Dem Europäer ist es manchmal unerklärlich, daß diese Träume in einem Land geträumt werden, das beinahe die Hälfte seiner Bevölkerung nicht ausreichend ernährt, das als einziges das Kastenwesen kennt, welches menschliche Unterschiede durch die Geburt festlegt, und das bis heute in einem feudal-hierarchischen Denken befangen ist. Das Paradox ist nicht wegzudeuten. In diesen Träumen lebt eine starke Energie und Sehnsucht nach Verwirklichung; ohne sie könnten der Srī Aurobindo Āshram, Auroville, die Āshrams von Mahātma Gandhi, die Schule und Universität von Rabīndranāth Tagore in Sāntiniketan, ja auch gigantomanische Versuche und Pläne wie der ehemalige Rajnish-Āshram in Poona und Mahesh Yogis TM-Weltzentrum in Rishikesh den Gegenkräften niemals trotzen.

Rabīndranāth Tagore (1861–1941) ließ sich 1901 mit einer Schar von Jungen in der ländlichen Umgebung von Sāntiniketan nieder, als er bereits ein bekannter Dichter war. Vorbild für seine Schule waren die Vānaprastha-Āshrams des alten Indien und ihr Gurukula-Erziehungssystem (Kula = Familie), das den Schüler (Brahmacārī) verpflichtet, bei dem Einsiedler-Guru zu leben wie dessen Sohn; es wurde von Rabīndranāth als ideal empfunden. Erziehung ereignet sich nicht in Klassenräumen, eingeteilt nach Fächern, kontrolliert durch ein System von Strafe, Belohnung, Prüfungen und Noten, sondern als *natürlicher Lebensvollzug,* indem die jungen Schüler mit der Natur, dem Kosmos in Berührung gebracht werden, in einem wohlgeordneten Familienhaushalt die gesellschaftlichen Tugenden lernen und durch die ständige väterlich-liebevolle Gegenwart des Guru dessen Vorbild, Lebensideal und Weisheit unbewußt nachahmen und schließlich übernehmen.

Im Āshram von Sāntiniketan sollen, nach Rabīndranāths Worten, Lehrer und Schüler „ihr ganzes Leben zusammen verbringen, beherrscht von einer gemeinsamen Sehnsucht nach Wahrheit und dem Bedürfnis, alle Freuden der Kultur miteinander zu teilen." (*Rabīndranāth Tagore:* An Eastern University. In: Creative Unity. Macmillan and Co., Madras 1971, S. 187.) Und weiter: „Ein Lehrer kann nicht wirklich lehren, wenn er nicht selbst ständig hinzulernt ... Ein Lehrer, den sein Fach nicht mehr interessiert, der keinen lebendigen Kontakt mit seinem Wissen mehr hat, sondern nur seine Lektionen für die Schüler wiederholt, der kann nur ihren Kopf vollstopfen, er kann sie nicht inspirieren. Wahrheit soll nicht nur informieren, sondern inspirieren. Wenn die Inspiration abstirbt und sich nur eine Information auf die andere häuft, dann verliert Wahrheit ihre Unendlichkeit" (ebd.). Damit ist Tagores *erzieherisches Ethos* umrissen, das sich unmittelbar vom Ethos des Vānaprastha-Āshram herleitet.

Das zweite Beiwort: *Atmosphäre.* Ein Āshram stellt sich abseits des normalen gesellschaftlichen Lebens, nicht aus Verachtung, sondern um es ideal zu übersteigen. Seiner äußerlichen Absonderung muß eine innere Offenheit seiner Mitglieder entsprechen: nur so kann sich ein Āshram vor einer falschen Exklusivität bewahren. Absonderung will die Entstehung einer spezifischen Atmosphäre fördern, die nicht eng und kleinherzig, sondern inspirativ sein, zur kosmischen Ausweitung anregen will. Die indische Spiritualität hat sehr fein die verschiedenen Schwingungen empfunden und analysiert, die Personen, Dinge, Situationen umgeben oder von ihnen ausgehen und die Menschen in ihrer Nähe entweder günstig oder nachteilig mental beeinflussen; daraus sind subtile Lebensregeln abgeleitet worden. Ein Beispiel sei statt vieler genannt: Ein Mönch, der der Welt entsagt hat, soll sich hüten, Speisen zu genießen, die zum kommerziellen Gewinn zubereitet wurden (also in Restaurants oder Hotels); den Speisen „hafte" diese Gewinnsucht an und schade unbemerkt der mentalen Reinheit des Mönchs. Eine Āshramgemeinschaft versucht bewußt, sich eine Umgebung zu schaffen und solche Tätigkeiten auszuüben, ja solche Gedanken zu denken und Gefühle zu hegen, die eine Atmosphäre erzeugen, welche die gesamte Gemeinschaft prägt und jedem die „günstigen Dispositionen" gibt, mit deren Hilfe er dem religiösen und gesellschaftlichen Ideal immer näher kommt. Unter den modernen Āshram-Gründern ist wohl Rabīndranāth Tagore derjenige, welcher besonders deutlich die Bedeutung einer günstigen Āshram-Atmosphäre empfunden und dafür geworben hat.

Die Gandhi-Āshrams

Die politischen Experimente von M. K. Gandhi (1869–1948) gehen mit seinen Versuchen, Lebensgemeinschaften zu gründen, Hand in Hand. Gandhi, der Praktiker par excellence, bemühte sich vom Anfang seiner politischen Wirksamkeit in Südafrika an, seine Ideen im kleinen Rahmen experimentell zu verwirklichen. Was er durch Zeitungen, Bücher und politische Aktionen der gesamten Bevölkerung lehrte, erprobte er gleichzeitig mit einer Gruppe von Freunden und Mitarbeitern in Lebensgemeinschaften.
Diese synchronisierte Wirkweise innerhalb von zwei Kreisen, dem engen (des Āshram) und dem öffentlichen, ist für Indien typisch, wo die Gültigkeit von Ideen und Lehren durch die Erfahrung jenes Menschen, der sie vorträgt, bewiesen werden muß, bevor sie allgemein akzeptierbar erscheinen. Dieser Wirkweise entstammt das Ethos des Āshram als einer utopischen Lebensgemeinschaft, der Vorwegnahme im kleinen, was man sich für die ganze Gesellschaft erhofft. Swāmī Vivekānanda, Rabīndranāth Tagore, Srī Aurobindo wirkten innerhalb jener zwei Kreise, doch niemand hat so radikal wie Gandhi versucht, Idee und Erfahrung zur Deckung zu bringen.

In seinem Buch „Ashram Observances in Action" beschreibt Gandhi die Genesis seiner Experimente mit dem Āshramleben. Im Jahr 1904 kaufte er in Südafrika ein Stück Land und gründete die „Phoenix-Siedlung", die er gemeinsam mit seiner Familie und seinen Arbeitern (die Gandhis Zeitung „Indian Opinion" herstellten) bewohnte. Noch niemand gebrauchte damals das Wort Āshram. Anstoß war die Sehnsucht nach körperlich-geistiger Disziplin auf religiöser Grundlage sowie nach wirtschaftlicher Gleichheit. 1911 gründete Gandhi die „Tolstoy-Farm"; inzwischen hatte er seine Satyāgraha-Bewegung in Südafrika begonnen, und er erkannte die Notwendigkeit, den Satyāgraha-Familien, die sich für seine Bewegung einsetzten, einen Āshram zu geben, worin sie ein religiöses Leben nach den Prinzipien von Satyāgraha führen konnten. Schon damals wurde Gandhis Āshram ein „Schmelztiegel" für Menschen verschiedener Rassen, Kasten, sozialer Klassen und Religionen; in der Tolstoy-Farm wohnten Hindus, Mohammedaner, Christen und Parsis zusammen. Später ging die Tolstoy-Farm in die erweiterte Phoenix-Siedlung über, die bis 1914, als Gandhi Südafrika verließ, bestand. Sobald der Mahātma Anfang 1915 Indien erreichte, gründete er in der Nähe von Ahmedabad (Gujarat) den Satyāgraha-Āshram (später Sabarmati-Āshram), der jahrzehntelang die Kernzelle der politisch-sozialen Befreiungs- und Reformbewegung Gandhis war. 1936 wurde Sevāgrām bei Wardha (Madhya Pradesh) aufgebaut.
Die *Regeln,* die Gandhi für seine Āshrams aufschrieb, entsprechen genau jenen Maximen, die er der gesamten Bevölkerung gepredigt hat. Von dem altindischen Ideal des Vānaprastha-Āshram unterscheiden sich die Gandhi-Āshrams vor allem durch ihre Ablehnung der Zurückgezogenheit von der Gesellschaft. Gandhi betonte, Gott könne nicht in der Einsamkeit der Berge und Wälder „gefunden" werden, sondern einzig unter Menschen; Gott sei im Menschen wirklich und erfahrbar, Gott wolle er dienen, indem er den Menschen Dienst (Sevā) leiste. Damit verschloß er sich einem wesentlichen Element der indischen Gottesvorstellung und Āshramtradition. Gandhi-Āshrams sind zwar durch ihre strenge Lebensweise und vor allem durch das Zölibatsgebot von der Gesellschaft abgehoben, scheuen aber ansonsten nicht die intensive Beziehung zu ihr.
Die *zwölf Gelübde der Mitglieder* des Satyāgraha-Āshram, die Gandhi aufgeschrieben hat, verbinden asketische Lebensregeln, die immer schon das Āshramleben und die asketische Tradition des Hinduismus gekennzeichnet haben, mit Regeln, die im damaligen und teilweise auch im heutigen indischen Kontext notwendig sind. Es verbindet also die Gelübde der „Suche und Verehrung der Wahrheit" *(satya),* der Gewaltlosigkeit *(ahiinsā),* der Keuschheit *(brahmacarya),* der Beherrschung des Gaumens, des Nicht-Stehlens *(asteya)* und der Besitzlosigkeit *(aparigraha)* mit den zeitbedingten Gelübden, den Lebensunterhalt durch körperliche Arbeit *(bread labour)* zu erwerben, nur das zu gebrauchen, was im Āshram oder in seiner Umgebung hergestellt wird *(swadeshī),* der Furchtlosigkeit, der Abschaffung der Unberührbarkeit der Kastenlosen und der Toleranz gegenüber anderen Religionen.
Im Gegensatz zum Srī Aurobindo Āshram und, in gewisser Weise, auch zu Sāntiniketan bedeuten die Gandhi-Āshrams keine Vision einer neuen globalen Menschheit, sie sind nicht kosmopolitisch geprägt, sondern antworten spezifisch auf die *indische* Situation, und zwar weniger auf die Situation einer intellektuellen und künstlerischen Elite als auf die Armut der ungebildeten Dorfbewohner. Land- und Milchwirtschaft, Spinnen und Weben, Gerben, primäre Volkserziehung, Erlernen und Lehren von Handwerken, Unterricht in Hygiene betreiben deshalb die Gandhi-Āshrams mit Vorrang. Ihr besonderes Merkmal ist die heterogene Zusammensetzung ihrer indischen Mitglieder. Gandhi wollte beweisen, daß „Unberührbare" (Harijans) mit Kastenhindus, Hindus mit Moslems, Gebildete mit Ungebildeten zusammenleben und -arbeiten können, daß die Frau gleichwertig und -berechtigt neben dem Mann wirken kann.
Da Āshrams aus einem spontanen, schöpferischen Geist leben, hängt ihre Wirkkraft von der *Echtheit* ab, mit der sie ihr Charisma erfüllen. Erschlafft der schöpferische und spirituelle Impetus, dann degeneriert ein Āshram rasch, weil keine tradierte oder festgelegte organisatorische Struktur ihn stützt. Das Āshram-Ideal ist anpassungsfähig, weshalb wir – zumindest Elemente – auch in westlichen Ländern übernehmen können; doch muß bei uns betont werden, daß ein lockeres Zusammenleben von Menschen mit ähnlichen Interessen dem Āshram-Ideal noch nicht Genüge tut. Notwendig bleibt der spirituelle Anfangsimpetus von religiös lange eingeübten Gestalten, damit das Āshramleben oder ein Āshram-ähnliches Leben überhaupt einen ideellen Sinn erhält und in die Gesellschaft hinausstrahlen kann. *Martin Kämpchen*

Hoffnung auf Demokratie

Die Philippinen nach den Parlamentswahlen

Die Parlamentswahlen auf den Philippinen brachten der regierenden „Bewegung für eine neue Gesellschaft" (*K*ilusang *B*agong *L*ipunan) letztlich doch noch den erwarteten Erfolg. Sie wird im 200 Sitze zählenden Abgeordnetenhaus künftig über eine knappe Zweidrittelmehrheit verfügen, allerdings nur unter Einschluß der 17 von Staatspräsident Marcos direkt ernannten Parlamentarier. Die oppositionelle „United Nationalist Democratic Organisation" (UDO) erhielt dagegen nur etwa ein Viertel der Mandate. Weitere zwanzig Sitze entfallen auf Vertreter kleinerer Parteien und Einzelbewerber.

Das Ergebnis bedeutet trotz allem eine *vernichtende moralische Niederlage* für Marcos, dessen KBL ihren Sieg wohl nur der massiven *Wahlbeeinflussung* verdankt. Bereits im Vorfeld der Wahl hatte man die Gehälter der Staatsbediensteten erhöht, das Angebot an Konsumwaren verbessert und auch ansonsten nicht mit Wahlgeschenken, ja Bestechungsgeldern gegeizt. Aber erst umfangreiche Manipulationen des Wahlvorgangs, die die Stimmenauszählung schließlich um über zwei Wochen verzögerten, konnten die KBL vor einer drohenden Niederlage bewahren. Marcos errang somit allenfalls einen Pyrrhus-Sieg, der in aller Deutlichkeit zeigt, in welch hohem Maße er das Vertrauen der Öffentlichkeit verloren hat.

Die Erben Benigno Aquinos im Aufwind

Die philippinische Nationalversammlung besitzt nur geringe Machtbefugnisse, da allein der Staatspräsident die Richtlinien der Politik bestimmt. Insbesondere kann er durch sein Veto die Verabschiedung von Gesetzen verhindern (Einspruch ist hiergegen nur mit Zweidrittel-Mehrheit möglich) und notfalls sogar Dekrete ohne die Zustimmung des Parlaments erlassen (vgl. HK, September 1981, 467). Entsprechend hatte die Wahl eher *symbolischen Charakter* – für Marcos ging es darum, gegenüber dem Ausland, insbesondere den USA, weiter den Schein der Demokratie zu wahren, während sich für die oppositionellen Kreise die Chance bot, das diktatorische Regime bloßzustellen. Die Menschenrechtsverletzungen, die Korruption und nicht zuletzt die sich rapide verschlechternde Wirtschaftslage des Landes haben die Autorität der Regierung mehr und mehr untergraben. Über die Hälfte der Bevölkerung lebt unterhalb der Armutsschwelle, die Arbeitslosenquote beträgt 25%, und die Inflationsrate stieg seit Beginn des Jahres auf etwa 40%.

Angesichts der Tatsache, daß auch die Gegner Marcos' kaum attraktive Alternativprogramme zur Lösung der drängenden Wirtschaftsprobleme vorweisen können, konzentrierte sich der Wahlkampf vorwiegend auf die *moralische Seite* der Herrschaft des Staatspräsidenten. Die Ausgangslage war dabei für die Opposition nicht sonderlich günstig, fehlt es ihr doch an der notwendigen Geschlossenheit. So gibt es annähernd 40 Oppositionsparteien, die zumeist separat auf einer nur schmalen regionalen Basis operieren. Von überregionaler Bedeutung ist allein die Unido, ein Zusammenschluß von 10 Parteien, die bei aller Kooperation aber bestrebt sind, ihr eigenes Profil zu bewahren. Sie ist eher ein Zweckbündnis gegen Marcos, als daß sie durch ein gemeinsames Programm geeint würde. Gerade ihr Eintreten für eine Rückführung der Philippinen zur Demokratie hat ihr jedoch in der Öffentlichkeit viele Sympathien verschafft. So konnte sie sich auch als Sachwalterin des Erbes Aquinos darstellen, zumal dessen Witwe offen für sie votierte.

In der Wirtschafts- wie Außenpolitik steht die Unido Marcos recht nahe, da auch sie eine enge Bindung an die USA befürwortet. Ohnehin finden sich in ihren Reihen viele Vertreter der Oberschicht, die Marcos früher einmal unterstützten, sich dann von ihm aber aus moralischen Gründen abwandten. Diese Verbindung der Unido zu den herrschenden Kreisen belastet sie zwar etwas, hilft ihr jedoch zugleich, sich als weit weniger radikale Alternative zum jetzigen Regime zu präsentieren als andere politische Gruppierungen. Ihr Führer, der ehemalige Senator *Salvador Laurel*, rechnet sich deshalb gute Chancen für die 1987 anstehende Präsidentschaftswahl aus. Bei der jetzigen Wahl kandidierte er nicht, möglicherweise um seine Anwartschaft auf das Amt des Staatspräsidenten nicht mit dem Makel einer Wahlniederlage zu behaften. Zudem hätte er bei einer Kandidatur nicht ganz glaubwürdig gewirkt, nachdem er nach der Ermordung Aquinos demonstrativ auf sein Parlamentsmandat verzichtet hatte.

Niederlage für die Boykott-Front

Die zweite bedeutende Gruppierung innerhalb der Opposition bilden jene prominenten Politiker, die sich auch als ideologische Alternative zu Marcos verstehen. Hierzu zählen führende Mitglieder der Menschenrechtsbewegung, darunter der langjährige Senator *José Diokno*, der sich u. a. als Strafverteidiger von Priestern einen Namen gemacht hat, aber auch Exilpolitiker wie der ehemalige Präsidentschaftskandidat *Raul Manglapus*, einst Mitbegründer der christlichen Sozialbewegung. Diese Gruppe tritt vor allem für eine Nationalisierung der philippinischen Wirtschaft und die Lockerung der Bindungen an die USA ein, wie Diokno noch kürzlich auf einem katholischen Jugendforum in Hongkong erklärte. Allerdings reicht ihr Spektrum mittlerweile von der politischen Mitte bis zur extremen Linken, ja Teile der mit ihr verbundenen „Nationalistischen Allianz" Lorenzo Tanadas sollen kommunistisch unterwandert sein.

Die Vertreter dieser Richtung betrachteten die Wahl von vornherein als *Farce*, die nur der schein-demokratischen Legitimierung des jetzigen Regimes diene. Angesichts ihres Erfolges bei der Volksabstimmung über einige Verfassungsänderungen, an der sich Ende Januar nach einem

Boykott-Aufruf inoffiziell nur etwa 35% der Wahlberechtigten beteiligt hatten, plädierte sie auch diesmal wieder für eine *Wahl-Abstinenz.* Die Boykott-Front bröckelte jedoch recht bald ab, zumal ihr die Familie Aquino weitgehend die Unterstützung versagte (nur dessen Bruder Agapito erklärte sich für den Boykott). So blieben die Wahl-Gegner schließlich weit unter ihrem gesteckten Ziel, da nur etwa 3 Millionen der 25 Millionen Wahlberechtigten Stimmenthaltung übten.

Trotz des für viele Filipinos sicherlich enttäuschenden Wahlausgangs bleibt damit immerhin festzuhalten, daß die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung die Wahlen als eine Gelegenheit begriff, sich freimütig politisch zu äußern, und sich auch durch mögliche Manipulationen nicht einschüchtern ließ. Das demokratische Bewußtsein wurde hierdurch sicherlich gestärkt. Einen erheblichen Anteil hat daran wohl auch eine private Initiative, das von dem Geschäftsmann *José Concepcion* ins Leben gerufene „National Citizens' Movement for Free Elections". Dessen etwa 300 000 freiwilligen Helfern, die vor allem von engagierten katholischen Laien wie von kirchlichen Stellen unterstützt wurden, ist es zu verdanken, daß manche Wahlfälschungen frühzeitig aufgedeckt wurden.

Differenzen in der katholischen Kirche

Die Frage eines Wahl-Boykotts wurde auch im kirchlichen Bereich heftig diskutiert. Die *Bischofskonferenz der Philippinen* enthielt sich einer eindeutigen Stellungnahme, zumal offensichtlich kein Konsens zu erzielen war. Sie betonte Anfang Januar in einer offiziellen Erklärung, jeder Gläubige habe „unter normalen Bedingungen" zwar die moralische Verpflichtung zu wählen, doch könne sie „keine konkrete Empfehlung abgeben, wen man wählen oder ob man in dieser zweifellos alles andere als normalen Situation überhaupt wählen solle".

Gleichwohl riefen zahlreiche Bischöfe die Gläubigen zur Teilnahme an der Wahl auf. So zeigte der Erzbischof von Manila, Kardinal *Jaime L. Sin,* zwar Verständnis für die Befürworter des Boykotts, meinte aber, die Wahl sei die einzige Möglichkeit, politisch etwas in Bewegung zu bringen. Insbesondere könne man sie als einen guten Test ansehen, inwiefern Marcos noch das Vertrauen der Bevölkerung genieße (vgl. KNA 11. 2. 84). Wiederholt kritisierten Sin und andere Bischöfe zugleich die Versuche der Regierung, das Verhalten der Wähler zu manipulieren. Oberhirten, die – wie etwa Bischof *Ramon Villena* von Tagum – die Fälschung von Wählerverzeichnissen oder andere Arten des Wahlbetrugs anprangerten, mußten dabei z. T. üble Pressekampagnen der staatlich gelenkten Medien über sich ergehen lassen.

Ein nicht unbeträchtlicher Teil des Klerus wie auch verschiedene, sozial tätige kirchliche Organisationen ergriffen dagegen die Partei der Wahl-Boykotteure. Bischof *Orlando B. Quevedo* von Kidapawan, ein entschiedener Kritiker des Marcos-Regimes, erklärte öffentlich, er werde der Wahl fernbleiben, wollte dies aber ausdrücklich nur als persönliche Meinungsäußerung verstanden wissen. Andere Vertreter der Kirche riefen wiederum auch ihre Mitbrüder und -schwestern zur Solidarität mit den Wahl-Gegnern auf. Nach Angaben des Leiters der „Association of the Major Religious Superiors in the Philippines", *Louis Hechanova,* der selbst entschieden für die Wahl-Abstinenz plädierte, wurde der Boykott schließlich in sieben Diözesen fast einmütig vom Klerus unterstützt (vgl. UCA News 16. 5. 84). Hierbei handelt es sich hauptsächlich um Kirchensprengel, die von den Kämpfen zwischen dem Militär und kommunistischen bzw. muslimischen Aufständischen besonders betroffen sind und in denen auch zahlreiche kirchliche Mitarbeiter Opfer von Übergriffen der Armee wurden.

Die Diskussionen um das Wahlverhalten führten gelegentlich zu *innerkirchlichen Auseinandersetzungen,* die sich vor allem an den Aktivitäten von „Namfrel" entzündeten. Diese Organisation wurde offen von 18 Bischöfen und einer großen Zahl von Priestern und Ordensleuten unterstützt, indem sie ihr kirchliche Einrichtungen zur Verfügung stellten oder auch selbst aktiv in ihr mitarbeiteten. Mitglieder der Boykott-Front lehnten dagegen vielfach die Tätigkeit von „Namfrel" ab, da sie – so etwa Hechanova – letztlich nur eine amoralische Regierung legitimiere (vgl. UCA News, 16. 5. 84). Mehrere Priester der Diözese Tagbilaran monierten sogar öffentlich, daß ihr Bischof in einem Rundschreiben alle Kleriker und sonstigen Mitarbeiter der Kirche ausdrücklich zur Unterstützung von „Namfrel" aufrief und jene zum Gehorsam mahnte, die sich an einem Protestmarsch gegen die Wahlen beteiligt hatten. Sie erblickten hierin eine Diffamierung der Boykott-Bewegung und eine einseitige Stellungnahme zugunsten einer der Unido nahestehenden Gruppierung (vgl. UCA News, 9. 5. 84).

Hoffnung für die Demokratie?

Der Regierung kam die innerkirchliche Kontroverse nicht ungelegen, zumal eine Polarisierung der Meinungen die gemäßigten Kreise der Kirche eher für sie günstig stimmen konnte. Sie war sogar zu einigen *versöhnlichen Gesten* bereit, nachdem sie noch in den ersten Monaten des Jahres verschärft gegen mißliebige engagierte Katholiken vorgegangen war. So wurde der seit über einem Jahr dauernde „Mindanao-Prozeß" gegen drei Priester und sechs Kirchenmitarbeiter beendet, denen man grundlos die Ermordung eines Bürgermeisters angelastet hatte. Allerdings stellte man das Verfahren nur „mangels Beweisen" ein, und zudem müssen zwei der Angeklagten, ausländische Missionare, das Land verlassen. Der eigentliche Grund für die Strafverfolgung dürfte wohl gewesen sein, daß die Beschuldigten in ihrem gesellschaftlichen Engagement in Konflikt mit Großgrundbesitzern und Behörden gerieten. Ohnehin leiden gerade jene Mitarbeiter der Kirche unter der staatlichen Willkür, die sich in den kirchlichen Sozialdiensten exponieren oder in Basisgemeinden eine rege Tätigkeit entfalten.

Staatspräsident Marcos dürfte den Prestige-Verlust, den ihm der Wahlausgang brachte, nur schwer überwinden,

zumal er auch vier Minister und sechs stellvertretende Minister entlassen mußte, weil sie kein Mandat erringen konnten. Einer der wenigen Gewinner im Regierungslager ist Premierminister *Virata,* der seine – vorher keineswegs sichere – Wahl als persönlichen Erfolg betrachten kann. Marcos will zwar trotz allem nicht auf seine diktatorischen Vollmachten verzichten und 1987 wieder für die Präsidentschaft kandidieren, doch wird er in Zukunft auch im eigenen Lager einen schwereren Stand haben. Ob die Unido ihren Erfolg nutzen kann, hängt vor allem davon ab, wie es ihr gelingt, sich als Opposition zu konsolidieren. Zudem muß sie ihre fachliche Kompetenz in Wirtschaftsfragen erst noch unter Beweis stellen.
Immerhin gibt es aber einen Hoffnungsschimmer, daß die Philippinen allmählich den Weg zur Demokratie zurückfinden. Dieses Fazit zog jedenfalls Kardinal Sin, indem er erklärte, die Wahlen „markieren das Ende des Fatalismus unserer Menschen angesichts einer Unterdrückungsmacht". Die Filipinos seien „nach langen Jahren des Leidens und des Exils auf dem Wege, in ihr zerstörtes Haus zurückzukehren und es wieder in Ordnung zu bringen" (vgl. UCA News, 30. 5. 84). *Peter Drews*

Kurzinformationen

In den französischen Schulstreit hat sich, wenige Wochen bevor der französische Staatspräsident den umstrittenen Gesetzesentwurf über die Anpassung der (katholischen) Privatschulen an das staatliche Schulsystem zurückzog, auch der Vatikan bzw. der Papst persönlich eingeschaltet. Der Papst tat dies zwar nicht direkt, kein Land, auch Frankreich nicht, wurde genannt. Aber der dafür gewählte Anlaß und Zeitpunkt ließ keinen Zweifel, daß damit Frankreich nicht ausschließlich, aber doch in erster Linie gemeint war. Johannes Paul II. widmete seine Rede vor den Kardinälen und Angestellten der Kurie am Vorabend von Peter und Paul ausschließlich der christlichen Erziehung und davon den ganz überwiegenden Teil dem Recht der Eltern auf Schulen eigener Wahl und dem Recht der Kirche, Schulen in eigener Trägerschaft zu unterhalten. Er verteidigte diese beiden Rechte mit großem Nachdruck und betonte, er wolle sich dieser Sache mit den verschiedenen Episkopaten an vorderster Stelle („in prima persona") einsetzen. Der Papst entwarf dabei ein Bild von der katholischen Schule, nach dem diese Modell einer ganzheitlichen christlichen Erziehung sein sollen. Das Evangelium, so der Papst, sei „die Sache der katholischen Schule" und diese selbst Ort einer „universalen kulturellen Synthese" der christlichen Sicht des Menschen und der Geschichte, die sie auch Menschen „plausibel" mache, die den katholischen Glauben nicht teilen. Da wenige Tage später der inzwischen zurückgetretene französische Ministerpräsident *Pierre Mauroy* im Vatikan war, verlief dessen Besuch nicht gerade spannungsfrei, sosehr Mauroy sich bemühte, Standpunktgleichheit zwischen der französischen Regierung und dem Vatikan festzustellen. Daß das päpstliche Monitum nicht Frankreich allein galt, zeigte sich u. a. daran, daß sich gleich Tags darauf im Corriere della Sera (1. 7. 84) die Führung des „Movimento popolare", der politischen Organisation von „Comunione e liberazione", zu Wort meldete, in Italien seien die katholischen Schulen sehr viel schlechter gestellt und man wolle alles tun, um dies gesetzlich zu ändern. Die Rede des Papstes dürfte auf jeden Fall über den Tag hinaus Bedeutung für die Politik des gegenwärtigen Pontifikats haben. Sie liest sich wie ein Signal dafür, nach Festigung innerkirchlicher Bereiche (Klerus, Orden) die klassischen gesellschaftlichen Felder katholischer Präsenz wieder neu zu besetzen.

Vor Beginn des Katholikentags traf sich in München am 3. und 4. Juli die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände Deutschlands zu ihrer 9. Delegiertenversammlung. Mit dieser Delegiertenversammlung trat die neue *Ordnung der Arbeitsgemeinschaft* in Kraft, die 1982 beschlossen worden war. Wichtigster Tagesordnungspunkt war die Wahl des neuen Vorstands. Zur Vorsitzenden der 1968 gegründeten Arbeitsgemeinschaft wählten die Delegierten *Resi König* vom Katholischen Deutschen Frauenbund. Stellvertreter wurden der bisherige Vorsitzende *Hans-Georg Marohl* und *Heinrich Sudmann* vom Familienbund der Deutschen Katholiken. Nach einem Grundsatzreferat zum Thema „‚Verantwortlich sind die anderen'. Personale Verantwortung und Subsidiarität in unserer Gesellschaft" *(Helmut Josef Patt)* beschäftigten sich die Delegierten in vier Arbeitskreisen mit Fragen der Familie, der sozialen Sicherung, der Erziehung und des Verhältnisses der katholischen Verbände zu den Pfarrgemeinden. Zum Schluß der Delegiertenversammlung kam der Augsburger Sozialethiker *Anton Rauscher* zu Wort: Rauscher beklagte in seinem Referat die vielfach anzutreffende „Säkularisierung des christlich-sozialen Denkens", die sich in der Unsicherheit bei manchen Verbänden darüber äußere, welches die Grundaussagen und -normen der katholischen Soziallehre seien. Nach Rauschers Meinung können die katholischen Verbände ihren Weltauftrag nicht ohne die katholische Soziallehre erfüllen. Es gehöre zu den aktuellen Aufgaben der katholischen Verbände, viele ihrer Mitglieder zu befähigen und zu ermutigen, Verantwortung in Kirche, Gesellschaft und Staat zu übernehmen.

Etwa 55 000 Protestanten trafen sich am 20. und 21. Juni in Essen zum sechsten „Gemeindetag unter dem Wort". Der von pietistisch und evangelikal geprägten Gruppierungen im deutschen Protestantismus getragene Gemeindetag findet jeweils alternierend mit dem Deutschen Evangelischen Kirchentag statt. Nach einem Begrüßungsabend am 20. Juni kamen die Teilnehmer am Vormittag des 21. Juni zu Bibelarbeiten und Themenkonferenzen zusammen. Dabei ging es um die Themen „Seelsorge und Gemeinschaft", „Missionarische Gemeinde", „Weltmission", „Erziehung", „Orientierung in theologischer Verwirrung" und „Diakonie". Bei der zentralen Schlußveranstaltung unter dem Motto „Jesus Christus – die Quelle des Lebens" warnte der Vorsitzende des Gemeindetages und Präsident des „Gnadauer Verbandes" (die größte pietistische Gruppe im deutschen Protestantismus), *Kurt Heimbucher,* vor „falschen Propheten", die das Evangelium in eine religiös-politische Ideologie verfälschten. Er kritisierte die „falsche Frömmigkeit" vieler Christen, die „Flucht in die Tradition, in den Kult, in die Welt der Gefühle, in eine kleinbürgerliche Enge" sei. Für die Christen gehe es heute darum, wer Herr ihres Lebens sei und welchen Maßstäben sie sich letztlich verpflichtet fühlten. Vor Journalisten gestand Heimbucher ein, daß

sich der Pietismus verengt und in Gruppen zurückgezogen habe. Gebraucht werde ein „offensiver, weltoffener und charmanter Pietismus". Er betonte auch die Zugehörigkeit und Loyalität der Pietisten zur evangelischen Kirche: Man wolle nicht gegen die Kirche kämpfen, sondern fühle sich für sie verantwortlich. Der Gemeindetag verstehe sich nicht als Antikirchentag.

Zum Thema „Weltbevölkerungswachstum als Herausforderung an die Kirchen" hat die Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst eine Studie herausgegeben. In einem ersten Teil versucht die Studie eine *Problembeschreibung*. Dabei wird u. a. darauf hingewiesen, daß „Überbevölkerung" ein relativer Begriff sei. Die Frage, ob ein Gebiet über- oder untervölkert sei, hänge insbesondere von der Wirtschaftsweise seiner Bevölkerung, dem Entwicklungsstand von Wirtschaft und Technologie ab. Einstellungen und Überzeugungen anderer Religionen und Kirchen werden in einem zweiten Teil skizziert. Dabei referiert die Studie besonders ausführlich die offizielle *Haltung der katholischen Kirche* zur Geburtenplanung. In dem Zusammenhang wird auch darauf hingewiesen, daß Einrichtungen der Entwicklungshilfe in der katholischen Kirche in beachtlichem Umfang und mit bemerkenswerten Ergebnissen bemüht seien, im Rahmen der durch die kirchliche Lehre gesetzten Grenzen und in enger Zusammenarbeit mit den überseeischen Partnern positive Zugänge zur Geburtenkontrolle zu erschließen. Die Diskussion mit den Kirchen in Übersee habe im übrigen gezeigt, daß Bevölkerungsfragen in der Dritten Welt auf die Industrieländer zurückfallen als Rückfragen nach dem eigenen Verständnis von weltweiter Gerechtigkeit. In einem dritten Teil liefert die Studie *Grundlagen für eine Standortbestimmung* innerhalb der evangelischen Kirche in der Bevölkerungsfrage. Darin heißt es u. a., daß es in einer Spätphase des wissenschaftlich-technischen Zeitalters gelte, „nach einer Balance von Wachstum und Umwelterhaltung, von Künstlichkeit und Natürlichkeit menschlichen Lebens zu suchen". Für die Menschen der Dritten Welt sei es wichtig, daß sie ihre eigenen Lebensperspektiven entwickelten. Zur Frage nach einer verantworteten Elternschaft weist die Studie darauf hin, daß Enthaltsamkeit als ein Mittel der Familienplanung keinen höheren sittlichen Charakter besitze als Mittel, die eine geschlechtliche Vereinigung ohne den Wunsch nach einem Kind gestatteten. Verfahren des Schwangerschaftsabbruchs seien als Methoden der Geburtenregelung auszuschließen.

Kardinal Joseph L. Bernardin von Chicago und Erzbischof John J. O'Connor von New York äußerten sich bei einer Anhörung des US-amerikanischen Kongresses zu Fragen der Rüstungskontrollpolitik. Mehr als ein Jahr nach der Veröffentlichung des Pastoralschreibens „Die Herausforderung des Friedens: Gottes Verheißung und unsere Antwort" (vgl. HK, Juli 1983, 316–322) riefen die beiden Bischöfe dieses Hirtenschreiben in Erinnerung und verlangten eigenständige Initiativen der USA zur Beendigung des Rüstungswettlaufs, eine überzeugend formulierte Politik der USA mit dem Ziel der Wiederaufnahme der Abrüstungsverhandlungen mit der Sowjet-Union sowie eine Bestätigung der amerikanischen Unterstützung für die Ziele und Einrichtungen der Vereinten Nationen. Die Stationierung von amerikanischen Pershing und Cruise missiles in Europa kritisieren die Bischöfe mit dem Hinweis auf die dadurch erhöhte Gefahr einer schnelleren Eskalation im Kriegsfall. Statt dessen empfehlen sie, die Alliierten der USA innerhalb der NATO sollten ihre konventionellen Streitkräfte stärken. Zur Frage der Mehrfachsprengköpfe für Atomwaffen geben die Bischöfe zu bedenken, daß sich hier auf Grund einer verfeinerten Technologie ein revolutionärer Wandel der Rüstung ohne jegliche öffentliche Debatte vollzogen habe. Die andauernde Diskussion über den strategischen Wert wie auch die Kosten der MX-Rakete sollte Anlaß genug sein, ihre Stationierung noch einmal zu überdenken. Im übrigen erinnern Bernardin und O'Connor an die Haltung der amerikanischen Bischöfe, die besagt, daß eine *begrenzte Abschreckung* grundsätzlich akzeptabel sei. Auch halte die Kirche weiterhin an den Kriterien eines „gerechten Krieges" fest, und zwar zur Festsetzung von Grenzen für den erlaubten Gebrauch von Gewalt.

Bücher

CLODOVIS BOFF. **Theologie und Praxis.** Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1983. 360 S. DM 48,–

Es trifft sich gut, daß dieses Buch des brasilianischen Theologen gerade zu dem Zeitpunkt in deutscher Übersetzung vorliegt, wo die innerkirchliche Diskussion über die Befreiungstheologie hohe Wellen schlägt (vgl. HK, Juni 1984, 251–252). Es trifft sich auch gut, daß mit der ursprünglich 1976 in Louvain-la-Neuve als theologische Dissertation eingereichten Arbeit von Clodovis Boff ein Werk zur Verfügung steht, das genau auf die Fragen eingeht, die in der gegenwärtigen Auseinandersetzung auf der Tagesordnung sind: Boff behandelt im ersten Teil seiner Arbeit die Frage, mit welchen Mitteln eine Theologie des Politischen, also gerade die Befreiungstheologie, Zugang zu ihrem Gegenstand gewinnt. Hier geht es um die Rolle der Sozialwissenschaften und damit auch des Marxismus innerhalb der Befreiungstheologie. Im zweiten Teil geht es um die „hermeneutische Vermittlung", also die innertheologischen Methodenfragen, die die Befreiungstheologie aufwirft. Dem Verhältnis von theologischer Theorie und Praxis ist schließlich der dritte Teil gewidmet. Der Leser sei allerdings vor falschen Erwartungen an das Buch gewarnt: Es handelt sich nicht um eine leicht zugängliche Einführung in methodische Grundprobleme der Befreiungstheologie auf dem Hintergrund der lateinamerikanischen Situation, sondern um eine sehr abstrakte und dementsprechend anspruchsvolle wissenschaftstheoretische Arbeit, die entsprechendes Interesse und Durchhaltevermögen bei der Lektüre voraussetzt. Zusätzliche Erschwerung bedeutet die weithin fremde, weil dem romanischen Sprachraum entstammende Terminologie, die sich zum Teil nur schwer übersetzen läßt. Dennoch lohnt es sich, die Mühe der Lektüre auf sich zu nehmen. Immerhin unternimmt Boff den Versuch, die erkenntnistheoretischen Grundlagen und Probleme der Befreiungstheologie im Kontext der allgemeinen Wissenschaftstheorie und der theologischen Methodendiskussion zu klären, und leistet damit einen wichtigen Beitrag zum Gespräch über diese neue Art, Theologie zu treiben. Er ist dabei durchweg um Differenzierung bemüht und legt unzureichende Begriffe und methodische Fehlschlüsse bloß, sowohl auf seiten der herkömmlichen Theologie wie auf seiten der Befreiungstheologie selber. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BARTH, HANS-MARTIN. **„Apostolizität" und „Sukzession" in den Konvergenz-Erklärungen von Lima.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 33 Heft 3 (Juli 1984) S. 339–357.

Die theologische Diskussion über die Lima-Erklärungen im Protestantismus ist offenbar in vollem Gange. Hans-Martin Barth, der sich für den Übergang von einem „freundlich-integrativen" zu einem „seelsorgerlich-streitbaren" Ökumenismus ausspricht, unterzieht die Erklärung über das Amt einer scharfen Kritik aus dem Blickwinkel reformatorischer Ekklesiologie. Er hält dem Text vor, daß er das Gemeinsame maximalisiere, dafür aber das „Bedrohliche und Trennende" ausklammere. Die reformatorische Erfahrung, daß sich Gottes Wort gegen diejenigen Kräfte durchgesetzt habe, die sich auf Apostolizität und Sukzession berufen hätten, passe nicht in dieses Konzept. Hinweise auf Schriftstellen, so ein weiteres Monitum, blieben oft ohne greifbare Folgen für die weitere theologische Argumentation. Das Lima-Papier treffe eine ekklesiologische Vorentscheidung, indem es Kirche nicht in erster Linie als „creatura verbi" verstehe, sondern als „(heils)geschichtliche Größe mit eigenem geistlichem Gewicht". Auf dieser Grundlage formuliert Barth seine Kritik an den Lima-Aussagen zu Apostolizität und Sukzession: Nach den Erfahrungen der Reformation sei „Apostolizität" nicht schon an sich ein Kriterium, sondern müsse vom Zeugnis der Schrift her näher bestimmt werden. Als mögliche Brücke zwischen dem reformatorischen Anliegen des Allgemeinen Priestertums und der Hervorhebung des ordinierten Amtes im Lima-Text sieht Barth ein zeitlich und örtlich limitiertes, aber dennoch ordiniertes Amt an.

MOLTMANN, JÜRGEN. **Verschränkte Zeiten der Geschichte.** Notwendige Differenzierungen und Begrenzungen des Geschichtsbegriffs. In: Evangelische Theologie Jhg. 44 Heft 3 (Mai/Juni 1984) S. 213–227.

„Geschichte im Singular, groß geschrieben und ohne Angabe ihres Subjekts ist gewiß eines der fundamentalen Weltsymbole der europäischen Neuzeit." Von diesem emphatischen Geschichtsverständnis, das auch zum „fundamentalen Paradigma der christlichen Theologie in der Neuzeit" geworden sei, gilt es nach Moltmanns These Abschied zu nehmen. Die gemeinsame Katastrophe von Mensch und Erde läßt sich nach Meinung des Tübinger Theologen nur abwenden, wenn die menschliche Geschichte mit der Geschichte der Natur synchronisiert wird; das Experiment der Neuzeit müsse „der Natur entsprechend" weitergeführt werden. Es sei notwendig, die menschliche Geschichte „abzukühlen" und ihre einseitigen Fortschritte zu verlangsamen. Moltmann verweist auf die Einbindung der menschlichen Geschichte in das Ökosystem Erde. Jeder Blick in die unermeßlichen Räume der Sternensysteme relativiere darüber hinaus die menschliche Geschichte auf eine kleine und begrenzte Erscheinung in der Evolution des Lebens. Die menschliche Geschichte relativiere sich auch durch den Gedanken „an den Himmel und die unermeßlichen Weiten der unsichtbaren Welten". Moltmann plädiert für die Ablösung der neuzeitlichen Anthropozentrik durch eine neue kosmologische Theozentrik. „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre auch ohne den Menschen."

Kultur und Gesellschaft

REITER, JOHANNES. **Ethische Implikationen der Gen-Forschung.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 109 Heft 7 (Juli 1984) S. 435–447.

Die Gentechnologie stellt einen Bereich neuartiger Forschung dar, über deren rechtliche und ethische Konsequenzen man sich nur wenig im klaren ist. Nach Ansicht des Autors geht es bei der Frage nach den ethischen Implikationen der Genforschung nicht um die Schaffung einer eigenen Sonderethik. Man müsse vielmehr die Prinzipien der philosophischen und theologischen Ethik auf die spezielle Problemsituation anwenden und so versuchen, zu normativen Lösungsmöglichkeiten zu kommen. Der Autor skizziert die Überprüfungskriterien, mit deren Hilfe er zu normativen Aussagen in diesem Bereich kommen will, einschließlich religiöser Wertpräferenzen und ärztlicher Moralkodizes, behandelt die Fragen nach der grundsätzlichen Legitimität von Eingriffen in die Natur sowie die nach der Forschungsfreiheit. Abschließend gibt er zehn Rahmenempfehlungen für den Umgang mit der Gentechnologie. U. a. stellt er darin fest, die Erstellung individueller Genkarten sei nur auf der Basis der Freiwilligkeit und zum Wohl des Individuums möglich, solange es zu keiner Veränderung der psychosomatischen Struktur des Menschen komme. Gentherapie hält er für ethisch erlaubt. Züchtung von auf diesem Wege optimierten Menschen sei jedoch auf Grund des Prinzips der Menschenwürde grundsätzlich auszuschließen.

TESSERAUD, MADELEINE. **Dieu dans les programmes scolaires.** In: Etudes (Juli/August 1984) S. 87–99.

Auf Lehrprogramme, offizielle Anweisungen, Schulbücher und Abiturthemen von Oberstufenklassen stützt sich diese Untersuchung zur Frage, welchen Stellenwert Gott in französischen Schulprogrammen einnimmt. Da die privaten Schulen mit denselben Programmen, Schulbüchern und Abiturthemen arbeiten wie die öffentlichen, könne man, so die Autorin, den Unterschied zwischen diesen beiden Schultypen im Zusammenhang der Untersuchung vernachlässigen. Als Beispiele zieht sie aus dem Fächerkanon zur Analyse die Fächer Französisch, Philosophie und Geschichte heran. Der eigentlichen Untersuchung vorgeschaltet ist die Frage, inwieweit Bibel und Koran Berücksichtigung finden. In den Fächern Französisch und Philosophie spielen die beiden heiligen Schriften von Christentum und Islam kaum eine Rolle, stärker vertreten dagegen sind sie im Fach Geschichte. Französisch und Philosophie einerseits und Geschichte anderseits – dieser unterschiedliche Befund in Sachen Bibel und Koran setzt sich beim Stichwort Gott fort. In den beiden ersten Fächern zeige sich immer noch die Ideologie der Unvereinbarkeit zwischen der kritischen Vernunft und jeglicher Form der Gottessuche. Im Fach Geschichte sei demgegenüber ein größerer Wille zur Offenheit feststellbar.

Kirche und Ökumene

LANGER, WOLFGANG. **Der Religionslehrer: verurteilt und überfordert?** In: Katechetische Blätter 109. Jhg. Heft 7 (Juli 1984) S. 525–528.

In der März-Nummer der Katechetischen Blätter (vgl. HK, Juni 1984, 295) äußerte Paul M. Zulehner den Verdacht, der Religionsunterricht könnte sich im Sinne einer „Pastoral des Angebots" nur allzusehr in das gesellschaftlich gängige Pluralismuskonzept einpassen und zu wenig das Widerständige unverkürzter Tradition einbringen. Wolfgang Langer meldet in seinem Beitrag Widerspruch gegen Zulehners Thesen an. Zulehners Analyse der Gegenwartsgesellschaft enthalte Pauschalurteile, die der Wirklichkeit nicht gerecht würden. Gerade unter Jugendlichen entstünden Ansätze einer „alternativen Kultur", in denen Themen aufgegriffen würden, von denen Zulehner meine, sie würden vernachlässigt. Daß Religionsunterricht zu einem mehr oder minder unverbindlichen Angebot an Information über Religion zu werden drohe, weist Langer zurück. Wenn der Religionsunterricht das tatsächlich erfahrene Leben zum Ausgangspunkt wähle, so bedeute dies durchaus nicht, er bleibe damit letztlich diesem entfremdeten Leben verhaftet. „Im Gegenteil: nur indem er die Realität, in der sich das Leben der meisten Schüler abspielt, radikal ernst nimmt, hat er überhaupt eine Chance, die dort herrschenden Verengungen und Unfreiheiten aufbrechen zu helfen."

Notizen

Am 24. Juni unterzeichneten *Johannes Paul II.* und der syrisch-orthodoxe Patriarch von Antiochien, *Moran Mar Ignatius Zakka I. Iwas,* im Vatikan eine *gemeinsame Erklärung.* Darin wird festgehalten, daß die katholische und die syrisch-orthodoxe (monophysitische) Kirche im Glauben an Jesus Christus in der Formulierung des nizänischen Glaubensbekenntnisses übereinstimmen. Es gebe keine Grundlage mehr für die nach dem Konzil von Chalkedon entstandenen Trennungen und Schismen bezüglich der Lehre von der Inkarnation. Trotz der weitreichenden Übereinstimmung im Blick auf die Sakramente stellt die Erklärung fest, daß zwischen den beiden Kirchen noch keine gemeinsame Eucharistiefeier möglich sei. Dazu sei vollständige Glaubenseinheit erforderlich. Die schon bestehende Glaubenseinheit erlaube aber die pastorale Zusammenarbeit. Die gemeinsame Erklärung von Papst und Patriarch räumt den Gläubigen beider Kirchen die Erlaubnis ein, in bestimmten Fällen die Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung in der jeweils anderen Kirche zu empfangen.

In einer Botschaft an die zweite internationale Konferenz der UNO für die Hilfe an afrikanischen Flüchtlingen in Genf rief *Johannes Paul II.* die Teilnehmer dazu auf, die Flüchtlinge nicht nur als „Menschenmassen" zu behandeln, die untergebracht, verpflegt und medizinisch versorgt werden müßten. Die Flüchtlinge seien vielmehr Brüder und Schwestern. Bei der Beschäftigung mit dem Flüchtlingsproblem sollten sie an das Drama jedes einzelnen Flüchtlings denken, an die Not jeder einzelnen Familie. Die Ursachen für das Flüchtlingselend müßten objektiv untersucht werden, damit sie möglichst bald beseitigt werden könnten.

Vor den Teilnehmern des *Europäischen Laienforums* in Dublin beklagte Kardinal *Basil Hume* (Westminster) die in Europa herrschende Lebensauffassung: Ehescheidung und Familienzerrüttung breiteten sich aus wie eine Epidemie; man habe die für das Ja zu Kindern unerläßliche Hoffnung auf die Zukunft verloren. Man könne nicht zum Schutz der Umwelt aufrufen, ohne auch das menschliche Leben zu achten. Das Akzeptieren der Abtreibung habe einen Durchbruch in der westlichen Haltung gegenüber der Heiligkeit des menschlichen Lebens bedeutet. Das Experimentieren mit menschlichen Embryonen sei der nächste Schritt.

Für das Jahr 1990 hat Bischof *Josef Stimpfle* eine *Diözesansynode* für das Bistum Augsburg angekündigt. 1990 wird der 1100. Geburtstag des Bistumspatrons, des Heiligen Ulrich von Augsburg, begangen. Ziel der Synode soll nach der jetzt erfolgten Ankündigung „eine in das dritte Jahrtausend hineinreichende Seelsorgeplanung sein, die auf den konkreten Menschen in der Gesellschaft ausgerichtet" sei. Grundlage der Diözesansynode würden die Texte des Zweiten Vatikanums und die Ergebnisse der Würzburger Synode sein.

Die seit 1978 bestehende internationale *Dialogkommission* zwischen *Reformiertem Weltbund* und *Anglikanischer Gemeinschaft* hat kürzlich ihren ersten gemeinsamen Bericht vorgelegt. Der *Bericht* mit dem Titel „Gottes Herrschaft und unsere Einheit" behandelt vor allem Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Reformierten und Anglikanern im Verständnis von Taufe, Eucharistie und kirchlichem Amt. Er enthält außerdem neun Empfehlungen für die weitere Zusammenarbeit. Darunter findet sich der Vorschlag, zwischen anglikanischen und reformierten Kirchen, die gemeinsam auf dem Weg zur sichtbaren Einheit seien, in bestimmtem Umfang eucharistische Gastfreundschaft zu ermöglichen.

Am 2. Juli wurde in Stuttgart der *revidierte Text des Neuen Testaments* in Martin Luthers Übersetzung vorgestellt. Diese erneute Revision war nötig geworden, nachdem die Neubearbeitung des Luthertextes von 1975 auf erheblichen Widerstand gestoßen war. Die Revision '84 ist stärker darum bemüht, am ursprünglichen Text Luthers zu bleiben und ihn nur behutsam zu modernisieren. Der Begleitgruppe für die Revision gehörte auch Prof. *Rudolf Schnackenburg* (Würzburg) als katholischer Exeget an.

Der Generalinspekteur der Bundeswehr, *Wolfgang Altenburg,* hat sich in einem epd-Interview zufrieden über das Verhältnis von *Bundeswehr* und *evangelischer Kirche* geäußert. Die teilweise wenig tolerante Haltung einzelner Pastoren sei für die evangelische Kirche nicht repräsentativ. Das Verhältnis von Kriegsdienstverweigerern und Soldaten in den Kirchengemeinden bezeichnet er als „insgesamt gut" und oft sogar als vorbildlich. Gleichzeitig wandte sich Altenburg aber gegen „moralische Monopolansprüche der Friedensbewegung und idealistischer Extremisten". Auch die Bundeswehr erhebe solche Ansprüche nicht.

In der Württembergischen Landeskirche wird vom Herbst an erstmals eine *Frau als Dekanin* amtieren. Pfarrerin *Marianne Koch* (53), zur Zeit in Stuttgart tätig und früher Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg, wird die Leitung des Kirchenbezirks Weikersheim im Hohenlohischen übernehmen. Im Bereich der EKD werden bisher nur zwei Kirchenbezirke von Frauen geleitet: Seit 1980 gibt es eine Dekanin in Frankfurt und seit 1982 eine Superintendentin in Göttingen.

Hans-Wolfgang Heßler, Fernsehbeauftragter der EKD und Direktor des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik, gab die bevorstehende Gründung einer Arbeitsgemeinschaft *„Bildschirmtext Evangelischer Kirchen"* bekannt. Zu den Gründungsmitgliedern gehören die rheinische und die württembergische Landeskirche, die Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland, der Evangelische Presseverband für Bayern und das Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik. Das künftige Bildschirmtext-Angebot soll Informationen, Bildung und Unterhaltung enthalten. Es wird auf der von den beiden kirchlichen Bildschirmtext-Arbeitsstellen Düsseldorf und München geleisteten Vorarbeit aufbauen.

Der Erzbischof von Nairobi, Kardinal *Maurice Otunga,* hat gegen die Absicht der kenianischen Regierung protestiert, ein nationales Programm zur Familienplanung ins Leben zu rufen. Kenia, so der Kardinal, sei in der Lage, genügend Nahrungsmittel für seine Bevölkerung zu erzeugen, und könne deshalb nicht einfach als „überbevölkert" bezeichnet werden. Es sei wichtiger, den gewaltigen Abstand zwischen Armen und Reichen zu verringern. Kenia ist das Land mit der höchsten Geburtenrate der Welt.

Seit Mitte Juli hat das sandinistisch geführte *Nicaragua* einen dritten Priester in seiner Regierung. Der Jesuit und Bruder des Weltpriesters, Dichters und Kultusministers Ernesto Cardenal, *Fernando Cardenal,* wurde Unterrichtsminister. Die Ernennung Fernando Cardenals, der bisher die Alphabetisierungskampagne der Sandinisten leitete, erfolgte wenige Tage nach der Ausweisung von 10 ausländischen Geistlichen, die gegen die Inhaftierung von *P. Luis Amado Peña* protestiert hatten, den die Regierung der „Konterrevolution" verdächtigte. Dieser provokativ gewählte Termin für die Ernennung dürfte die Kluft zwischen Kirche und Sandinisten, aber auch zwischen dem Episkopat und den der Regierung angehörenden Priestern weiter vertiefen.

Zum neuen Vorsitzenden des Club of Rome wurde Mitte Juli in Helsinki der französische Sozialwissenschaftler *Alexandre King* gewählt. Der 75jährige King, ein gebürtiger Brite, wurde damit Nachfolger des im März 1984 verstorbenen Gründers des Clubs und des dazugehörigen Internationalen Instituts für angewandte Systemanalyse *Aurelio Peccei.*

Herder Korrespondenz

Heft 9
38. Jahrgang
September 1984

Die Freiheit zur Welt wurzelt im grundlosen Spiel der Liebe Gottes.

Karl Lehmann

Endlichkeit als Chance

Im geistigen Klima der unmittelbaren Gegenwart gibt es wenig sicher auszumachende *Tiefenströmungen von einiger Beständigkeit.* Weder was gedacht wird noch was sich in Lebensstilen äußert, hat klare Konturen. Und schon so mancherlei „Bewegung", die gestern die Gemüter erregte, ist heute wieder vergessen oder hat sich ins Gegenteil verkehrt. Gerade Nachdenkliche fragen sich deshalb schon seit längerer Zeit, ob sich gegenwärtig Tiefenströmungen überhaupt zu bilden und durchzusetzen vermögen oder ob nicht einfach der *Wechsel der Moden* den Zeitgeist ausmacht.

Ein neues Gefühl für Endlichkeit

Eine Ausnahme – es wird gewiß nicht die einzige sein – bildet eine in verschiedenen Elementen allmählich konsistent werdende neue *Sensibilität für die Schöpfung* und ein damit sich durchsetzender wiedergewonnener *Sinn für Geschöpflichkeit.* In dieser Entwicklung bündeln sich vielerlei Erkenntnisse, Strebungen und Einstellungen, so daß sich, wenn schon nicht von einer zeitbestimmenden geistigen Bewegung, so doch von einem sich verbreitenden und verdichtenden Lebensgefühl sprechen läßt.

Die neue Sensibilität für die Schöpfung hat zunächst natürlich mit dem sich allmählich schärfenden Sinn für die uns umgebende Umwelt, mit der Gefährdung des ökologischen Gleichgewichts und der neu zu bedenkenden Rolle des Menschen als Verwalter, Gestalter und Nutznießer der Natur zu tun. Aber es geht dabei um mehr, sozusagen um eine *neue, in ihren Voraussetzungen veränderte Welterfahrung.*

Solange der Mensch seine Lebensbedingungen der Natur abtrotzen mußte, spürte er wenig von deren Grenzen. Er wußte um so mehr um die Grenzen, die sie ihm, seinem Können, setzte. Sie selbst erschien ihm aber von fast göttlicher Unendlichkeit, wenn er Natur nicht gar mit dem Göttlichen gleichsetzte. Je mehr er aber durch die Erkenntnis der Naturgesetze und durch die Verbesserung der Techniken im Umgang mit ihr ihr seinen eigenen Willen aufzwang, um so weniger wollte er die *Begrenztheit seines eigenen Vermögens und Dürfens* ihr gegenüber wahrhaben. Er achtete auch wenig auf die Begrenztheit dessen, was die Natur herzugeben vermochte. In dem Maße aber, in Lebensstilen äußert, hat klare Konturen. Un schon so keit wahrnimmt und in dem Ausmaß, in dem er der Gefährdung seiner selbst durch die von ihm geschaffenen Techniken gewahr wird, um so nachhaltiger wird er sich wieder der Endlichkeit der Voraussetzungen, unter denen er lebt, bewußt – der Endlichkeit der Welt wie der eigenen Endlichkeit.

Das *Umdenken* ist noch nicht so weit gediehen, daß das Wissen bereits das Alltagsbewußtsein bestimmt. Aber es gibt inzwischen doch ein verbreitetes Gefühl nicht nur für die Begrenztheit der „natürlichen" Ressourcen, von denen die eigene Fortexistenz abhängig ist, sondern auch des eigenen Könnens und Dürfens.

Der Anblick von tierischen Zwitterwesen, die den Schluß zulassen, daß in absehbarer Zeit durch Eingriffe in das Erbgut mit Menschen ähnlich verfahren werden könnte, bringt die Grenzen des den Menschen ohne Selbstzerstörung Möglichen ebenso zum Bewußtsein wie – unbeschadet der jeweils nicht auslotbaren künftigen technischen Fortschritte – die Erschöpflichkeit nicht reproduzierbarer Energiequellen. Die Vorstellung, es könnte ihm buchstäblich das Wasser abgegraben werden, verschafft so manchem Zeitgenossen ein drastischeres Gefühl der Endlichkeit als die eindringlichste Sonntagspredigt über die irdischen und außerirdischen Gefahren menschlicher Hybris. Das gilt selbst für den Fall, daß er die Gefahr für eine vermeidbare hält und geneigt ist, allein den Politikern und Ingenieuren die Schuld daran zu geben, daß er überhaupt in eine solche Gefahr gebracht wird.

Das macht ihn nicht nur aufgeschlossener für die Grenzen, die seinem Tun und Lassen alltäglich gesetzt sind. Er versteht auch *Endlichkeit als Grundbefindlichkeit des Menschen* wieder besser. Und er rebelliert nicht dagegen und versucht sie nicht zu überspielen oder abzuschütteln. Er empfindet die damit gegebene Abhängigkeit auch nicht – wie gesellschaftliche Abhängigkeit – als naturwidrigen Zwang und Entfremdung, sondern akzeptiert sie als etwas, was zu seinem Wesen gehört. Es gibt nichts, was spätestens seit der Ökologiedebatte nachhaltiger bewußt geworden wäre als dieses *neu geschärfte Wissen um die*

Kontingenz von Welt und Mensch. Damit entwickelt sich aus der Erfahrung geschöpflich vorgegebener Grenzen auch wieder ein schärferer Sinn für die eigene Geschöpflichkeit.

Voreilige Schlüsse verbieten sich

Doch wird es gut sein, daraus keine voreiligen Schlüsse zu ziehen. Damit ist der Zeitgenosse noch kein metaphysisch, höchstens ein ethisch Betroffener. Und er ist schon gar nicht ein gewissermaßen von selbst wieder religiös gewordener Mensch, der sich, metaphysisch hungrig geworden, aufmacht, das Unbedingte zu suchen.
Denn das Bekenntnis zu Schöpfung und Geschöpflichkeit ist keineswegs gleichzusetzen mit dem Bekenntnis zum Schöpfer. Im Gegenteil! Es ist eine in ihrer Weise neue existentielle Erfahrung, geboren aus einer besonderen Not im Umgang mit sich und der Natur. Sie hat – zunächst jedenfalls – mit Religion oder Religiosität wenig zu tun. Oder sie ist religiös zumindest ambivalent. Es handelt sich um eine veränderte Daseins*erfahrung,* sie sagt wenig aus über den Daseins*sinn.* Bezüglich des Daseinssinns läßt sie verschiedene Wege und Deutungen zu. Die Hinwendung zur Schöpfung *kann* weiterführen zur Frage nach dem Schöpfer; es kann sich aber aus einer neuen Endlichkeitserfahrung heraus um eine *Zuwendung zur Schöpfung ohne Schöpfer* handeln.

Und selbst, wo der Mensch wieder neu seine Endlichkeit als Geschöpflichkeit erfährt, kann dies Endlichkeits- und Kontingenzerfahrung in einem noch ganz und gar vorreligiösen oder auch gegenreligiösen Sinne sein. Existentialistisch als Geworfensein, oder als radikales Bekenntnis zur Endlichkeit des Daseins, das keinen anderen Sinn als die Endlichkeit selbst und das in ihr Mögliche hat. Oder als heroisch bewältigte oder auch ganz unaufgeregt hingenommene Absurdität.

Der neue Sinn für Geschöpflichkeit ist infolgedessen alles eher als gleichzusetzen mit dem christlichen Verständnis von Kreatürlichkeit als Erfahrung und Wissen um die „durchgreifende Bezogenheit des Geschaffenen auf den Schöpfer" *(Hermann Volk).*
Doch ist diese Entwicklung auf jeden Fall *religiös* bedeutsam. Denn sie rührt nicht allein von einer veränderten Erfahrung der Natur und der Abhängigkeit des Menschen von ihr her, sondern ist auf einem größeren Hintergrund zu sehen. Zu diesem größeren Hintergrund gehört z. B. das *Schwinden eines Freiheits- und Fortschrittspathos,* das Gott und den Menschen in Konkurrenz zueinander bringt, das Gott nicht *sein* lassen kann, weil es die eigene Endlichkeit nicht ertragen will. Damit schwinden die kindlichen Allmachtsgefühle von Menschen, die den Gipfel ihres Daseins nur zu erreichen und zu leben wähnen, wenn Gott „ausgeschaltet" ist. Eher verhält es sich umgekehrt: Der „Fehl Gottes" (Martin Heidegger) ist die Not, die sich im neuen Endlichkeitsgefühl radikalisiert. Wenn also diese Erfahrung von Kontingenz und Endlichkeit nicht zur Anerkennung und Anbetung Gottes wird, dann nicht, weil Menschen meinen, Gott ihrer selbst wegen nicht dulden zu dürfen, sondern weil ihnen das eigene Dasein und die Beschaffenheit der Welt, so wie sie sie sehen, kein zwingender oder plausibler Hinweis auf eine göttliche Wirk- und Zielursache ist.

Wenn *Horst E. Richter* in seinem „Gotteskomplex" nachzuweisen versucht, der neuzeitliche Mensch kranke bis in die feinsten Verzweigungen seiner Psyche hinein daran, daß er meine, er selbst müsse Gott als den ausgefallenen bzw. entthronten Sinngeber ersetzen, dann beschreibt er seelische Nachwirkungen einer vergangenen Entwicklung, nicht eine die Gegenwart bestimmende Grundwirklichkeit. (Wenigstens soweit darin tatsächlich etwas über das Gottesverhältnis ausgesagt wird. Daß auch der von göttlichen Allmachtsansprüchen Befreite Probleme hat, sein eigenes Gleichgewicht zu finden, ist unbestritten.)

Vor Übertreibungen sei gewarnt

Läßt sich also davon ausgehen, daß die neue Endlichkeitserfahrung echt ist und daß sie auf jeden Fall ein *Element religiöser Spannung* enthält oder neu bewußtmacht, dann wird es um so wichtiger, gewissen Übertreibungen nicht zu erliegen, die diese Erfahrung selbst mitbefördert haben oder die als zeitbedingte Begleitumstände des veränderten Erfahrungshorizonts auftauchen. Gemeint ist die Propaganda jener Naturenthusiasten und ihrer theologisch-kirchlichen Gefolgsleute, die aus der wieder zurückgewonnenen Erfahrung der Geschöpflichkeit des Menschen und seiner Abhängigkeit von der nichtmenschlichen Schöpfung und deren Grenzen ein geradezu mystisches Naturverständnis entwickeln, nach dem die Natur gleichsam alles und der Mensch nur noch als deren Teil etwas ist.

Die Art und Weise, wie seit Jahren, ohne daß neue Erkenntnisse sichtbar würden, der Streit um die Frage ausgetragen wird, ob und wieweit die jüdisch-christliche Tradition mit ihrer Konzentration auf das menschliche Subjekt und dessen (Heils-)Geschichte die *nichtmenschliche Schöpfung unterbewertet* habe und wieweit der biblische Auftrag (Gen 1, 28): „Macht euch die Erde untertan ..." geschichtlich zum Grund ihrer Mißachtung und zur Ausbeutung der Natur geworden ist, ist schon fast amüsant. Und die Frage, ob das Christentum selbst oder nur seine säkularisierten neuzeitlichen Ausläufer solches bewirkt haben, ebenfalls. Als ob es nicht Zeiten des Christentums gegeben hätte, in denen zwar „benediktinisch" Natur „bewahrt" und „gepflegt" (im ursprünglichsten Sinn kultiviert) worden ist, ohne daß im entferntesten Raubbau oder – das ganze Mittelalter hindurch – auch nur Fortschrittsglauben daraus geworden wäre. Als ob die ganze Menschheitsgeschichte nicht voll von verschuldeten und unverschuldeten Irrtümern darüber wäre, was und in welcher Weise in einer ganz konkreten Situation unter ganz bestimmten Voraussetzungen Natur an Kultivierung verträgt und was nicht. Und als ob der Mensch gerade im Umgang mit der Natur nicht jeweils erst durch

Erfahrung und (heute) durch entsprechende politische Willensbildung klug werden könnte.
Wenn aber inzwischen die Entwicklung soweit gediehen ist, daß er sich grobe und große Irrtümer in der Erhaltung des Gleichgewichts der Ressourcen der Natur nicht mehr leisten darf, dann kann die rechte Antwort darauf nur die Schärfung des Bewußtseins für einen sach- und vernunftgerechten Umgang mit der Natur und ihren begrenzten Gütern sein.
Gerade in einer Entwicklungsphase, in der im Umgang mit der Natur aller verfügbare Verstand aufzuwenden ist, damit der Mensch sich nicht um seine Existenzgrundlagen bringt, hilft ein Rückfall in Naturromantik wenig und ein vom Menschen in seinem Eigengewicht und seiner zentralen Stellung in der Schöpfung absehendes Schöpfungsverständnis nichts.
Wenn *Eugen Drewermann* in seinem Buch „Der tödliche Fortschritt" (S. 163) die Rede des Indianerhäuptlings Seattle an den amerikanischen Präsidenten Franklin Pierce aus dem Jahre 1885 mit begeisterter Zustimmung zitiert („Wenn Menschen auf die Erde spucken, bespeien sie sich selbst. Denn das wissen wir, die Erde gehört nicht den Menschen, der Mensch gehört zur Erde, das wissen wir ..."), dann mag das als intellektuelle Sympathie für indianische Weisheit angehen. Wer, wie offenbar Drewermann, in der Begeisterung für indianische Naturverbundenheit die rechte Antwort auf die Krankheiten unserer Zivilisation vermutet, der mag insoweit recht haben, als das Leben des von Weißen unberührten Indianers glücklicher sein mochte, als es heute das unsrige ist. (Es gehört zu unserer Geschöpflichkeit, daß wir das so genau nie wissen können.)
Aber verantwortlicher Umgang mit der Natur im gegenwärtigen Kulturzustand des Menschen ist solche „Hinwendung zum Traum" nicht. Und „Partner der Schöpfung" (es gibt bald kein Wort mehr, mit dem mehr Schindluder getrieben wird als mit „Partner") ist der Mensch nicht, auch wenn sie ihm nicht zum Eigentum gegeben ist, sondern er zu ihrem von ihr selbst abhängigen Verwalter bestellt ist. Partner, das würde ja nicht die ungleichartige, gegenseitige Abhängigkeit ausdrücken – Sinn erhält die Natur erst wahrnehmbar im Menschen –, sondern Mensch und Natur auf die gleiche Stufe stellen (vgl. auch ds. Heft, S. 414ff.).
Von manchen zeitgenössischen Ökologie-Theologen hat man aber den Eindruck, daß sie die Natur nicht nur dem Menschen gleichsetzen, sondern die nichtmenschliche Schöpfung mit geradezu göttlichen Attributen ausstatten und damit die Natur und deren Geschichte gegenüber dem Menschen und seiner Geschichte *zum eigentlichen Subjekt der Welt* machen und damit Natur nicht nur mythisieren, sondern divinisieren.

Eine wirkliche Chance

Sollte sich dieser Trend in Kirche und Theologie verbreiten, so käme das Christentum gewiß in Einklang mit einer auf vielfache Weise wirksamen und in ihren sachlichen Anliegen auch notwendigen Zeitströmung. Aber mit einer neuen Divinisierung der Natur würde sie nicht nur in eine *vorchristliche Kosmozentrik* zurückfallen und Sachauseinandersetzung in einer der gegenwärtig schwierigsten Problembereiche durch Schwärmerei ersetzen. Theologie und Kirche würden vor allem die Chance vertun, die sich ihr durch die neu geschärfte Erfahrung der Endlichkeit eröffnet. Sie können diese nur nutzen, indem sie konsequent dort ansetzen, wo Menschen, in ihrer Endlichkeitserfahrung auf sich selbst zurückgeworfen, unruhig zu werden beginnen und *um Sinn ringen.*
Auch wenn das wieder geschärfte Gespür für Endlichkeitserfahrung gerade nicht gleichzusetzen ist mit Sinn für Kreatürlichkeit, so birgt sie doch viele Elemente in sich, die, wenn sie konsequent vertieft werden, Kreatürlichkeit als *die* Grundbefindlichkeit des Menschen plausibler, verständlicher, einleuchtender machen. Und sei es zunächst auch nur, weil unser Denken und Sinnen alle vorhin genannten Aporien – des Geworfenseins, der Hinnahme der Wirklichkeit als Absurdität, der spießbürgerlichen, scheinbaren Zufriedenheit mit dem, was der einzelne Tag an Sinn hergibt – bereits so gut wie zu Ende gegangen ist.
Aber aus solch existentieller Verneinung der Verneinung kann sich Positives entwickeln, gerade wenn der größere Hintergrund der veränderten Wirklichkeitserfahrung gesehen wird: der Mensch in der Not seiner Endlichkeit, die zugleich eine Not seiner Freiheit ist. Er kann ihr gerade als *Verantwortlicher in der Schöpfung* nicht entfliehen, auch wenn er noch so sehr in Schwärmerei oder in Gleichgültigkeit flüchten möchte. Wird ihm so nicht gerade *ethisch* Selbst- und Welterfahrung zur Frage nach einer sinnstiftenden transzendenten Instanz, die ihn aus seiner Verantwortung zwar nicht entläßt, ihn auch nicht entlastet, ihm aber in einem letzten Sinn Vertrauen und Halt gibt? Naturgeister tun das nicht. Ein – bei aller Analogheit des Begriffes – persönlicher Gott gibt kreatürlicher Verantwortlichkeit mehr Sinn und damit auch Kraft. Und könnte es nicht sein, daß gerade der Schöpfergott sich als personaler Gott manifestiert, wenn Schöpfung als Ort und Medium der Zuwendung Gottes an den Menschen verstanden wird? Und erführen die Naturdinge nicht die ihnen gemäße theologische Aufwertung gerade dadurch, daß sie *in ihrer Profanität* als Gottes Gabe an den Menschen verstanden werden? Und können Theologie und Kirche nicht gerade durch ein theologisch transparentes, aber anthropozentrisch bleibendes Schöpfungsverständnis jenen, das ganze der Wirklichkeit „im Fragment" umfassenden Erfahrungsraum zurückgewinnen, den sie durch die verschiedenen Verengungen auf Bibel, Christologie und Kirche in der jüngsten Zeit verloren haben?
Eine Divinisierung der Natur oder auch nur eine halbreligiöse Mythisierung gibt jedenfalls weder ethisch noch theologisch Sinn. Sie wären als Wirklichkeitsdeutung nichts anderes als Regression in einen – geschichtlich gesehen – frühkindlichen Kulturzustand – die Weigerung, als Geschichts- und Kulturwesen erwachsen zu werden.

David Seeber

Weltbevölkerung

Die Weltbevölkerungskonferenz, die im August in Mexiko City tagte, ist trotz manchen politischen Streits über sachfremde Themen sachlicher und ruhiger verlaufen als ihre Vorgänger-Konferenz in *Bukarest* vor 10 Jahren. Dies ist weniger auf einen Wandel des Problems zurückzuführen als auf ein *verändertes Diskussionsklima.*

Die Geburtenrate ist zwar in den letzten 10 Jahren von 2,02 auf 1,67 Prozent zurückgegangen. Dieser Rückgang bezieht sich aber fast ausschließlich auf die Industrieländer, wo die Geburtenrate von 0,89 im Jahre 1974 auf 0,29 im Jahre 1984 gesunken ist, während sie in den Entwicklungsländern (mit Ausnahme Chinas), soweit halbwegs gesicherte Daten vorliegen, praktisch gleich geblieben ist. Auch die Hochrechnungen für den Rest des Jahrhunderts konnten nach unten korrigiert werden; statt mit 7 Milliarden Weltbevölkerung wird nun mit 6 Milliarden im Jahre 2000 und mit einer Stabilisierung auf einem Niveau von ca. 10 Milliarden um 2050 gerechnet. Aber auch die geringere Zuwachserwartung richtet sich zum größeren Teil auf die Industriestaaten und auf China.

Im Grunde geht es also weltweit um ein *doppeltes* Problem: um eine rapide anwachsende Überbevölkerung in einem Großteil der Entwicklungsländer und um einen vielleicht nicht so besorgniserregenden, aber fast so drastischen Rückgang der Geburtenzahlen in den Industrieländern.
Zur Versachlichung der Diskussion in Mexiko City hat indessen vor allem zweierlei beigetragen: Die Einsicht, daß eine Begrenzung des Bevölkerungswachstums in ihrem Bereich unumgänglich wird und daß die Senkung der Geburtenrate eine wichtige Komponente im Kampf um eine bessere Lebensqualität ist, beginnt sich auch bei den Vertretern der Entwicklungsländer durchzusetzen. Und in den Industrieländern ist die Bereitschaft größer geworden, bei der Beurteilung des Zeugungsverhaltens in den Entwicklungsländern die dortigen sozialen, kulturellen und religiösen Voraussetzungen als Gegebenheiten, die sich nicht von heute auf morgen ändern, gelten zu lassen.

Auf entsprechend breiter Front konnte man sich deswegen darauf einigen, einerseits der Familienplanung einen hohen Rang einzuräumen, andererseits aber die Freiheit der Eltern bei der Wahl ihrer Kinderzahl und die *Unabhängigkeit der Länder* bei der Durchführung von Programmen zu respektieren. Den größten, wenn auch nicht sehr glaubhaften Strategiesprung vollführten dabei die *Vereinigten Staaten,* die in der Vergangenheit eher für die Durchsetzung rigider Geburtenregelungsprogramme, ohne viel Rücksicht auf die Freiheit der Betroffenen bekannt waren und jetzt u. a. mit dem an Schlichtheit nicht mehr zu überbietenden Argument, allein marktwirtschaftliche Methoden seien auch in Entwicklungsländern die richtige Antwort auf die Überbevölkerung, beinahe ins natalistische Lager übergeschwenkt sind. Dort hatte man bisher als Verfechter der These, nicht die Tischgenossen seien zu vermindern, sondern die Güter der Erde zu vervielfachen, fast nur noch den *Vatikan* vermutet.

Daß auf Initiative der Vereinigten Staaten allen jenen Programmen eine Absage erteilt wurde, die Abtreibung als eine Methode der Geburtenregelung miteinschließen, ist immerhin bemerkenswert. Dieser Beschluß der Hauptkommission, der letztendlich gegen den Widerstand Chinas und z. B. auch Schwedens in die Schlußresolution aufgenommen wurde, läßt auch den Vatikan nicht mehr so isoliert erscheinen, wie er in Bukarest noch war. Auch wenn dies für die Praxis nicht viel bedeutet und jedes Land weiter nach seinen Vorstellungen verfährt, scheint man die *Abtreibungsfrage als moralisches Problem* weltweit doch wieder ernster zu nehmen. Und vor allem wächst die Einsicht, daß in Fragen des Zeugungsverhaltens jede Anwendung von Zwang nicht nur gegen die menschliche Würde verstößt, sondern letztlich kontraproduktiv ist.
Um so mehr läge es nun am Vatikan, Abtreibung, Zwangssterilisierung, freiwillige Sterilisierung und „künstliche" Empfängnisverhütung nicht auf gleicher Stufe zu verurteilen. Doch zeichnet sich gerade jetzt das genaue Gegenteil ab. Mehr denn je drang der Papst in den letzten Wochen in Audienzansprachen, in begleitenden Pressekonferenzen römischer Prälaten (mit Angriffen speziell auf deutsche Moraltheologen) und über die diplomatischen Kanäle auf die Durchsetzung der Lehre von „Humanae vitae".
Doch dürfte sich bald auch sehr dringlich die Frage stellen, welches gegenwärtig denn die dringendere moralische Aufgabe der Katholiken ist: eine bestimmte Methode der Empfängnisverhütung einzuhalten oder durchzusetzen oder für die Einsicht zu werben, daß bei aller Freiheit der Eltern Kinderzeugung und Kinderzahl kein Willkürakt sein darf, sondern es auch für das Zeugungsverhalten eine *Gemeinwohlbindung* gibt. *se*

Priesterpolitiker

Der Konflikt um die *drei bzw. vier nicaraguanischen Priesterminister* (vgl. auch ds. Heft, S. 401 f.) ist ein besonders exponierter Fall politischer Betätigung von Geistlichen und insofern in fast jeder Beziehung eine Ausnahme. Wenn Rom erst jetzt am Ende der Kompromißfähigkeit angekommen ist, dann deshalb, weil es sich nicht um isolierte einzelne handelt, sondern auf den kirchlichen und politischen Kontext Rücksicht zu nehmen war. Wenn der Jesuitengeneral *Hans Peter Kolvenbach* noch vor wenigen Wochen zwar die Übernahme des nicaraguanischen Kultusministerums durch *Fernando Cardenal* verurteilte und Konsequenzen ankündigte, zugleich aber anders als die schärfer formulierenden vatikanischen Behörden zu umsichtigem

Vorgehen mahnte, dann deshalb, weil er eine Spaltung der nicaraguanischen Jesuiten, unter denen nicht wenige Anhänger des Sandinistischen Regimes sind, vermeiden wollte.
Die vier Nicaraguaner sind aber keineswegs der einzige Fall, wo es in letzter Zeit wegen politischer Betätigung von Geistlichen zu Konflikten und zum Einschreiten kirchlicher Vorgesetzter gekommen war. In den USA wurde jüngst der Geistliche *Robert Williams* aus der Erzdiözese Detroit mit Predigt- und Seelsorgeverbot belegt, nur weil er als Delegierter am Parteikonvent der Demokraten in San Francisco teilnahm. Daß je nach Fall und örtlichem „Klima" recht verschieden verfahren wird, zeigt im Verhältnis zu diesem amerikanischen Vorgang die Wahl des italienischen Priester-Schriftstellers *Gianni Baget Bozzo,* der auf der Liste der italienischen Sozialisten bei den jüngsten Europawahlen ins Europäische Parlament gewählt wurde. Obwohl Kardinal *Siri* von Genua als früherer persönlicher Förderer und zuständiger Ordinarius von Baget Bozzo trotz seines inzwischen hohen Alters keineswegs zu den entscheidungsschwachen Ordinarien gehört und obwohl Rom nicht weit ist und es an Aufforderungen an Baget Bozzo, sein politisches Mandat aufzugeben, nicht gefehlt hat, sind einschneidende Sanktionen bisher ausgeblieben.

Das neue *Kirchenrecht* (Can 285 § 3) ist indessen völlig eindeutig. Es folgt damit nicht nur einer ausdrücklichen Mahnung des Konzils, sondern kommt noch deutlicher dem *persönlichen Willen des gegenwärtigen Papstes* entgegen, der seit seinem ersten Amtsjahr und gerade im Blick auf Lateinamerika immer wieder eingeschärft hat, Priester sollten keine Politiker, Verbandsfunktionäre oder Sozialarbeiter, sondern „geistliche Führer" sein.

Der Papst legt allerdings, wie nicht nur das Beispiel Polen zeigt, unterschiedliche Maßstäbe an die Verträglichkeit des priesterlichen Amts mit einem politischen Mandat und an die Kirche als politisch Handelnde bzw. als politisch sich exponierende Kirche an. Im Rahmen einer *politisch involvierten Kirche* kann auch der einzelne Geistliche durchaus politisch „Partei" ergreifen. Es bleibt die Frage, ob sich dem Gewicht nach so haarscharf zwischen formellem Mandat und informeller politischer Betätigung trennen läßt. Politische Zurückhaltung käme der Glaubwürdigkeit der Kirche sicher auch zugute, wenn sie sie im informellen Bereich ebenso pflegte.

Im übrigen kann es in Ländern mit ausgeprägt schwacher Kirchenstruktur und ohne politisch hinreichend artikulationsfähige Laienschaft durchaus zu vertreten sein, daß Priester *subsidiär* sich für ein politisches Amt zur Verfügung stellen. Und es gälte deutlicher zwischen Priestern als Amtsträgern und Ordensleuten, die nicht Priester sind, zu unterscheiden. Eingeschärft wird das Verbot aber unterschiedslos für Priester und Ordensleute. Eine Ordensfrau ist keine kirchliche Amtsperson und hinter einer im französischen Parlament agierenden Vinzenz-Schwester stünde keine kirchliche Amtsmacht wie hinter den Verbandsprälaten, die einst die Reihen der Zentrumspartei im Reichstag und in den deutschen Landtagen auffüllten. *se*

Klerusbesoldung

Die Ratifizierung des neuen Konkordats zwischen Vatikan und Italien ist schneller in Gang gekommen als bei dessen Unterzeichnung am 18. Februar dieses Jahres (vgl. HK, April 84, 157–159) vermutet wurde. Am 3. August hat mit großer Mehrheit (unter Einschluß der Kommunisten) der italienische Senat dem Vertragswerk zugestimmt. Im September dürfte die Abgeordnetenkammer mit einer ähnlich großen Mehrheit folgen. Wenn nicht noch – wie in Italien nicht selten – nach Abschluß der Sommerferien eine Regierungskrise dazwischenkommt, wird das Konkordat nach fast zwanzigjährigen Verhandlungen und umfangreichen Konsultationen unter Dach und Fach sein.

Ermöglicht wurde die relativ rasche Ratifizierung durch die intensive Arbeit der bei der Unterzeichnung des Konkordats eingesetzten *paritätischen Kommission* für die Neuregelung der kirchlichen Güter und Einrichtungen und die Entlohnung des Klerus. Diese konnte zwar bisher nicht abgeschlossen werden, aber die Kommission legte einen *Grundsatzbericht* vor, in dem die Grundlinien einer völligen Neuregelung im finanziellen Bereich festgeschrieben sind. Damit wurden die letzten Hindernisse für eine Ratifizierung aus dem Weg geräumt. Der jetzt im Parlament vorgelegte Grundsatzbericht muß allerdings erst noch in konkrete Bestimmungen umgesetzt werden, die von beiden Vertragspartnern akzeptiert und parlamentarisch in Gesetzesform gebracht werden müssen. Erst dann ist die gesamte Konkordatsmaterie geregelt.

Der jetzt dem Parlament zugeleitete und vom Senat gebilligte Grundsatzbericht trifft eine Neuregelung vor allem in drei Punkten: 1. soll das gesamte kirchliche Güterwesen, soweit es staatskirchenrechtlich von Belang ist, neu geordnet werden; 2. wird ein einheitliches Finanzierungssystem für die Entlohnung des Klerus geschaffen und 3. sollen die Aufgaben und Mittel des Staates zur Instandhaltung von Gottesdiensträumen bzw. von „Kultgebäuden" in einem beim Innenministerium angesiedelten „Einheitsfonds", an dem die Ministerien für kulturelle Angelegenheiten und für öffentliche Arbeiten „technisch" mitwirken, zusammengeführt werden. Alle drei Punkte werden noch intensiver Arbeit und Beratung bedürfen, bis ein verabschiedungsreifer Gesetzestext vorliegt.
Der für den Augenblick und für die absehbare Zukunft wichtigste und einschneidendste Punkt ist die vorgesehene *Neuregelung der Klerusbesoldung.* Vorgesehen ist ein auf nationaler Ebene einheitliches Besoldungssystem, das aus einem neu zu schaffenden *„Zentralinstitut für den Unterhalt des italienischen Klerus"* und von den ebenfalls neu zu schaffenden Diöze-

saninstituten gleichen Namens gespeist werden soll. Dieses Finanzierungssystem ersetzt die bisherigen staatlichen Zuwendungen in Form der sog. „Congrua", die als Ersatz für enteignetes Kirchengut jenen Geistlichen gewährt wurde, die ihren Unterhalt nicht voll oder gar nicht aus kirchlichen Benefizien finanzieren konnten. Um der Kirche einen Ersatz für die Congrua zu schaffen, sollen entsprechende steuerliche Voraussetzungen geschaffen werden. Einmal soll künftig jeder Italiener jährlich einen Betrag von bis zu einer Million Lire (ca. 1620,– DM) zugunsten des Zentralinstituts für die Klerusbesoldung steuerfrei spenden können; zum anderen darf künftig jeder italienische Steuerzahler acht Tausendstel seiner Lohn- bzw. Einkommensteuersumme nach freier Verfügung kirchlichen oder wohltätigen Zwecken zuwenden.

Mit dieser Regelung ist Italien entgegen ersten Meldungen in der deutschen Presse weit entfernt von einem Kirchensteuersystem, das dem deutschen auch nur annähernd ähnlich wäre. Die immer schon äußerst bescheidene Congrua – der Maximalbetrag, den ein Pfarrer einer völlig mittellosen Pfarrei bisher vom Staat erhalten konnte, lag bei ca. 1180,– DM – wird nicht durch Zwangsabgaben, sondern durch ein System kirchlicher Selbstfinanzierung ersetzt, das auf völliger *Freiwilligkeit* beruht.

Das neue System bringt den Vorteil einheitlicher Regelung, schafft allerdings große *diözesan- und nationalkirchliche Bürokratien* und macht den einzelnen Geistlichen – zu diesem Punkt war auch die meiste inneritalienische Kritik, gerade auch von Klerikern selbst, zu hören – abhängiger von den kirchlichen Behörden. Durch Vereinheitlichung der Besoldung wird das System allerdings gerechter und grenzt Privilegien und Zufälligkeiten stärker ein. Da es sich bei dem System aber nur um eine *Basisversorgung* handelt, werden italienische Geistliche trotzdem auch künftig im Einzelfall über sehr unterschiedliche Einkommen verfügen. Aber insgesamt wird der italienische Klerus auch in Zukunft ein sehr armer, vielleicht noch ärmerer Klerus sein. *go*

US-Wahlkampf

Religion ist zu einem der Schlüsselthemen des Vorwahlkampfes zu den *US-amerikanischen Präsidentschaftswahlen* im November dieses Jahres geworden. Obwohl dies allein für amerikanische Verhältnisse kein neues Phänomen darstellt – erinnert wird immer wieder an die Präsidentschaftswahlen von 1960, bei denen es um die Frage ging, ob ein Katholik (John F. Kennedy) Präsident der Vereinigten Staaten werden könne –, die Deutlichkeit, mit der der derzeitig noch und aller Wahrscheinlichkeit nach auch weitere vier Jahre amtierende Präsident *Ronald Reagan* und seine Herausforderer *Walter Mondale* und *Geraldine Ferraro* ihre religiösen Überzeugungen in die politische Waagschale legen, überrascht denn doch – zumal diesseits des Atlantiks.

Im Gegensatz zu 1960 geht es diesmal nicht um die konfessionelle Zugehörigkeit der Kandidaten, auch nicht um deren religiöse Überzeugungen im engeren Sinn, sondern um deren Auffassungen in Sachen *Moral.* Ronald Reagan erhält schon seit langem beträchtliche Unterstützung von der stark fundamentalistisch geprägten amerikanischen Rechten, verkörpert durch den Gründer der über sechs Millionen zumeist protestantische Mitglieder umfassenden Gruppe der „Moral Majority", den baptistischen Pastor *Jerry Falwell.* Reagan kämpft an denselben Fronten wie Falwell: gegen die Abtreibung, gegen den Kommunismus, gegen den moralischen Niedergang Amerikas in jedweder Form. Noch rechtzeitig ist es Reagan gelungen, eine seiner alten Forderungen durchzusetzen, nämlich dem Gebet Eingang in die Schulen zu verschaffen (vgl. HK Mai 1984, 201 f.). Das Repräsentantenhaus nahm Gesetze an, nach denen Augenblicke für stilles Gebet bzw. Meditation an den Schulen sowie religiöse und politische Versammlungen auf dem Schulgelände außerhalb der eigentlichen Schulzeit zugelassen sind.

Religion zum Thema des Wahlkampfes machte aber vor allem die erste Frau als Kandidatin für die Vizepräsidentschaft, die katholische Italo-Amerikanerin Ferraro. Sie warf Reagan vor, er bezeichne sich zwar ständig als einen guten Christen, seine Politik sei jedoch „schrecklich unfair". Die republikanische Seite antwortete hierauf nach dem Motto: Wer im Glashaus sitzt, sollte besser nicht mit Steinen werfen, und hielt der Überraschungskandidatin ihre Haltung in der *Abtreibungsfrage* vor. In den USA besteht seit 1973 für den Schwangerschaftsabbruch eine Fristenlösung (vgl. HK März 1973, 121–124). Und die Katholikin Ferraro möchte daran keineswegs etwas geändert wissen, da sie zwar persönlich gegen die Abtreibung eingestellt ist, jedoch die freie Entscheidung der Frauen in dieser Angelegenheit gewahrt sehen möchte. In einem Pressegespräch sagte sie inzwischen zu dieser Diskussion, sie würde es durchaus vorziehen, Religion nicht zum Thema des Wahlkampfes zu machen. Solange man nicht darüber diskutieren wolle, ob Reagans Haushalts-Politik mit der christlichen Tradition vereinbar sei, solle man auch unterlassen, darüber zu diskutieren, ob ihre Position zugunsten der Entscheidungsfreiheit der Frau bei Abtreibung mit der katholischen Tradition vereinbar sei (NC News Service, 17. 7. 84).

Die Katholische Kirche hat ihre Haltung in der Abtreibungsfrage bekräftigt, wie sie dies auch schon im Frühjahr in einer Erklärung der U. S. Catholic Conference aus Anlaß der bevorstehenden Präsidentschaftswahlen getan hatte (NC News Service, 4. 4. 84). Bischof *James Malone* von Youngstown/Ohio erklärt jetzt in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Amerikanischen Bischofskonferenz, persönliche Moralvorstellungen sollten keinen Einfluß auf politische Entscheidungen haben. Den Kandidaten empfahl er, ihre religiösen Überzeugungen nicht als Wahlkampfparolen zu mißbrauchen.

Geraldine Ferraro, deren Haltung in

der Abtreibungsfrage von Mondale geteilt wird, steht vor der Alternative: Schlägt sie sich auf die Seite der Abtreibungsgegner, verliert sie die Unterstützung vieler Frauen, zumal der Feministinnen. Bleibt sie bei ihrer Haltung, gefährdet sie ihren Rückhalt in der katholischen Bevölkerung.
Im übrigen aber gibt diese Wahlkampfauseinandersetzung einen Vorgeschmack auf bevorstehende Debatten über die Haltung der Kirche zur Wirtschaft. Der erste Entwurf eines Hirtenbriefs der amerikanischen Bischöfe zu diesem Thema soll mit Rücksicht auf die Präsidentschaftswahlen erst im November veröffentlicht werden. Es könnte der Fall eintreten, daß die Katholische Kirche es sich mit dieser Erklärung gerade bei denen verdirbt, die in der Abtreibungsfrage ihre stärksten Verbündeden sind. *nt*

Olympia

Sport hat natürlich etwas mit dem „Streben nach der Grenze" (NOK-Präsident *Willi Daume*) zu tun, mit Leistung. Was 14 Tage lang aus Los Angeles von den Olympischen Spielen kommentiert und analysiert wurde, geht jedoch sehr viel weiter: Mit einer Leichtigkeit wurde dort von Sportlern gesprochen, die *aus dem Wege zu räumen*, von Gegnern, die *auszuschalten* seien, wie man es kaum für möglich gehalten hätte. Die These, daß Sport Krieg mit anderen Mitteln darstelle, erfuhr eine neuerliche Bestätigung. Wen wundert es da noch, wenn die US-amerikanische Fernsehgesellschaft ABC die solchermaßen apostrophierten Gegner gar nicht erst zeigte, sondern sich auf diejenigen Sportler beschränkte, mit denen sie ein kräftiges amerikanisches Wir-Gefühl verband? Der eine räumt Gegner aus dem Weg, der andere behandelt sie, als wären sie nicht da – die Arbeitsteilung einer totalen Kriegführung im Sport?
Wer als Leistungssportler im übrigen nicht in der Lage war, den für ihn bestimmten Gegner aus dem olympischen Weg zu räumen, der wurde mitunter, auch dies nur folgerichtig, als „*Versager*" abqualifiziert. Sportler, denen es schon zur Ehre gereichte, dabeigewesen zu sein, und die, wenn es um Medaillen und vordere Plätze ging, kaum mitreden konnten, hatten es da besser: Als Versager konnte man sie nicht bezeichnen. Bei den Medaillenanwärtern klagte man hingegen glashart Leistungen ein, die nicht zu erbringen sie sich nicht erdreisten durften, wenn sie nicht Gefahr laufen wollten, daß man über sie herfiel. Folglich sind die deutschen Olympiateilnehmer trotz der 59 erworbenen Medaillen „mit einem Sack von Ettäuschungen heimgekehrt" (so ein Fernsehmoderator), obwohl es an „Helden" trotz der „Versager" bei Gott nicht fehlte.

Die Art und Weise, wie hier eine interessierte Öffentlichkeit Leistungen sehen wollte, ließ aus den Sportlern Maschinen auf Beinen werden, bei denen die Wahrscheinlichkeit, daß sie nicht die von ihnen erwartete Leistung erbringen, auf Grund ihres hohen Perfektionierungsgrades auf ein Minimum reduziert ist. Von „Leistungsfetischismus" sprach der Vorsitzende des Bundesausschusses Leistungssport und Chef de Mission der bundesdeutschen Olympiamannschaft, *Hans Fallak*, in diesem Zusammenhang. Man pumpt private und öffentliche Gelder in die Sportler hinein – und wehe, es kommt in Form von Gold, Silber oder mindestens Bronze nicht heraus, was man hineingesteckt hat. Leistungssportler sind sportpolitische und werbewirtschaftliche Investitionsgüter geworden. Honni soit qui mal y pense.

Die betreffenden Sportler mögen es einem verzeihen: Ein Sturz wie der von *Mary Decker* beim 3000-m-Lauf, die Nerven, die Zehnkampf-Weltrekordhalter *Jürgen Hingsen* im entscheiden Augenblick fehlten, um gegenüber dem späteren Olympiasieger *Daley Thompson* mithalten zu können, die vielen in den Medien spitz vermerkten sogenannten „Ausfälle" bei Sportlern, deren Medaillenrang in den Berechnungen der Sportplaner fest vorgesehen waren, sie bestärken einen in der Hoffnung, daß sportliche Leistungen auch weiterhin von mehr abhängen als von noch so perfekten Planungen eines Komplexes, bestehend aus Sportmedizin, -technologie und -funktionären. Gäbe es nur „geplante" Leistungen wie die vier Siege eines *Carl Lewis* oder den von „Pokerface" *Dietmar Mögenburg*, warum sollte man eigentlich noch die Mühe auf sich nehmen und „Spiele" dieser Art veranstalten?
Der Grund für die vielen „Ausfälle" soll auch schon gefunden sein. Gewohnt, messerscharf nach den erwirtschafteten Gewinnen einer unternommenen Investition zu fragen, und unerschütterlich im Glauben an die selbstheilenden Fähigkeiten des „freien Spiels" der Kräfte, kommt man schnell auf des Pudels Kern: Die Wohlstandsmentalität habe den Sportlern den letzten nötigen Biß im Kampf genommen, ist zu lesen. Es fehle ihnen offenbar eine gewisse Besessenheit darauf, sich durchzusetzen. Weich gepolstert durch Neckermanns Sporthilfe-Tantiemen, ginge diesen Wohlstandskindern ab, was zum Erfolg unbedingt nötig sei: Eroberungsdrang, Durchsetzungsvermögen.
Das vielfach martialische Vokabular, das Beschwören einer seltsamen Kampfeslust als Voraussetzung für den Sieg wollen gar nicht recht passen zum Optimismus über das angeblich wiedererstarkte Olympia als einem friedlichen Treffpunkt der Jugend aus aller Welt, wie er nach Los Angeles immer wieder hinausposaunt wurde. Die politisch motivierten und, wie man meint, inzwischen abgewendeten Boykottdrohungen sind nicht die einzige Gefahr für Olympia. Der Sport selbst könnte mehr und mehr aus friedlichen *Spielen* pseudoolympische *Kämpfe* werden lassen. Es sei denn, Olympia und dem Leistungssport gelinge eine Rückbesinnung auf das Spielerische, das zwar nicht das einzige den Sport ausmachende Motiv darstellt, immerhin doch aber ein wesentliches. Ein Sport, der das spielerische Element mehr und mehr verlöre, geriete noch weiter aus dem Gleichgewicht, als es heute schon der Fall ist. Ein Sport, aus dem der Faktor Zufall verbannt würde, in dem eine Niederlage zur Schande hochstilisiert würde, wäre kein Sport mehr. *nt*

Die Gefahr einer „schweigenden" Kirche

Die innenpolitische Situation in Österreich trägt zur Zeit skurrile Züge. Dazu tragen in erster Linie die *Auflösungserscheinungen* in der Sozialistischen Partei Österreichs bei, in der laufend neue interne Auseinandersetzungen für Aufregungen sorgen, die Bundeskanzler *Fred Sinowatz* nicht zu steuern in der Lage ist. Auf diese Weise wird es immer schwieriger, hinter der Politik der rot-blauen Koalition in Österreich ein Programm zu erkennen. Dies verschwindet hinter den oft vordergründigen, teilweise auch persönlichen Polemiken zwischen einzelnen Regierungsmitgliedern. Minister fordern einander auf, zurückzutreten, jeder ist mit jedem unzufrieden, und an der Basis der einstmals so geschlossenen und disziplinierten Partei zeigt sich immer deutlicher offene Kritik an der Parteispitze.

Konzeptionslose sozialistische Partei

Neben persönlichen Meinungsverschiedenheiten sorgen *komplexe Sachfragen* dafür, daß die Risse quer durch die ganze Partei gehen. So besteht zur Zeit gar keine Aussicht, daß die Sozialisten in der Frage, ob die Atomenergie in Österreich doch industriell genutzt werden, ob ein neues Groß-Kraftwerk an der Donau entstehen und welchen Stellenwert die Ökologie im Verhältnis zur Ökonomie einnehmen soll, zu einer Einigung kommen könnten.

Angesichts dieser Lage, die durch den in sich zerstrittenen kleinen Koalitionspartner der Freiheitlichen Partei nicht eben erleichtert wird, verwendet Bundeskanzler Sinowatz immer häufiger einen Standardsatz zur Erklärung vorhandener Schwierigkeiten: „Es ist halt alles so kompliziert!" Zu allem Überdruß werden diese Schwierigkeiten überlagert durch eine vehemente Auseinandersetzung um den jetzigen Generaldirektor der Creditanstalt, *Hannes Androsch,* die die Sozialistische Partei in zwei feindliche Lager scheidet und an die Grundfesten der Partei rührt. Androsch war lange Zeit der politische „Ziehsohn" *Bruno Kreiskys,* der ihn schon in jungen Jahren zum Finanzminister und Vizekanzler machte. Als dann der aufwendige Lebensstil des Aufsteigers in Kreisen seiner Parteigenossen böses Blut erregte und Androsch auch als Regierungsmitglied seine „Nebenbeschäftigung" in Gestalt eines ertragreichen Steuerberatungsbüros partout nicht aufgeben wollte, kam es zum Bruch zwischen Kreisky und Androsch. Der seinerzeitige Bundeskanzler zwang seinen Stellvertreter zum Rücktritt als Vizekanzler und Finanzminister, und der gestürzte Politiker wurde als Generaldirektor in die größte verstaatlichte Bank des Landes abgeschoben. Ungeklärte Finanztransaktionen im Zusammenhang mit seiner Villa brachten aber Androsch immer wieder in das öffentliche Gerede.

Streit um politische Moral

Mitte Juli kam es dann zur Endrunde einer langen, gründlichen Steuerüberprüfung der Androsch-Finanzen, und der ehemalige Finanzminister triumphierte schon in Fernsehauftritten und Interviews, nun sei die Angelegenheit endgültig bereinigt, ein „Freispruch" so gut wie sicher. Wenige Tage später stellte sich heraus, daß es sich nur um ein retardierendes Moment wie im klassischen Drama gehandelt hatte: Ein Bankfachmann meldete sich als Zeuge bei Finanzminister Salcher und sagte aus, die Konten eines verstorbenen Wahlonkels, auf den sich Androsch bisher immer berufen hatte, seien nichts anderes als die eigenen Konten des früheren Finanzministers gewesen. Androsch habe auf diese Weise im großen Ausmaß Steuerhinterziehung betrieben. Daraufhin geschah etwas, was selbst in Österreich noch nie passiert war und als unerhört empfunden wurde: Finanzminister *Herbert Salcher* übergab der Staatsanwaltschaft persönlich eine Strafanzeige gegen seinen Vorgänger im Amt und Parteigenossen Hannes Androsch.

Seither beherrscht das Thema der *politischen Moral* die öffentliche Diskussion, die mit viel Emotion und Voreingenommenheit, auch mit mancher Scheinheiligkeit, geführt wird. Der „Kapital-Sozialist" Hannes Androsch muß schärfste Angriffe des Alt-Bundeskanzlers Kreisky hinnehmen, der auf Mallorca mit der politischen Entwicklung in Österreich hadert, er wird auch von der Linken innerhalb der SPÖ in massivster Form kritisiert. Im Bürgertum genießt Hannes Androsch hingegen unverkennbare Sympathien: Verkörpert er doch geradezu den Typ des Kapitalisten, bis in jedes Detail, „einschließlich der Lebensführung und seiner alles beherrschenden Liebe zur Kombination von Macht und Geld", wie *Herbert Kohlmaier,* der Wortführer des Arbeitnehmerflügels innerhalb der Österreichischen Volkspartei (ÖVP), vor einiger Zeit schrieb.

Inmitten einer solchen aufgeheizten Atmosphäre, in der Periodika des Boulevards nahezu täglich mit neuen Sensationen im Fall Androsch, mit Fotokopien aus seinem Steuerakt oder den jüngsten maliziösen Aussprüchen des grollenden Altbundeskanzlers aufwarten, sind Sachfragen kaum voranzubringen. So ist es zu einem weitgehenden *Stillstand des politischen Lebens* in Österreich gekommen, von dem zur Zeit nur die ÖVP profitiert, ohne daß sie sich mit eigenen Initiativen in irgendeiner Weise profiliert. Auch der Vorstoß junger Katholiken, die in der Abtreibungsfrage im Frühjahr ein Stück breiteren Konsenses zustandebringen wollten (vgl. HK, Juni 1984, 258), ist fürs erste gescheitert: Einerseits an der Uneinsichtigkeit der sozialistischen Kader, andererseits an der Maßlosigkeit einzelner kleiner katholischer Gruppen, die Grundsatztreue mit Radikalität verwechseln.

Die Kirche meldet sich kaum noch zu Wort

Die Kirche hat sich in den lauten Streit um die politische Moral nicht eingemischt. Dafür gibt es gute Gründe, denn inmitten der überbordenden Emotionen würde ein abgewogenes Wort zur Zeit ohnehin kaum gehört. Die Kirche meldet sich aber auch sonst kaum zu Wort. Sie gerät immer mehr in Gefahr, zu einer „schweigenden Kirche" zu werden, nicht durch die Macht des Staates, nicht durch die Gewalt einer politischen Partei, sondern durch die *Konzeptlosigkeit in den eigenen Reihen.*

Im September jährt sich das Ereignis des Papst-Besuches in Österreich, der nach dem Urteil aller Beobachter in unerwarteter und außerordentlicher Weise gelungen ist und der auch für die Zukunft vielversprechend erschien. Das im Vorjahr plötzlich festgestellte religiöse Interesse bei vielen Menschen außerhalb des Kreises der regelmäßigen Kirchgänger führte in der unmittelbaren Nacharbeit von Papst-Besuch und Katholikentag zu vielfältigen, auch selbstkritischen Erkenntnissen, die jedoch meist ohne Folgen geblieben sind. Die Einsicht, daß man bisher zu sehr auf einen inneren Kreis konzentriert gewesen war, die Erkenntnis, daß die Katholiken in Zukunft viel stärker Wege zu den anderen Menschen finden müßten – alles das wurde in Konsistorien und anderen Gremien eifrig debattiert, blieb aber im großen und ganzen ohne erkennbare Konsequenz. Auch die Überlegungen, ob man das gegenwärtige *Kirchenbeitragssystem,* das zweifellos ein Anlaß für die bersorgniserregend große Zahl von Kirchenaustritten ist, ändern sollte, sind ohne praktische Folgerungen geblieben. Einzig und allein im *Jugendbereich* kommt es in einzelnen Diözesen zu neuen Lebenszeichen, die erfreulich sind, zu neuen Aktivitäten, die zu Hoffnung Anlaß geben. Die große Zuversicht, die im Vorjahr weit über den Kreis der Kirchgänger hinaus in Österreich spürbar war, scheint jedoch insgesamt wieder dem lähmenden Zweifel zu weichen, ob man überhaupt etwas ändern könne und was man eigentlich in dieser Situation tun solle. Dazu kommen noch die Auswirkungen des Priestermangels, der immer stärker nicht nur quantitativ, sondern vor allem auch qualitativ spürbar wird und der immer ausgeprägter zu einer Fixierung der innerkirchlichen Diskussion auf Sorgen und Probleme des Klerus verleitet. Die *ungeklärte personelle Konstellation* dürfte die Lage noch zusätzlich verstärken. Kardinal *Franz König,* Erzbischof einer der größten Diözesen der Welt, hat bekanntlich nach dem Katholikentag im Vorjahr mit Rücksicht auf sein Alter seinen Rücktritt angeboten. Papst Johannes Paul II. hat diesen Rücktritt nicht angenommen. Es ist anzunehmen, daß der Kardinal, der für die letzten Jahrzehnte zum großen Sprecher der Kirche in Österreich und zum Brückenbauer zwischen der Kirche und traditionell kirchenfeindlichen säkularen Strömungen geworden ist, noch einige Zeit im Amt bleiben wird. Verständlicherweise sind aber für diesen Zeitabschnitt kaum neue Initiativen zu erwarten. Diese Ungewißheit über die personelle Zukunft hat auch Auswirkungen auf jene Bistümer, in denen die Bischöfe *Weber, Kapellari* und *Aichern* (Graz, Klagenfurt und Linz) residieren, die zu den wahrscheinlichsten Nachfolgekandidaten zählen, wenn man vom Wiener Weihbischof *Krätzl* absieht.

Eine neue Plattform?

Um die Dinge dennoch in Bewegung zu bringen, hat der Präsident der Katholischen Aktion Österreichs, *Eduard Ploier,* vorgeschlagen, daß in Österreich eine neue „Plattform" für die geistige Auseinandersetzung gegründet werden soll, in die nicht nur die Repräsentanten der verschiedenen katholischen Laienorganisationen und Gruppen, sondern auch Laienmitarbeiter aus den Diözesen eingebunden werden sollen. Diese „Plattform" solle alle zwei Jahre in Anwesenheit von Bischöfen und Priestern einen konstruktiven Dialog führen. Derartige „Plattformen" sollten auch auf diözesaner und regionaler Ebene errichtet werden. Ploier, der sich für diese ganz neue Form innerkirchlicher Kommunikation aussprach, warnte aber davor, daß ein solches Gremium zur „Selbsterhaltung katholischer Funktionäre" werden könnte. Die „Plattform" müsse vielmehr die wirklich existentiellen Probleme der Christen, ja aller Menschen erörtern und auch die Frage der Glaubensweitergabe sowie die Frage nach einem geglückten Leben in aller Offenheit behandeln.

F. C.

Nicaragua: Ist der Bruch noch vermeidbar?

Aus der seit drei Jahren schwelenden ideologischen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Sandinistischer Regierung in Nicaragua ist ein *offener Kirchenkampf* geworden, der sowohl politisch-gesellschaftlich wie auch innerkirchlich schwere Auswirkungen haben dürfte. Den Anlaß gab am 13. Juli die Ernennung des Jesuiten *Fernando Cardenal* zum nicaraguanischen Erziehungsminister. Die durchsichtige propagandistische Maßnahme (*Daniel Ortega* anläßlich der Ernennung: „Eine Revolution legt die Erziehung in die Hände eines Priesters und wird angeklagt, die Kirche zu verfolgen ..."), die nur wenige Tage nach der Ausweisung von zehn Priestern erfolgte, und die Äußerung des neuen Ministers, er habe seine Ernennung „ohne formalen Einspruch des Heiligen Stuhls, des Episkopats von Nicaragua und seiner Ordensoberen" angenommen, bewogen den Vatikan zu einer Klarstellung.

In einer am 13. August veröffentlichten offiziellen Note werden die drei Priester in der Regierung Nicaraguas, *Fernando Cardenal,* sein Bruder *Ernesto Cardenal* (ehemaliger Trappist,

später Gründer der Gemeinschaft von Solentiname und jetzt Kulturminister) und *Miguel d'Escoto Brockman* (Außenminister und Mitglied der Missionskongregation Mary Knoll) aufgefordert, ihre politischen Ämter niederzulegen.

Hartnäckige Priester-Minister

Die gleiche Aufforderung gilt dem Botschafter Nicaraguas bei den Vereinten Nationen, dem Geistlichen *Edgar Parrales.* Die römischen Behörden verweisen auf den Kanon 285 § 3 des neuen Kirchenrechts, in dem es heißt: „Öffentliche Ämter auszuüben, die eine Beteiligung an der Ausübung der staatlichen Gewalt mit sich bringen, ist Klerikern verboten." Dieses „kategorische Verbot" gelte unabhängig von jeder konkreten Situation und ihrer jeweiligen Einschätzung. Zudem hieß der Vatikan die Stellungnahme des Generaloberen der Jesuiten, *Peter Hans Kolvenbach,* ausdrücklich gut, in der von schmerzlichen Folgen für Fernando Cardenal die Rede ist, falls dieser nicht von seinem politischen Amt zurücktrete. Dieser erklärte jedoch nach dem Besuch des Generalassistenten der Jesuiten für Lateinamerika, *Juan Ochagavia,* in der Regierungszeitung „Barricada", er werde in seinem Amt bleiben und alle Sanktionen auf sich nehmen „aufgrund der Verpflichtung, die Christen für die Armen und die Revolution der Armen haben". Ähnlich soll sich sein Bruder Ernesto geäußert haben.

Während der Generalobere der Jesuiten eine Entscheidung dem Vernehmen nach erst nach seinem Lateinamerika-Besuch Anfang Oktober anstrebt, scheint es im Vatikan und vor allem in der Nicaraguanischen Bischofskonferenz Stimmen zu geben, die für eine umgehende disziplinarische Regelung, das heißt die *Amtsenthebung* aller drei Priester, eintreten, falls diese ihre politischen Ämter nicht aufgeben wollen. Angeblich ist den vieren bereits eine Frist bis zum 30. August gesetzt. Die Befürworter einer raschen und rigorosen Lösung dürften dabei auch die für den 4. November vorgesehenen nicaraguanischen Wahlen im Auge haben, da ein Bruch der Amtskirche mit den drei Priester-Ministern das Wahlverhalten der traditionell kirchen- und bischofstreuen nicaraguanischen Bevölkerung mit Sicherheit zuungunsten der Sandinisten bestimmen würde.

Mit der Intervention des Vatikans ist die *kulturkämpferische Entwicklung* in Nicaragua an einen neuen, vermutlich entscheidenden Punkt angelangt. Das Verhältnis zwischen der Ortskirche und dem sandinistischen Revolutionsregime nimmt zusehends die Züge offener, von staatlicher Seite ausgesprochen feindseliger Gegnerschaft an. Ein Junta-Mitglied soll den Erzbischof von Managua, *Miguel Obando Bravo,* öffentlich als „Antichristen" bezeichnet haben. Zum wiederholten Male versuchte das Regime im Juni, durch einen nach kirchlicher Darstellung gefälschten Film einen Priester zu diskreditieren. Pfarrer *Amado Peña* wird vorgeworfen, Waffen und Sprengstoff für die antisandinistische „Nicaraguanische Demokratische Kraft (FDN)" transportiert zu haben. Mit der Ausweisung von zehn ausländischen Geistlichen im Juli, denen ebenfalls „intensive gegen die Regierung gerichtete Aktivitäten" vorgeworfen werden, zog das Regime die internationale Aufmerksamkeit und die Empörung der Weltkirche auf sich. Drei der Priester hatten an einem von Erzbischof Obando angeführten Solidaritätsmarsch für die bedrängte Kirche Nicaraguas teilgenommen, der auch dem unter Hausarrest gehaltenen Pfarrer Peña galt.

Gespaltene Kirche

Angesichts solch demonstrativer antikirchlicher Akte ist es kaum vorstellbar, daß die Sandinisten mit der Ernennung eines weiteren Priesters zum Minister (der als ehemaliger Leiter der Alphabetisierungskampagne und überzeugter Anhänger des Regimes bekannt ist) den Vorwurf der Kirchenfeindlichkeit glaubten entkräften zu können. So wenig überzeugend der Versuch war, so energisch reagierten die kirchlichen Stellen. Die nicaraguanischen Bischöfe wie der Vatikan sorgen sich ja nicht nur um eine von außen machtpolitisch und ideologisch bedrängte Kirche, sondern um das parallel zur politischen Entwicklung gewachsene Problem einer drohenden *Kirchenspaltung.* Eine kleine, zahlenmäßig schwer erfaßbare Minderheit von Priestern und (in geringerer Anzahl) Laien, die sogenannte Iglesia Popular (Volkskirche), vertreten als überzeugte Anhänger des Sandinistischen Regimes die Auffassung, eine Kirche der Armen, wie sie von den lateinamerikanischen Bischöfen in Puebla 1979 definiert wurde, sei in Nicaragua situationsgegeben an der Seite der Sandinisten zu verwirklichen. Den Bischöfen galten sie sehr bald als politisch naiv und ideologisch verblendet; innerkirchlich, so wurde und wird ihnen vorgeworfen, wirkten sie spalterisch und verwirrten die Gläubigen. Wer in den letzten Monaten beide Seiten, Bischöfe aus Nicaragua und Vertreter der „Iglesia Popular", gehört hat, kommt zu dem Schluß, daß die Kirche in Nicaragua bereits gespalten ist, nicht theologisch-dogmatisch, aber politisch und ideologisch.

Auch innerkirchlich haben sich die Fronten *verhärtet.* Von der „Iglesia Popular" ist zu hören, die Bischöfe verstünden die Anforderungen des Evangeliums im „neuen Nicaragua" nicht und verpaßten so eine historische Chance. Besonders bedenklich stimmt der auch von kirchlichen Beobachtern anderer Länder geäußerte Eindruck, einer Vielzahl von Stellungnahmen und Berichten über die „Volkskirche" stehe heute ein Nichts an direkten Kontakten gegenüber. Auch fehlt es in Nicaragua offenbar sowohl an amtskirchlichen Vertretern wie auch an Theologen, die zwischen den starren Fronten vermitteln könnten. So zutreffend der Eindruck starker Polarisierung innerhalb der nicaraguanischen Kirche ist, er wurde, so ist heute von Kirchenvertretern im Gespräch zu hören, vielleicht zu früh und zu häufig beschworen.

Wer ist mit „Kirche des Volkes" gemeint?

Die kritischen Stellungnahmen aus den in Nicaragua tätigen Orden und Kongregationen auf den Osterhirtenbrief der Bischofskonferenz über die

Versöhnung zeigten einerseits ein weiteres Mal, wie gegensätzlich die politischen Standpunkte innerhalb der Kirche sind. In ihren jeweiligen Erklärungen werfen die Jesuiten, Dominikaner (und Dominikanerinnen) sowie Vertreter einiger anderer Orden den Bischöfen Einseitigkeit in der Darstellung und Einschätzung der Realität ihres Landes vor. So werde die Tatsache eines „amerikanischen Angriffskrieges gegen Nicaragua" (Erklärung der Jesuiten – die Dominikaner sprechen von einem „Nicaragua von den USA aufgezwungenen Krieg") verschwiegen, die positiven Errungenschaften der sandinistischen Revolution würden mit keinem Wort gewürdigt. Auf völliges Unverständnis stößt die Aufforderung der Bischöfe, die antisandinistischen Kampfverbände im Norden und Süden des Landes „ohne Diskriminierung" am nationalen Dialog zu beteiligen. Zusammenfassend heißt es in der Stellungnahme der Dominikaner: „Wir beobachten ein weiteres Mal, daß die katholische Hierarchie sich den Empfindungen der großen Mehrheit der armen Bevölkerung verschließt, in Übereinstimmung mit den Plänen der traditionellen Herren in diesem Teil der Welt handelt und die Religion in den Dienst einer bestimmten politischen Richtung stellt ..." (DIAL 954, 19. 7. 84). Die Ordensoberen werfen den Bischöfen in ihrer Erklärung vor, sie verschärften die Polarisierung mit ihrer partiellen Sicht der politischen Realität zusätzlich.

Die Verfasser der drei Erklärungen sind sicher nicht ohne weiteres und insgesamt der „Iglesia Popular" zuzurechnen, von der die Bischöfe in ihrem Hirtenbrief schreiben, sie habe die Einheit der Kirche verlassen. Daß der offene Widerspruch gegen die bischöfliche Hierarchie nicht nur von der kleinen Gruppe der „Volkskirche" gewagt wird, läßt die Risse in der nicaraguanischen Kirche noch tiefer sichtbar werden. Mit einem Absondern eines kleinen „kranken" Teils des kirchlichen Organismus ist es offenbar nicht getan.

Die Jesuiten stellen dazu in ihrer Erklärung fest: „Die Bischöfe umreißen und verdammen mit wenigen Federstrichen, was sie ‚einen sehr kleinen Teil unserer Kirche, der die Einheit mit ihr aufgegeben hat' nennen. Aber sie sagen nicht genau, wer zu diesem Teil gehört. Es ist also denkbar, daß jeder Katholik, der in seinem Gewissen nicht mit dem moralischen und religiösen Urteil übereinstimmt, das unsere Bischöfe über die politische Lage in Nicaragua gefällt haben, als Gefahr für die Einheit der Kirche bezeichnet wird. Und dies um so mehr, als der Hirtenbrief keine Unterscheidungen trifft, ob es sich dabei um lehramtliche, liturgische, spirituelle, disziplinarische, moralische oder soziopolitische Aspekte handelt. Ist die Zeit nicht längst reif für das Tolerieren unterschiedlicher Auffassungen, wo es um diskutable Themen geht? Ist es nicht höchste Zeit ... für den mit Respekt, in Ruhe und Freiheit geführten Dialog in der Kirche? Wir glauben, daß die Kirche, wenn sie mit ihrem Aufruf zur Versöhnung glaubwürdig sein will, selbst als Sakrament der Versöhnung innerhalb der eigenen Gemeinschaft wirken muß" (DIAL, 21. 6. 84).

Einstweilen nur die Fronten geklärt

In der Tat läßt sich aus dem „Hirtenschreiben über die Versöhnung" vom 22. April dieses Jahres eine gewisse Einseitigkeit herauslesen, nicht so sehr aus den Aussagen des Dokuments als aus seinen an manchen Stellen betont allgemeinen Formulierungen und seinen Auslassungen. So fällt auf, daß der „Kriegszustand mit seinen überaus schmerzlichen Folgen" als Faktum Erwähnung findet, ohne daß der Ausbruch der Gewalt, konkret die Angriffe der antisandinistischen Rebellen an den Grenzen Nicaraguas, verurteilt oder wenigstens zum Einstellen der Kampfhandlungen aufgerufen wird, wie dies etwa die Bischöfe des benachbarten El Salvador immer wieder tun. In der jüngsten Erklärung vom 30. Juli forderten die Bischöfe gezielt die sandinistische Regierung auf, „dem Blutbad unter der Jugend" ein Ende zu setzen.

So haben in der gegenwärtigen Phase politischer Hochspannung die letzten Stellungnahmen der Bischofskonferenz bestenfalls (noch einmal) die Fronten geklärt. Und die jüngsten kolportierten Äußerungen der drei Priester in Ministerämtern lassen eher auf einen Bruch mit der Kirche als auf eine ernste inhaltliche Auseinandersetzung oder gar ein Einlenken schließen. Zweifellos durchlebt die Kirche in Nicaragua ihre schwierigste Zeit. Die Chance, die Auseinandersetzung mit dem Revolutionsregime auf ihrem Höhepunkt beizulegen, ist mehr als gering. Innerkirchlich könnte nur ein langwieriger und geduldiger Dialog über den überwiegend ideologischen Konfliktstoff zu einer Annäherung führen. Es wäre zu wünschen, daß die Bereitschaft dazu auf beiden Seiten wieder wächst. *G. B.*

Auf dem Weg zu einem afrikanischen Konzil?

Schon während des Zweiten Vatikanischen Konzils arbeiteten die Bischöfe Afrikas in einer gesamtafrikanischen Konferenz mit einem eigenen Sekretariat zusammen. Im Anschluß daran konzentrierten sie sich auf die Bildung nationaler und regionaler Bischofskonferenzen. Aber schon 1968 zeigte sich der Wille zu einer gesamtafrikanischen Begegnung, welche zum ersten Symposium der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (SCEAM – SECAM) vom 28. – 31. Juli 1969 führte (vgl. HK, September 1969, 400–402). An der Schlußsitzung in Kampala nahm Papst Paul VI. teil. Man wollte sich damals bewußt vom Rat der lateinamerikanischen Bischöfe (CELAM) unterscheiden und betonte im Symposium eine brüderliche Zu-

sammenkunft ohne jeden Zentralismus und ohne Beschlußvollmacht.

Befragung der einzelnen Episkopate

SCEAM ist aber in den 15 Jahren seines Bestehens zu einer festen Institution herangewachsen, deren Notwendigkeit nicht mehr bezweifelt wird. Die an der *7. Vollversammlung* vom 15. bis 22. Juli 1984 in Kinshasa versammelten Bischöfe zeigten deutlich, daß sie sich ihrer gemeinsamen Verantwortung bewußt sind, den afrikanischen Weg der Kirche zu suchen und ihren Beitrag für die afrikanische Gesellschaft zu leisten.

An der Vollversammlung sahen die Bischöfe die Notwendigkeit, zur Wahrnehmung der gemeinsamen Aufgaben die *Strukturen* zu festigen und nach *neuen Wegen* Ausschau zu halten. Dies zeigte sich in zwei Tagesordnungspunkten: Revision der Konstitution und Diskussion darüber, ob ein „afrikanisches Konzil" vorzubereiten sei. In der Diskussion des Entwurfs einer Konstitution stellte man die Frage, ob es richtig sei, die Bezeichnung „Symposium" beizubehalten oder ob der Name „Rat" gewählt werden müsse, handle es sich doch um die Bezeichnung einer Dauerinstitution. Der Entscheid über die neue Konstitution wurde verschoben. Der ständige Rat, der jedes Jahr einmal tagt, wurde jedoch erweitert. Eine Vollversammlung findet alle drei Jahre statt.

Die Idee eines „afrikanischen Konzils" stammt aus dem Jahr 1973. Der Vollversammlung von Kinshasa lag eine entsprechende Studie vor. Darin wurde der Begriff „Partikularkonzil" dem Begriff „Partikularsynode" vorgezogen. Die mögliche *Thematik* wurde umschrieben: Evangelisation und Inkulturation der Botschaft – Evangelisation und Förderung des Menschen. Die Vollversammlung beschloß eine Befragung der einzelnen nationalen Bischofskonferenzen und forderte zudem die Bischöfe auf, die Gläubigen dafür zu sensibilisieren und in die Überlegungen miteinzubeziehen, da es sich um eine sehr wichtige Angelegenheit für die Zukunft der Kirche von Afrika handle.

In den Jahren seiner Existenz hat SCEAM mehrere Komitees und Sekretariate ins Leben gerufen, welche an der Vollversammlung eingehend über ihre Tätigkeit berichteten:

- Das *Komitee für innere Angelegenheiten Afrikas* befaßte sich mit Fragen von Gerechtigkeit und Frieden und pflegte Kontakte zu internationalen Organisationen wie z. B. zur
- FAO. Zusammen mit den verschiedenen Hilfswerken befaßte sich das Komitee mit dem Flüchtlingsproblem: die Aufnahmeländer müssen das Wenige, das sie haben, mit Millionen von Flüchtlingen teilen.
- In Afrika besteht eine *institutionalisierte Zusammenarbeit zwischen Vertretern der Bischofskonferenzen und den Ordensoberen* von Missionsinstituten. Die letzten Begegnungen handelten von der Pastoral der Jugend in den Städten und der Pastoral der geistlichen Berufe.
- Das *theologische Komitee* arbeitet seit 1982 hauptsächlich am Thema der Bischofssynode 1983 und an theologischen Überlegungen zu einem afrikanischen Konzil.
- *Bibelkomitee und Bibelzentrum für Afrika und Madagaskar* stellen Bibelübersetzungen her, bieten Kurse an und geben ein Bulletin für das Bibelapostolat heraus.
- Das *Komitee für soziale Kommunikation* legte ein Projekt von Radiosendungen in ganz Afrika vor. Es bemüht sich um Koordination des kirchlichen Einsatzes und verfügt über finanzielle Mittel zur Heranbildung von Fachleuten.
- Eine Equipe koordiniert die Laienarbeit in den Regionen und im ganzen Kontinent.
- Dem *Sekretariat für die katholische Erziehung* in Afrika und Madagaskar stehen in verschiedenen Ländern Bestrebungen zur Verstaatlichung der Schulen gegenüber. Die Bischöfe bekannten sich zur Beibehaltung der katholischen Schule.

Mitwirkung an der Verbesserung der Gesellschaft als Test

Das Hauptthema der Vollversammlung war „Kirche und Förderung des Menschen im heutigen Afrika". Kurz vor der Versammlung stellte das Sekretariat den Teilnehmern eine Arbeitsgrundlage zu. Nur ein Teil der Teilnehmer erhielten diese. Postsendungen, die nicht oder sehr spät ankommen, und fehlende Telefonverbindungen sind ein sehr großes Hindernis für die Zusammenarbeit unter den Bischöfen Afrikas. Das Vorbereitungsdokumente umfaßte eine Situationsanalyse, theologische Überlegungen über die Sorge der Kirche für den Menschen, über eschatologisches Reich Gottes und Befreiung im Lauf der Geschichte, über die zentrale Rolle der Eucharistie. Es folgten pastorale Grundsätze. Das Dokument bildete die Grundlage für Aussprachen im Plenum und in Gruppen. Die Bischöfe verlangten dabei eine bessere Würdigung der Arbeit der Missionare und betonten die prophetische Rolle der Kirche in Afrika. Unbestritten war die Bedeutung des gesellschaftlichen Auftrages aller Glieder der Kirche.

Ein Bischof schlug vor, Katechumenen sollten nicht zur Taufe zugelassen werden, wenn sie nicht den Willen zeigten, zur Verbesserung der Gesellschaft beizutragen. Gründe für die gegenwärtige Not wurden in der Herrschaft des westlichen Kapitalismus und in der marxistischen Ideologie gesehen. Warum zwingt man uns den Ost-West-Konflikt auf, und können wir nicht unseren eigenen afrikanischen Weg gehen? Eine Frage, die immer wieder gestellt wurde. Als weiteres Übel wurde die Korruption von Regierenden und ihre Komplizenschaft mit Kapitalismus und Marxismus genannt. Die Aussprache ergab ein sehr lebendiges Bild von der ungeheuren Größe der Problematik, deren Vielschichtigkeit sowie der Verschiedenheit der Situation in den einzelnen Ländern.

Aufgrund der Diskussionen wurde ein *Schlußdokument* formuliert. Es bekräftigt den Grundsatz: „Evangelisieren bedeutet Förderung des Menschen in allen Belangen seiner Berufung als ein Sohn Gottes. Folgedessen ist die ganzheitliche Förderung des Menschen als menschliche, individuelle und gesellschaftsbezogene Person integrieren-

der Bestandteil der Evangelisierung. Die sozio-politische, ökonomische und kulturelle Dimension der menschlichen Kreatur kann nicht von der religiösen Dimension getrennt werden." Das Dokument legt sodann folgende Prioritäten fest: Zeugnis des Lebens, vorrangige Beachtung von marginalisierten Personen und Gemeinschaften, Sorge um die Kader und Verantwortlichen in der Gesellschaft, Würde der Arbeit. Folgende Mittel sollen eingesetzt werden: geistliche Hilfe durch Sakrament, Gebet und Fasten, Orientierung an der Soziallehre der Kirche, Bildung des modernen Menschen aufgrund der Weisheit der Weisen Afrikas, Bildung christlicher Basisgemeinschaften, Vertiefung der katechetischen Ausbildung, welche den Zusammenhang zwischen Glauben und Gesellschaftseinsatz betonen soll, katholische Schulen, Einsatz der sozialen Institution für die Förderung des Afrikaners.

Für dieses Programm wurde die *Zusammenarbeit mit den nichtkatholischen Kirchen* Afrikas als absolut notwendig, die Zusammenarbeit mit den Staaten, anderen gesellschaftsbildenden Kräften und anderen Kontinenten als sehr wichtig betont. An der Vollversammlung nahmen zwei Vertreter der Konferenz der Kirchen ganz Afrikas (AACC) aktiv teil. Die ökumenischen Beziehungen auf kontinentaler Ebene wurden als sehr gut bezeichnet. Der Regierungschef von Zaire hielt im Auftrag des Staatspräsidenten eine Begrüßungsansprache und lud die Teilnehmer zusammen mit dem diplomatischen Korps zu einem Empfang ein.

Die Kirchen im nördlichen und zentralen Afrika leben inmitten von Moslems, welche stark missionarisch tätig sind. Der Dialog in diesen Ländern wurde als sehr schwierig bezeichnet. Ein besonderes Problem besteht darin, daß der Islam als die afrikanische Religion angepriesen und das Christentum als Ableger des westlichen Systems diskreditiert wird. In einigen Ländern, z.B. im Sudan, bestehen besondere Probleme, welche durch die Identifikation von bestimmten Stämmen mit dem Islam noch verschärft werden.

„Viel voneinander lernen"

Die Vollversammlung setzte sich zusammen aus den Vertretern der 33 Bischofskonferenzen, der regionalen Bischofskonferenzen, der Komitees und Sekretariate von SCEAM, den Kardinälen Afrikas und den afrikanischen Mitgliedern der Kongregation für die Evangelisierung der Völker. 52 stimmberechtigte Bischöfe waren anwesend. Die Vollversammlung wurde vom bisherigen Präsidenten, Kardinal *Paul Zoungrana,* Erzbischof von Ouagadougou, geleitet. Zum neuen Präsidenten wurde Kardinal *Joseph Malula,* Erzbischof von Kinshasa, gewählt.

Als Beobachter nahmen teil: Erzbischof *Dermot Ryan,* Pro-Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Bischof *Jan Schotte,* Vizepräsident von Justitia et Pax, der Apostolische Nuntius, Mgr. *Josef Uhač. Kardinal Bernardin Gantin,* Präfekt der Kongregation für die Bischöfe, ist als afrikanischer Kardinal Mitglied von SCEAM. Lateinamerika war vertreten durch den Generalsekretär von CELAM, Europa durch Weihbischof *Florian Kuntner,* Wien, *Alfons Mappes,* Bonn, und *Ivo Fürer,* Sekretär des Rates der europäischen Bischofskonferenzen, St. Gallen, Kanada durch den Präsidenten und USA durch den Vizepräsidenten der Bischofskonferenz. Der Sekretär der FABC (des Rates der asiatischen Bischofskonferenzen) war angemeldet, traf aber in Kinshasa nicht ein.

Das Schlußdokument umschreibt die Zusammenarbeit mit den Kirchen anderer Kontinente folgendermaßen: „Die Kirchen Afrikas und die Kirchen der anderen Kontinente müssen viel voneinander lernen und ihre Probleme und Erfahrungen miteinander teilen in einer Welt immer deutlicherer gegenseitiger Abhängigkeit. Die Kirchen Afrikas können den Schwesterkirchen viel geben durch ihren Glauben, ihren Enthusiasmus und durch ihr christliches Ausharren in wirklicher Armut. Sie bringen die afrikanische Sicht des Menschen ein. In der gegenwärtigen Wachstumsperiode benötigen die Kirchen Afrikas, welche sich weiterhin um ihre Autonomie bemühen, noch äußere Hilfe. Man muß neue Wege entdecken für eine respektvolle Zusammenarbeit unter Partnern." *I. F.*

Lutheraner in Budapest

Die siebte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes

Fast genau ein Jahr nach der sechsten Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver (vgl. HK, September 1983, 402–407) fand in Budapest die siebte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes statt. Waren vor Jahresfrist an der kanadischen Pazifikküste etwa 900 Delegierte aus der ganzen nichtkatholischen Christenheit zusammengekommen, so trafen sich jetzt vom 22. Juli bis zum 5. August in der ungarischen Hauptstadt die Vertreter einer der großen Konfessionsfamilien: Die 320 Delegierten der Vollversammlung repräsentierten 99 Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes, denen insgesamt etwa 55 Millionen Menschen angehören. Zwar lebt der Löwenanteil der Lutheraner nach wie vor in Skandinavien, Deutschland und den USA; doch gibt es inzwischen auch in einigen Ländern der Dritten Welt größere lutherische Kirchen.

Dem hatte der 1947 gegründete Weltbund mit seiner *sechsten Vollversammlung* Rechnung getragen, die Mitte 1977 in der tansanischen Hauptstadt Daressalam abgehalten wurde (vgl. HK, August 1977, 391–394). Auf diese erste Vollversammlung in einem Land der Dritten Welt folgte jetzt die erste Tagung des obersten Beschlußgre-

miums des LWB in einem Ostblockland: Gastgeber der siebten Vollversammlung war die Evangelisch-Lutherische Kirche Ungarns, die etwa 430 000 Mitglieder zählt und damit ca. 5% der ungarischen Bevölkerung umfaßt.

Ein umstrittener neuer Präsident

Mit der 1980 bekanntgegebenen Wahl des Tagungsortes Budapest hatte man sich auch für die Wahl eines neuen LWB-Präsidenten unter einen erheblichen *Zugzwang* gesetzt. Zum einen war der Weltbund bisher meist der – allerdings ungeschriebenen – Regel gefolgt, wonach die gastgebende Kirche für die Vollversammlung den nächsten Präsidenten stellt (in Daressalam war der tansanische Bischof *Josiah Kibira* gewählt worden). Zum anderen hatte der Leitende Bischof der ungarischen Lutheraner, *Zoltán Káldy*, schon frühzeitig seinen Anspruch auf das Präsidentenamt angemeldet und gleichzeitig deutlich zu erkennen gegeben, daß die Wahl eines anderen Präsidenten als eine Brüskierung der gastgebenden ungarischen Kirche aufgefaßt würde, die sich für die Vollversammlung bis an die Grenzen ihrer finanziellen und personellen Möglichkeiten engagierte.
Gleichzeitig wurde im Vorfeld der Vollversammlung vielfach Kritik an Bischof Káldy und seiner Amtsführung laut. Sie artikulierte sich zuletzt noch einmal im offenen Brief eines ungarischen lutherischen Pfarrers, der in Budapest unter den Delegierten zirkulierte. Die Vorwürfe an die Adresse des seit 1958 amtierenden Bischofs bezogen sich vor allem auf seinen autoritären Führungsstil und seinen Mangel an Toleranz gegenüber innerkirchlichen Kritikern. Ebenso wurde Káldy sein Verhalten gegenüber seinem Vorgänger, dem vom Staat nach dem gescheiterten Aufstand von 1956 zum Rücktritt gezwungenen Bischof *Lajos Ordass*, vorgeworfen.

Das bei vielen Delegierten spürbare Unbehagen fand auch im Ergebnis der in der zweiten Vollversammlungswoche abgehaltenen Präsidentenwahl seinen Niederschlag: Zwar wurde Bischof Káldy erwartungsgemäß zum neuen Präsidenten gewählt; die Entscheidung fiel aber erst im zweiten Wahlgang und mit einer nicht gerade überwältigenden Mehrheit. Auf Káldy entfielen 173 von 312 Stimmen; 124 Stimmen erhielt die Gegenkandidatin *Bodil Sölling*, stellvertretende Generalsekretärin des Hilfswerks der dänischen lutherischen Kirche.

Abgesehen von den Turbulenzen um die Wahl des neuen Präsidenten, war in Budapest vom besonderen kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld dieser Vollversammlung wenig zu spüren. Zwar schwärmten die Delegierten am Sonntag, dem 29. Juli, in die lutherischen Gemeinden aus (in etwa einem Drittel der lutherischen Gemeinden Ungarns fanden Begegnungen statt); doch bei den Diskussionen in der riesigen Budapester Sporthalle, in der die Vollversammlung tagte, blieben Themen wie die Situation der Kirche in den sozialistischen Ländern oder der marxistisch-christliche Dialog ausgespart – offenbar ein Tribut, den der LWB für den reibungslosen und störungsfreien Verlauf des Treffens entrichten mußte. Bezeichnenderweise beließ es auch der Bericht der Arbeitsgruppe 12 „Christliches Leben in unterschiedlichen sozialen Systemen" bei allgemeinen Empfehlungen zu Zusammenarbeit und Dialog zwischen den verschiedenen Mitgliedskirchen des Weltbundes, ohne ein Wort zu den besonderen Problemen der Kirchen in Osteuropa zu verlieren.

Klares Votum zu Südafrika

Im vollen Rampenlicht der Vollversammlung standen dagegen die lutherischen Kirchen im *südlichen Afrika:* Mit der dafür erforderlichen Zweidrittelmehrheit beschlossen die Delegierten, die Mitgliedschaft zweier „weißer" lutherischer Kirchen im südlichen Afrika zu suspendieren. (Es handelt sich dabei um die „Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika" mit 6600 und die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia" mit 15 000 Mitgliedern.) Die Vollversammlung folgte damit einer Resolution der Gesamtafrikanischen Lutherischen Konsultation, die im Dezember 1983 in der simbabwischen Hauptstadt Harare stattgefunden hatte.

Die Suspendierung der beiden Kirchen wurde damit begründet, daß sie entgegen den Beschlüssen der Vollversammlung von Daressalam die Apartheid noch immer nicht öffentlich und unzweideutig ablehnten und sich nicht intensiv genug um einen Zusammenschluß mit den schwarzen lutherischen Kirchen im südlichen Afrika bemühten. In Daressalam hatte es in einer fast einstimmig angenommenen Resolution geheißen: „Wir appellieren besonders an unsere weißen Mitgliedskirchen im südlichen Afrika, zu erkennen, daß die Situation im südlichen Afrika einen status confessionis darstellt." Im Bericht der Arbeitsgruppe „Rassismus" in Budapest wurde jetzt nochmals Apartheid als mit dem Evangelium unvereinbare Irrlehre angeprangert.
Gleichzeitig wurden die die „weißen" Kirchen in Südafrika personell und finanziell unterstützenden LWB-Mitgliedskirchen aufgefordert, die Verträge mit den südafrikanischen Kirchen zu überprüfen und ihre Unterstützung gegebenenfalls einzustellen. Damit ist vor allem die EKD herausgefordert, die durch Verträge mit den beiden suspendierten Kirchen verbunden ist und auch Pastoren dorthin entsendet. Ob im übrigen das Signal des Suspendierungsabschlusses dazu beiträgt, die in vieler Hinsicht verfahrene Situation unter den südafrikanischen Lutheranern verschiedener Hautfarbe aufzubrechen, oder ob es eher zu neuen Verhärtungen auf beiden Seiten kommt, wird sich erst noch zeigen müssen.

Der *Rassismus* war bei weitem nicht das einzige Weltproblem, auf das man sich in Budapest einließ. Im Gegenteil: Nicht anders als vor einem Jahr beim Weltkirchenrat in Vancouver standen bei den Lutheranern so gut wie alle Herausforderungen der Gegenwart auf der Tagesordnung. Berichte wurden vorgelegt und verabschiedet zu Armut und Hunger, zu wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit, zu den Menschenrechten und zur Umwelt-

problematik. Dazu kamen die Themen „Mit dem Informationszeitalter leben", „Partnerschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft" und „Jugend in Kirche und Gesellschaft". Schließlich durfte auch ein Bericht zur *Verantwortung für den Frieden* nicht fehlen. Dabei ging die Vollversammlung nicht so weit, auch Herstellung und Lagerung von Atomwaffen zu verurteilen, sondern beließ es bei der Feststellung, daß ihr Einsatz in keinem Fall moralisch zu rechtfertigen sei. Ein weitergehender Antrag fand keine Mehrheit.

Die von der Vollversammlung verabschiedeten Berichte zu den genannten Themen bieten die für solche internationalen Kirchenkonferenzen vielfach charakteristische Mischung aus echter Betroffenheit, kurzschlüssiger Theologie, oft dilettantisch formulierten Allgemeinplätzen und gutgemeinten, aber vielfach hilflos wirkenden Forderungen an Regierungen, Kirchen und Gemeinden. Dazu kamen in diesem Fall zahlreiche Empfehlungen und Anregungen für die künftige Arbeit des Lutherischen Weltbundes in seinen verschiedenen Abteilungen. Darunter war etwa die Forderung nach Einrichtung eines Menschenrechtsreferats oder eines Kommunikationsforschungsreferats.

Besonders heftig debattiert wurde in Budapest der Bericht der Arbeitsgruppe 6 „Partnerschaft von Frauen und Männern in der Kirche", der gleich in der Präambel die Kirchen dazu aufrief, die Sünde des Sexismus zu überwinden. Trotz mancher Bedenken gegen die Festlegung prozentualer Quoten beschlossen die Delegierten eine Empfehlung, wonach Frauen 40% der Delegierten auf der nächsten Vollversammlung stellen sollen. Der gleiche Prozentsatz soll in Zukunft auch für das Exekutivkomitee und für Kommissionen und Ausschüsse des LWB gelten.

Weiterhin ökumenisch aktiv

Zahlreiche konkrete Empfehlungen für die weitere Arbeit des Weltbundes und seiner Mitgliedskirchen finden sich auch in dem einstimmig verabschiedeten Bericht zum Verständnis von *Mission und Evangelisation* heute, der sich auf ein von der LWB-Abteilung für Kirchliche Zusammenarbeit erstelltes Arbeitspapier zur Mission stützt. Dort wird versucht, im veränderten Kontext von Mission Elemente eines lutherischen Missionsverständnisses zu formulieren, wobei Mission gleichermaßen als Hoffnung für die Kirche, für die Menschheit wie für die Schöpfung beschrieben wird. Dieses Arbeitspapier wie der Budapester Bericht zu Mission und Evangelisation mit seinen Empfehlungen zum gemeinsamen Handeln in der Mission, zu Mission im Kontext von Säkularisierung und Modernisierung und in der Herausforderung durch die Weltreligionen und neue religiöse Bewegungen erweckten jedenfalls den Eindruck, daß sich auch im Lutherischen Weltbund nach der Periode heftiger Auseinandersetzungen um Sinn und Ausrichtung von Mission inzwischen ein *ganzheitliches* wie *differenziertes Missionsverständnis* Raum gewonnen hat. Darauf wies auch der scheidende Präsident in seiner Eröffnungsansprache hin.

Geringeres Gewicht als den Aussagen über Mission als Grundaufgabe der Kirche kommt dem zu, was auf der Vollversammlung zu den Themen „Gottesdienst und christliches Leben" und „Berufung des ganzen Gottesvolkes zum Dienst" erarbeitet wurde, nicht zuletzt wegen der unzulänglichen theologischen Fundierung der einschlägigen Berichte. Einige Gesichtspunkte verdienen dennoch Beachtung: So spricht das Papier zum Gottesdienst davon, daß die *Eucharistie* im Mittelpunkt des Gottesdienstes stehe, und fordert weitere Bemühungen, um die zentrale Stellung des Abendmahls in der gottesdienstlichen Praxis herauszustellen.

Den nicht nur längsten, sondern auch gründlichsten Bericht lieferte in Budapest die Arbeitsgruppe „Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität", der sich mit der lutherischen Position im Blick auf die Lima-Erklärungen, mit der Bedeutung der interkonfessionellen Dialoge, mit der vom Weltbund vertretenen Einheitsvorstellung sowie mit Selbstverständnis und Auftrag des LWB befaßt. Auch in den kommenden Jahren wird dem fast einstimmig angenommenen Bericht zufolge das Schwergewicht der ökumenischen Bemühungen des Lutherischen Weltbundes bei den *bilateralen Dialogen* liegen. Gegenwärtig sind die Lutheraner auf Weltebene außer mit der Katholischen Kirche mit der Orthodoxie, mit den Anglikanern und Methodisten im Gespräch. Der offizielle theologische Dialog zwischen dem LWB und dem Reformierten Weltbund soll im nächsten Jahr aufgenommen werden.

Grünes Licht gab die Vollversammlung für die *dritte Phase des lutherisch/katholischen Dialogs,* nachdem auch Kardinal *Willebrands* in seinem Referat vor den Delegierten die Entschlossenheit des Einheitssekretariats unterstrichen hatte, möglichst bald eine neue Phase des 1965 aufgenommenen Dialogs zu beginnen. Gleichzeitig würdigte der Präsident des Einheitssekretariats die bisherige Arbeit der gemeinsamen katholisch-lutherischen Kommission, die „sehr substantielle Übereinstimmungen oder Konvergenzen" gefunden und „Horizonte oder sogar konkrete Wege für die Lösung der nach wie vor unbewältigten Differenzen" aufgewiesen habe.

Leider lag das bei der abschließenden zehnten Sitzung der gemeinsamen Kommission Anfang März verabschiedete Dokument „Einheit vor uns", das ein Modell lutherisch-katholischer Kirchengemeinschaft entwirft, in Budapest immer noch nicht vor (bei der Schlußredaktion sind offenbar Verzögerungen eingetreten). Die neue Kommission wird aber höchstwahrscheinlich diesen Faden wiederaufnehmen: Nach dem Willen der Vollversammlung soll es bei der dritten Phase des theologischen Dialogs um die Konsequenzen der bisher erarbeiteten Konvergenzen für Kirchengemeinschaft und um das Kirchenverständnis gehen. Auch Kardinal Willebrands sprach davon, daß es beim gegenwärtigen Stand des lutherisch-katholischen Dialogs um die Frage nach den kirchlichen Konsequenzen gehen müsse.

In Budapest, wo im übrigen auch eine neue Umschreibung des in Daressalam 1977 entworfenen Einheitskonzepts

der „versöhnten Verschiedenheit“ verabschiedet wurde, beschränkte man sich nicht auf die christliche Ökumene. Die Vollversammlung billigte eine Erklärung „Luther, das Luthertum und die Juden“, die auf einer Konsultation von Vertretern des LWB und des Jüdischen Weltkongresses Mitte 1983 in Stockholm erarbeitet wurde. Sie enthält eine klare Distanzierung der Lutheraner von den „wüsten antijüdischen Schriften“ Martin Luthers und beklagt, daß Luthers Name im Nationalsozialismus zur Rechtfertigung des Antisemitismus herhalten mußte. Vom stellvertretenden Vorsitzenden des Jüdischen Weltkongresses, Gerhard Riegner, wurde diese Erklärung in Budapest als „historischer Durchbruch“ im besonders belasteten jüdisch-lutherischen Verhältnis gewertet.

Was heißt „lutherische Identität“?

Im Blick auf die Vollversammlung als ganze tut man sich mit Vokabeln wie „Durchbruch“ oder „Aufbruch“ schwer. Auch Generalsekretär *Carl Mau* hatte in der abschließenden Pressekonferenz einige Mühe bei der Antwort auf Fragen nach herausragenden Akzenten und Ergebnissen des Budapester Treffens. Zweifellos hatte diese Vollversammlung ihre *strukturellen Mängel*, auch über die Grenzen hinaus, die sich aus dem Tagungsort Budapest ergaben: Die teilweise dichten und anregenden Referate der ersten Woche zu den verschiedenen Aspekten des Gesamtthemas „In Christus – Hoffnung für die Welt“ (das einleitende Hauptreferat hielt *Klaus-Peter Hertzsch* aus der thüringischen Landeskirche) konnten für die Arbeit der Vollversammlung nicht wirklich fruchtbar gemacht werden; man hatte sich mit den 13 Diskussionsbereichen (der ÖRK war in Vancouver mit 8 ausgekommen) zu viele Themen aufgeladen, als daß man sie alle sinnvoll hätte behandeln können; die Delegierten brachten zu unterschiedliche Voraussetzungen und Erwartungen mit.

Eher unscharf blieb auch das *konfessionelle Profil* der Vollversammlung. Es wurde bei vielen Referaten und Berichten nicht so recht deutlich, inwiefern sie in der Tradition lutherischer Theologie und Sozialethik verwurzelt waren, worin der besondere lutherische Beitrag zu den jeweils angeschnittenen Themen und Problemen zu sehen war. Das hat sicher damit zu tun, daß die im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossenen Kirchen trotz einer gemeinsamen Bekenntnisgrundlage sehr unterschiedlich situiert und strukturiert sind: Neben den großen lutherischen Volkskirchen stehen Minderheitskirchen mit ihren spezifischen Problemen; dazu kommen die jungen lutherischen Kirchen in der Dritten Welt mit ihrer eigenen Optik (Im Referat des philippinischen Lutheraners *José B. Fuliga* hieß es: „Die Kirchen im Süden kämpfen sich frei aus der Gefangenschaft der Traditionen, Strategien, theologischen Ausdrucksformen, Liturgien und Strukturen, die man sie einst lehrte.“)

Am überzeugendsten gelang die lutherische Positionsbestimmung in Budapest auf dem ökumenischen Feld: So wenn etwa *William H. Lazareth* (bis 1983 Direktor von „Glaube und Kirchenverfassung“) in seinem Referat die Lutheraner als „evangelische Katholiken“ kennzeichnete, als „bekennende und konfessionelle Gemeinschaft innerhalb der katholischen Kirche“. Generalsekretär *Carl Mau* hatte ausgeführt, die lutherischen Kirchen seien zu einem konkreten und besonderen Zeugnis des Evangeliums in Einklang mit ihrem konfessionellen Erbe verpflichtet: „Dies Erbe steht nach seinem Selbstverständnis in Kontinuität mit dem katholischen Erbe, wie es in der Heiligen Schrift niedergelegt ist und in den ökumenischen Glaubensbekenntnissen bezeugt wird.“

Ob und wie der Lutherische Weltbund (in dessen Verfassung in Budapest die faktisch bestehende Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Mitgliedskirchen festgeschrieben wurde) in den kommenden Jahren dazu beitragen kann, diese anspruchsvollen und innerlutherisch nicht unumstrittenen *Vorgaben* für die einzelnen Mitgliedskirchen und für die ökumenische Bewegung fruchtbar zu machen, muß sich erst noch zeigen; schließlich stehen „ökumenische Verpflichtung“ und „lutherische Identität“ immer auch in einer gewissen Spannung zueinander. Darüber hinaus ist in Budapest vielfach deutlich geworden, daß lutherische Identität kein gesicherter Besitz ist, sondern daß sie auf allen Feldern immer wieder neu bestimmt werden muß. *Ulrich Ruh*

Wozu ist heute der Mythos gut?

Ein Gespräch mit Professor Wolfgang Frühwald

In geistig-kulturellen Gegenwartsanalysen taucht immer häufiger das Stichwort Mythos auf, sei es um vor einem Abgleiten in Irrationalität zu warnen, sei es verbunden mit der Forderung nach einer neuen Mythologie. Dabei spielen literarische Belege eine gewichtige Rolle. Wir sprachen mit Professor Wolfgang Frühwald, der in München neuere deutsche Literaturgeschichte lehrt, über die neue Mythos-Diskussion. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Frühwald, in einem Beitrag von Fritz J. Raddatz in der „Zeit“ war kürzlich von der „Entwicklung des zeitgenössischen Denkens wie der zeitgenössischen Künste weg von der Geschichte hin zum Mythos“ die Rede, als wäre das ein unumstrittenes Datum. Raddatz zählte dafür eine lange Reihe von Belegen auf, von der bildenden Kunst über die Literatur bis zum Film. Ist denn, um bei Ihrem Fach zu bleiben, in der deutschen Ge-

genwartsliteratur der Drang zum Mythos wirklich so stark?

Frühwald: Am „Drang zum Mythos" ist innerhalb unserer Gegenwartsliteratur nicht zu zweifeln. Zahlreiche Autoren der Gegenwart insbesondere im deutschsprachigen Bereich verarbeiten Mythen, mythologisches Material, mythische Bilder. Das ist freilich kein neues Phänomen; sondern es handelt sich um die Wiederentdeckung einer in den 60er und 70er Jahren unterbrochenen Tradition der Mythosrezeption in der modernen Literatur. Deren Wurzeln liegen letztlich in der Psychologisierung des Mythos, wie sie vor allem unter dem Einfluß von C. G. Jung möglich geworden ist.

HK: Und was bedeutet es für den Mythos, wenn er psychologisiert wird?

Frühwald: Thomas Mann hat schon am Ende der zwanziger Jahre, gegen eine mit der damaligen Mythenentdekkung einhergehende Irrationalisierung der Literatur und gegen die gleichzeitige Rebarbarisierung des öffentlichen Lebens die Parole von der Psychologisierung des Mythos ausgegeben. Sie sollte den Mythos humanisieren, ihn dem Gebrauch derer entziehen, die ihn als Waffe im Kampf der Weltanschauungen verwendeten, die den Mythos in ein ganzes Arsenal irrationalistischer Reizworte aufsplitterten, um durch den Appell an das Trieb- und Instinktleben Herrschaft auszuüben. Bedeutendstes Beispiel psychologisierter Mythen in der modernen Literatur ist Thomas Manns 1912 erstmals erschienene Erzählung „Der Tod in Venedig" – im Rückblick als Warnung vor der Entstehung der Barbarei inmitten des bürgerlichen Dekadenzdenkens zu verstehen. Auf Thomas Manns Wort von der Psychologisierung des Mythos beziehen sich die Autoren bis zu Botho Strauß und Christa Wolf.

„Man sollte das Interesse am Mythos nicht als Modeerscheinung abtun"

HK: Nun können Literaten mit mythologischem Material bekanntlich sehr verschieden umgehen. Sie können Mythen zitieren, sie nur spielerisch verwenden, sie können sich damit mehr oder weniger kritisch auseinandersetzen, sie können aber auch so etwas wie einen neuen Mythos zu schaffen versuchen. Wie gehen Schriftsteller heute an die alten Mythen heran?

Frühwald: Die Bandbreite Mythenverwendung ist sehr weit. Da ist auf der einen Seite etwa Elias Canettis Postulat, die Mythen untergegangener oder vom Untergang bedrohter Völker in der Sprache, in der Literatur zu bewahren, sie in Dichtung zu verwandeln, um die Grunderfahrungen, die in den vorliterarischen Mythen der Völker vorhanden sind, für die jetzt lebenden Menschen wie für künftige Generationen zu bewahren. Auf der anderen Seite gibt es Autoren, die davon sprechen, daß wir von Alltagsmythen umgeben seien. Wir seien Mythen ausgeliefert, die nicht bewußt gemacht und nicht reflektiert würden, wobei es sich sowohl um Ursprungsmythen wie auch um Endzeitmythen handeln kann. Literatur zielt dann darauf, solche Ur- oder Endzeitmythen bildhaft zu vergegenwärtigen und sie dadurch einem lesenden, d. h. denkenden Publikum bewußt zu machen.

HK: Mir fällt auf, daß sie bisher die Auseinandersetzung mit dem antiken Mythos nicht eigens genannt haben, die die europäische Literatur doch über Jahrhunderte hinweg begleitet und geprägt hat, auch noch in unserem Jahrhundert. Ist diese Traditionslinie abgebrochen?

Frühwald: Im Gegenteil. Bei einem Großteil der mythisierenden oder mytho-poetischen Literatur der Gegenwart sind antike Mythen als Leitbilder kenntlich. Ich denke etwa an den Orpheus-Mythos bei Botho Strauß. Er spielt in all seinen Texten, insbesondere in der Erzählung „Die Widmung" (1977), eine große Rolle, wenn auch in psychologisierter Form. Bei Botho Strauß findet sich auch der Mythos der Mänaden, verknüpft mit dem Mythos des Geschlechterkampfes, lustspielartig gebrochen z. B. in dem Stück „Kalldewey Farce" (1981). Ich denke an die Umbildung des Orpheus-Mythos durch Hans Erich Nossack (zitiert im Berlinder Programmheft von Botho Straußens „Kalldewey"), in welcher der blinde Sänger längst nicht mehr für eine ridische Frau singt, sondern für die Todesgöttin: Persephoneia. Ich denke an die Bedeutung des Ödipus-Mythos in Max Frischs Roman „Homo Faber" (1957), an die Gestaltung des Inzestmotivs in Wolfang Hildesheimers großartigem Abschiedsepos an die Kunst: „Marbot. Eine Biographie" (1981). Elias Canetti ausgenommen, entstammt das Material der aktuellen literarischen Mythenrezeption der griechisch-römischen Antike. An dieser Rezeption ist die Literatur der Bundesrepublik im gleichen Maße beteiligt wie die Literatur der DDR, Österreichs, der Schweiz.

HK: Auch wenn in dieser Hinsicht offenbar eine beträchtliche Kontinuität zu beobachten ist: Hat die neue Beschäftigung mit dem Mythos nicht doch ein eigenes Profil?

Frühwald: Ich meine schon. Von den frühen sechziger bis zu den frühen siebziger Jahren dominierte bei uns die stark politisierte, auf Gesellschaftsveränderung ausgerichtete Literatur, die das Interesse vom Mythos abzog. Darauf setzte die Re-Individualisierung der Literatur ein, es entstand eine „neue Innerlichkeit", und mit ihr wurde auch das Interesse am Mythos unter den Autoren wieder geweckt. Ohne diesen Hintergrund sind die aktuellen literarischen Bemühungen um den Mythos nicht zu verstehen.

HK: Ist dann die ganze Entwicklung eigentlich mehr als der unvermeidliche Pendelumschlag von der Politisierung zur Innerlichkeit und zum Privaten? Man wird beim Durchblättern der Feuilletons den Eindruck nicht los, das Interesse am Mythos sei eine Modeerscheinung, die in absehbarer Zeit wieder dem nächsten Trend Platz machen wird ...

Frühwald: Man kann auch auf diesem Feld nur schwer

unterscheiden, wo es sich um wirksame Veränderungen und wo es sich um kurzlebige Trends handelt. Doch ist nicht zu vergessen, daß die Schriftsteller ja nicht nur für ihr Publikum, ihre Gemeinde, sondern vor allem auch füreinander schreiben. Mir ist das deutlich geworden bei der Lektüre von Uwe Johnsons vom Androgynen-Mythos bestimmter „Skizze eines Verunglückten" (1981). Diese Skizze eines Verunglückten ist die Antwort Johnsons auf einen Text von Max Frisch: „Skizze eines Unglücks". Zu nennen ist auch das letzte Büchlein von Wolfgang Hildesheimer: „Mitteilungen an Max" (1983), sprich: Mitteilungen an Max Frisch. Die Autoren führen also einen literarischen Dialog, und sie führen ihn vielfach mit der ihnen gemäßen Sprache, im Bildungszitat, d. h. auch mit mythologischem Material und mit mythischen Bildern.

HK: Neben diesem Dialog der Autoren gibt es heute aber doch auch so etwas wie ausgesprochene Privatmythologien einzelner Autoren. Vor nicht allzu langer Zeit ist einmal im Blick auf die letzten Werke von Peter Handke das Stichwort von einer „kuscheligen Privatmythologie" gefallen. Ist nicht wirklich bei ihm und bei anderen sehr viel subjektivistische Attitüde und damit auch Beliebigkeit im Spiel?

Frühwald: Ich meine, es geht um mehr. Durch die Neuentdeckung der Göttergeschichten stößt die Literatur in Tiefendimensionen vor, die wir zwar im Bewußtseins-Alltag weithin verdrängt haben, die aber trotzdem unser Denken und Handeln prägen. Deshalb sollte man das aktuelle Interesse am Mythos auch nicht vorschnell als Modeerscheinung abtun. Es handelt sich doch auch um den Versuch, in der Literatur wieder eine gemeinsame Sprache zu entdecken, in der wir uns neu verstehen, uns verständigen, durch die wir uns verdrängte Denkformen bewußt machen können. Diese gemeinsame Sprache könnte ein psychologisierter Mythos sein. Zunächst erproben die Autoren diese Sprache im Dialog untereinander. Wir als Leser aber sollen in diesen Dialog einbezogen werden, so daß die gemeinsame Sprache Kommunikation zwischen den Autoren ermöglicht und darüber hinaus auf eine breitere literarische Öffentlichkeit ausstrahlt.

„Die Verwendung mythischer Bilder zeigt ein Epochenende an"

HK: Bei allem Respekt vor diesen literarischen Versuchen: Die deutsche Gegenwartsliteratur besteht doch nicht nur aus neuen Mythen ...

Frühwald: Natürlich gibt es nach wie vor eine Richtung in der Gegenwartsliteratur, die sehr stark an naturalistischen Denkmodellen und Darstellungsweisen orientiert ist. Ich denke z. B. an Peter O. Chotjewitz oder an andere Autoren, die postulieren, daß Literatur in gesellschaftliche und soziale Prozesse einzugreifen habe. Solcher Literatur ist der Mythos fremd. Mir scheint aber, daß literarische und ästhetische Qualität zur Zeit eher auf der Seite der Autoren zu finden ist, die für mythisches Material sensibilisiert sind und es entsprechend verwenden. Diese Autoren lassen sich im übrigen keineswegs alle unter Rubriken wie „neue Innerlichkeit" oder „neue Subjektivität" subsumieren.

HK: Wo würden Sie dann die Erzählung „Kassandra" von Christa Wolf einordnen, ein Werk, das nicht nur ganz vom Rückgriff auf die antike Mythologie lebt, sondern ganz offensichtlich auch eine beträchtlichen Publikumserfolg gehabt hat?

Frühwald: „Kassandra" hat mit Recht großen Erfolg gehabt; die Erzählung ist nach meiner Auffassung eines der besten Bücher, die im letzten Jahrzehnt in Deutschland geschrieben worden sind. Der Erfolg dieses Buches hängt vor allem damit zusammen, daß es Christa Wolf gelungen ist, einen Text zu schreiben, der sozial wirksam sein will, gleichzeitig aber das Individuum anspricht, indem er den Mythos in ein Modell unserer Existenz verwandelt. In „Kassandra" wird das „Modell Literatur" gestaltet, einer Literatur, die aus dem individuellen Angstgefühl heraus spricht und schreibt, was in der Zukunft auf uns zukommen könnte. Daneben wird hier das „Modell Krieg" gestaltet: Der Trojanische Krieg ist für alle Zeiten Modell dafür, wie Kriege vorbereitet und durchgeführt werden, welche Wirkungen sie auf Menschen haben. Christa Wolf geht von der in der Ethnologie allerdings umstrittenen These aus, daß Literatur im Abendland dort beginne, wo das Patriarchat das Matriarchat abgelöst hat. Nach ihrer Meinung sind die patriarchalischen Strukturen mitschuldig am Zustand unserer Welt. Sie unternimmt es, in „Kassandra" mit mythologischem Material diese These zu beweisen und gleichzeitig darauf hinzuweisen, daß solche Strukturen verändert werden können, weil sie historisch zu erklären sind.

HK: Ist es nicht merkwürdig, daß dieser neue Drang zum mythischen Stoff zu einer Zeit zu beobachten ist, in der das Wissen über mythologische Figuren und Stoffe wahrscheinlich so gering ist wie selten zuvor? Wie geht beides zusammen?

Frühwald: Hier sollte man differenzieren. Das allgemeine Bildungs-Wissen über mythologische Stoffe hat sicher abgenommen, schon deshalb, weil das humanistische Gymnasium nicht mehr die Regelschule ist. Aber die differenzierten, wissenschaftlich vermittelten Kenntnisse über mythische Stoffe, Mythen und Mythologie sind heute größer als je zuvor. In der Anthropologie, der Ethnologie, in der klassischen Philologie, der Theologie, der Philosophie und in den Literaturwissenschaften liegt inzwischen eine riesige Forschungsliteratur zu diesem Phänomen vor. Ich wage die These, daß das wissenschaftliche Interesse am Mythos heute in seiner Breite und Intensität nur mit dem in der Früh- und Hochromantik, also an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, zu vergleichen ist.

HK: Dieses Stichwort hatte ich gerade auf der Zunge. Es gibt ja kaum eine Veröffentlichung zum Thema Mythos aus den letzten Jahren, in der nicht auf den programmatischen Satz im sogenannten „Ältesten Systemprogramm"

des Deutschen Idealismus hingewiesen wird: „Wir brauchen eine neue Mythologie." Die Parallele springt ja auf den ersten Blick ins Auge: Damals die erste große Krise der Aufklärung, heute die Krise von Vernunfts- und Fortschrittsglauben in ihren verschiedenen Facetten. Brauchen wir deshalb auch schon eine „neue Mythologie" als Antwort auf die Krise?

Frühwald: Mir scheint zunächst die Parallele schlagend. Ich gehe von der These Reinhart Kosellecks aus, wonach an der Wende vom 18. und 19. Jahrhundert ein ungeheuer rascher Erfahrungswandel stattgefunden hat. Dieser Erfahrungswandel, der mit der Ausbreitung des Erfahrungswissens zusammenhängt, hat sich die Sprache induziert, so daß in der von Koselleck so genannten „Sattelzeit" bestimmte Leitworte, wie „Geschichte", „Fortschritt", „Freiheit", „Demokratie" etc., eine neue, umfassende Bedeutung bekommen. Den gleichen Vorgang kann man heute konstatieren. Wir erleben einen Erfahrungswandel, der so rasch vor sich geht, daß Wolfgang Hildesheimer ihn fast zynisch beschrieben hat: „Veränderung auf Veränderung. Es ist eben nicht, wie die Wissenschaftler uns, mit beträchtlichem Erfolg, weiszumachen suchen, fünf Minuten vor zwölf, es besteht daher keinerlei Anlaß zur Panik, da es [...] bereits dreiviertel drei ist, und jede Panik wäre eine müßige und unangemessene Anstrengung." Die Wissenschaftler rennen, so Hildesheimer, „mit Schmetterlingsnetzen und Botanisiertrommeln" einer Wissenschaft hinterdrein, die sich längst der Verfügungsgewalt des einzelnen Forschers entzogen hat. Insofern hat die Parallelisierung zwischen den Jahrhundertwenden 18./19. Jahrhundert und 20./21. Jahrhundert große Überzeugungskraft. Auch heute wird durch den Wandel der Sprache – und dazu gehört die Verwendung mythischer Bilder und mythologischer Stoffe – das Epochenende und der Beginn „neuer Zeit" angezeigt.

HK: Wenn man die Parallele von einer anderen Seite betrachtet, stimmt sie allerdings wenig hoffnungsvoll. Schließlich ist doch aus der „neuen Mythologie" nichts geworden. Zumindest ist es bei Hölderlin oder bei den Frühromantikern beim gedichteten und damit auch unverbindlichen und wirkungslosen Mythos geblieben. Sind nicht auch heute von vornherein alle Versuche zum Scheitern verurteilt, sich aus der Krise dadurch herauszuwinden, daß man zunächst in der Literatur einen neuen Mythos schafft, von dem man hofft, daß er das allgemeine Bewußtsein prägen kann?

Frühwald: Sie dürfen eines nicht vergessen: An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert hat es kaum ein lesendes Publikum gegeben. Etwa 50% der Deutschen konnten damals überhaupt nicht lesen. Das „Systemprogramm" fiel in eine Zeit, in der eine literarische Öffentlichkeit erst im Entstehen war. Schon deshalb waren die Wirkungsmöglichkeiten von Literatur damals begrenzt. Was unter anderem aus diesem Grund an jener Epochenwende gescheitert ist, muß nicht deswegen auch heute scheitern. Immerhin lebt zumindest die moderne Dichtersprache noch immer von der Sprache, die an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert entwickelt und ästhetisch revolutioniert wurde.

„Es wird nicht möglich sein, eine neue Mythologie zu schaffen"

HK: Das heißt aber doch noch nicht, daß sich die emphatischen Hoffnungen auf ein neues, mythologisch vermitteltes Fundament für eine orientierungsbedürftige Gesellschaft erfüllen, wie sie in der Frühromantik gehegt wurden ...

Frühwald: Es wird nicht möglich sein, eine neue Mythologie zu schaffen und auf der Basis dieser Mythologie ein ganzes kommunikationslos gewordenes Volk oder kommunikationslos gewordene Menschen zu vereinen. Aber die Literatur kann wenigstens ihren kleinen Teil dazu beitragen, daß die Kommunikationslosigkeit und ihre Ursachen erkannt werden; daß wenigstens einzelne – vielleicht einzelne, auf die es ankommt – dieses Bewußtsein weitergeben und in ihrem relativ engen Lebensumkreis eine Wende zum Besseren herbeiführen. Mehr kann Literatur niemals bewirken.

HK: Zwar werden heute Schlagworte wie „neue Mythologie" oder „Aktualität des Mythos" oft fast begierig aufgegriffen und nachgesprochen. Dahinter verbergen sich aber doch sehr verschiedene Motive: von der schlichten Freude am Phantastischen und Traumhaften über das ästhetische Spiel mit neuen Ausdrucksmöglichkeiten bis hin zur Suche nach Rezepten zur Behebung von Sinn- und Legitimationskrisen. Steckt hinter diesem diffusen Interessen- und Motivbündel überhaupt so etwas wie eine Grundstimmung?

Frühwald: Man kann durchaus von einer Grundstimmung sprechen, jedenfalls wenn man die ästhetisch anspruchsvolle Literatur als Erfahrungsbasis nimmt. Dort handelt es sich – ich nenne als Beispiele auch Peter Handke und Botho Strauß – nicht um bloße Spielerei oder gar um die Lust am Irrationalen. Eher ist ein aufklärerischer Impetus im Spiel, insofern es den Autoren darum geht, Alltagsmythen in eine humane Lebenswelt einzubinden. Dazu kommt, daß die Literatur durch die Orientierung an mythischen Stoffen eine Tiefendimension erhält, welche viele Menschen ergreift. Ich habe mehrfach erlebt, daß Leser, die mythologischem Wissen sehr fernstanden, unter dem Eindruck der Lektüre von „Kassandra" Interesse am Mythos gewonnen haben. Wie in einem Detektivroman haben sie sich das Personal von Christa Wolfs Buch aus mythologischen Handbüchern rekonstruiert und sind über Christa Wolf zur Lektüre von Aischylos und Homer gelangt.

HK: Ich darf nochmals auf Handke zurückkommen, auf dessen letzte Werke die Kritik ja mit einer Mischung aus Häme, Verständnislosigkeit und begeisterter Zustimmung reagiert hat. Gibt es nicht bei ihm einen ungeheuer gespreizten, verkündigenden Sprachgestus, bei dem einen

Zweifel an der Seriosität dieser Wende zum Mythisch-Religiösen überkommen müssen?

Frühwald: Mir scheint, Handke hat einfach genug von den wuchernden Unheilsprophetien, von den eschatologischen Mythen, die an Jahrhundertwenden oder gar an Jahrtausendenden wuchern. Demgegenüber hat er sich dafür entschieden, daß der Dichter die Aufgabe habe, in dieser Welt Hoffnung zu verbreiten. Dies geschieht bei ihm mit dem Gestus der Prophetien, der Verkündigung, gelegentlich sogar in einem predigthaften Tonfall. Aber eine solche Stimme ist im Konzert der gegenwärtigen Literatur notwendig. Ich bin übrigens sicher, daß Handke diesen Ton nicht durchhalten wird, daß er bald einen neuen Ton finden wird. Es konstituiert das „Phänomen Handke", daß dieser Autor zu jener Avantgarde gehört, die in einer jeweils veränderten sozialen und individuellen Situation jeweils einen neuen literarischen Ton anschlägt.

„Psychologisierte Mythologie kann sich an die Stelle religiöser Erfahrungen setzen"

HK: Walter Jens hat unlängst vor allzu eilfertigem Vertrauen auf eine neue religiöse Welle in der Literatur gewarnt und dabei das inzwischen viel zitierte Wort von Handke als einem „Heino der Metaphysik" geprägt ...

Frühwald: Ich halte das für ein böses und ungerechtes Wort. Von Kitsch – und dahin zielt der Vorwurf von Jens – ist auch in den letzten Texten von Handke nichts zu spüren. Handke ist vielmehr ein Meister des Stiles, der genau weiß, wieweit er die Sprache belasten kann und wo sich ihm die Sprache entzieht. Er weiß auch, daß er Botschaften, die er sprachlich transportiert und transportieren will, in verständlicher Sprache ausdrücken muß, er kennt – aus seiner sprachskeptischen Vergangenheit – Grenzen und Möglichkeiten poetischen Sprechens.

HK: Wenn man nicht so sehr auf einzelne Autoren, sondern wieder auf die ganze Breite des neuen Interesses am Mythos schaut, drängt sich die Frage auf, was diese Entwicklung über die Situation von Religion in der Gegenwart aussagt: Handelt es sich dabei um die Vorstufe einer religiösen Konjunktur, zumindest soweit sie in literarischen Belegen greifbar ist?

Frühwald: Hier stößt man wieder auf die Parallele zwischen den Epochenwenden 18./19. Jahrhundert und 20./21. Jahrhundert. In der Romantik wurde das Interesse an Religion, und zwar nicht nur an Religion als ästhetischem, sondern auch als existentiellem Wert, durch das Interesse an Mythos und Mythologie befördert. Die Romantiker haben ihre existentielle Wendung zur Religion durch das Studium der Mythen der Menschheit und der Mythologie vorbereitet. Damals waren Mythos, Mythologie und Religion keine Gegensätze, sondern eines konnte auf dem anderen aufbauen.

HK: Und wie sieht es heute damit aus?

Frühwald: Ich sehe die Gefahr, daß psychologisierte Mythologie heute an die Stelle religiöser Erfahrungen gesetzt wird. Das ist nicht zu leugnen. Doch ist auch nicht auszuschließen, daß das neu erwachte Interesse am Phänomen des Mythischen, des kollektiven und individuellen Unterbewußten, am Irrationalen und an der Emotion für die Religion und für den christlichen Glauben nutzbar gemacht werden kann.

HK: Muß der Weg über die Zwischenstation Mythos unbedingt zu Religion und sogar zum Glauben führen? Immerhin gab es in Frankreich in den vergangenen Jahren die Strömung der „neuen Rechten", bei der die Neuentdeckung des Mythos eine ausgesprochen antichristliche Spitze hatte. Könnte es nicht darauf hinauslaufen, daß manche sich mit Hilfe von mythologischem Material eine sehr eigenwillige Spielart von Religion zurechtmachen?

Frühwald: Es ist nicht zu bestreiten, daß die Flucht in Privatmythologien die ohnehin vorhandene Tendenz zur Sektionierung religiöser Überzeugungen begünstigt. Doch leben wir in einer säkularisierten Gesellschaft, die vor dem Problem steht, eine gemeinsame Sprache zu finden, in der die verschiedenen Sekten, Gruppen und Fraktionen wieder miteinander sprechen lernen. Wahrscheinlich wird die neu zu schaffende Sprache nicht einfach die Sprache des Christentums sein. Aber es ist denkbar, daß der christliche Glaube und seine Sprache im größeren Rahmen des mit mythischen Bildern angereicherten Sprechens neue Kommunikabilität gewinnen, so daß die Christen nicht nur mit sich selber reden müssen, sondern wieder mit den anderen, den Nichtchristen oder sogar den dezidierten Gegenchristen, ins Gespräch kommen werden.

„Manche Autoren scheinen das Christentum wieder zu entdecken"

HK: Nun war aber doch das Verhältnis von Christentum und Mythos immer ambivalent. Der Glaube hat sich auf verschiedene Arten mythischer Bilder, Sprachelemente usw. bedient, gleichzeitig aber auch eine grundsätzliche Distanz zum Mythos eingenommen, schon durch seine Bindung an die Gestalt Jesu Christi. Muß sich diese Ambivalenz nicht auch heute bemerkbar machen?

Frühwald: Ich versuche eine Antwort von der Literatur her und komme dazu nochmals auf Peter Handke zurück. Handke versucht mit großem Erfolg, Stifter in die Gegenwart zu transponieren. Stifter hat seinerzeit Märchen, Sagen und Mythen dazu verwendet, junge Menschen, z. B. in den Erzählungen „Bunte Steine", durch die Poesie mit der Erfahrung des Todes zu konfrontieren. Wenn ein Autor wie Stifter, der Mythos, Märchen und Sagen für einen großen erzieherischen Zweck einsetzt, durch Handke wiederentdeckt wird, so scheint mir dies darauf hinzudeuten, daß hinter der aktuellen Mythenrezeption Vernunft und rationales Kalkül steht, daß es nicht einfach um Regression hinter den christlichen Glauben und sein grundsätzliches Ja zur Vernunft geht. Insofern könnte sich der

Christ auf diese Mythenrezeption einlassen, ohne die berechtigte Distanz im Umgang mit dem Mythos aufgeben zu müssen.

HK: In welche Grunderfahrungen, von denen aus sich die Brücke zum Glauben schlagen ließe, weist Literatur mit Hilfe mythischer Bilder heute ein?

Frühwald: Die Todeserfahrung ist auch heute die erste und größte Erfahrung, die über mythisches Material gedeutet und bewußt gemacht wird. Für Elias Canetti ist es die wichtigste Aufgabe von Literatur, gegen das in der Welt sich ausbreitende *Todes*bewußtsein anzukämpfen. Es ist eines der Grundanliegen gegenwärtiger mytho-poetischer Literatur, das Todesbewußtsein, die Nekrophilie, von der Christa Wolf spricht, durch *Lebens*bewußtsein zu ersetzen. In diesen Zusammenhang gehört die schon erwähnte Anknüpfung an den Orpheus-Mythos, der ja schon in der Patristik christlich interpretiert worden ist. Adolf Muschg hat kürzlich auf den Orpheus-Mythos als „Gegengift" gegen sich ausbreitende Todesmythen hingewiesen. Es scheint, daß manche Autoren durch die Wiederentdeckung des Mythos auch das Christentum wieder entdecken, daß sie Glaubenswahrheiten mit neuen Augen sehen lernen.

HK: Wenn ich Sie recht verstehe, könnte sich so etwas wie eine neue „christliche Literatur" am ehesten von diesem Literatur und Glauben gemeinsamen Feld der mythisch vertieften Grunderfahrungen aus entwickeln?

Frühwald: Diese Möglichkeit besteht. „Christliche Literatur" ist dabei aber nicht in dem Sinn zu verstehen, wie sie etwa noch Mitte der fünfziger Jahre verstanden wurde. Damals wurden theologische Begriffe und Zusammenhänge direkt literarisch umgesetzt. Heute gibt es dagegen ein eher indirektes, aber ernsthaftes literarisches Interesse an Religion und nicht zuletzt an der Gestalt Jesu. Karl-Josef Kuschel hat entsprechende Texte in seinem Buch über Jesus in der Gegenwartsliteratur zusammengestellt und eingeordnet.

HK: Liegt das Interesse heutiger Autoren an der Gestalt und Geschichte Jesu eigentlich auf derselben Linie wie ihre Rezeption mythischer Stoffe und Gestalten?

Frühwald: Mir scheint gegenwärtig beides parallel zu laufen. Man darf gespannt sein, ob sich hier in Zukunft eine ähnliche Entwicklung vollzieht wie im Übergang von der Früh- zur Hoch- und Spätromantik. Damals führte ja zunächst das Mißbehagen an den defizienten philosophischen und theologischen Systemen der Zeit zur Entdekkung des Mythos. Im zweiten Schritt rückte dann die Christusgestalt in den Vordergrund. Clemens Brentano, der in der Gestalt der Lorelei den einzigen dauerhaft literarischen Mythos der deutschen Romantik geschaffen hat, schrieb als letztes Werk – knapp zwanzig Jahre nach der Romanze von der Lorelei – eine große Trilogie vom Leben Jesu.

HK: Aber es gab doch auch den Umschlag in den Atheismus oder den Nihilismus ...

Frühwald: Nicht nur in den Nihilismus, sondern auch in den Evolutionismus und den Darwinismus. Aber es gab immer einen Bereich, der der positivistischen Verödung der Welt durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch widerstanden hat. In diesem Bereich herrschten Kunst und Literatur, Poesie und Literatur, auch über den ersten Aufschwung der Frühromantik hinaus.

„Nur der unerklärte Mythos gewinnt Macht über den Menschen"

HK: Um von der Romantik wieder auf die Gegenwart zu kommen: Sind Sie nicht zu optimistisch im Blick auf die neuen Begegnungsmöglichkeiten zwischen christlichem Glauben und Literatur? Ist der Trend zum Religiösen so eindeutig oder ist nicht gerade beim Stichwort Mythos viel schlichte Irrationalität im Spiel?

Frühwald: Vielleicht haben Sie recht. Wir sollten es uns aber nicht zu einfach machen. Es ist doch nicht so, daß auf forcierte Rationalität zwangsläufig forcierte Irrationalität folgt. Diese fast irrationale Angst, die manchen Literaten vor den modernen Wissenschaftssystemen ergriffen hat, könnte ja z. B. durch das Gespräch zwischen der Literatur und den Wissenschaften aufgebrochen und abgelöst werden. Mir scheint deshalb, daß im gemeinsamen Interesse von Wissenschaft und Literatur an Mythos und Mythologie eine Gesprächschance liegt, die wir seit langem wünschen. Deswegen sollten wir zunächst diese Chance ergreifen und erst dann Kritik an der Modewelle, an der „Masche", am Trend üben.

HK: Von seiten der Theologie kommt dem entgegen, daß sich dort in letzter Zeit teilweise eine größere Sensibilität für die ganze Bandbreite religiöser Erfahrungen und Ausdrucksformen entwickelt, wobei auch religionsgeschichtlich-mythisches Material unbefangener herangezogen wird ...

Frühwald: Für mein Fach kann ich das nur bestätigen. Das Interesse von evangelischen wie von katholischen Theologen an Literatur, an der Auslegung von Literatur, an literaturwissenschaftlichen Methoden war noch nie so groß wie heute. Das geht so weit, daß Pfarramtsstudenten sagen, sie bräuchten noch ein Studium der Literaturwissenschaft, weil sie das Gefühl haben, daß Literatur menschliche Tiefen erschließt, die anderen Zugängen verschlossen sind. Das ist ein Lernprozeß, der sich ausweiten könnte.

HK: Wenn man sich das ganze Panorama von der literarischen Mythenrezeption über das Interesse an Alltagsmythen bis hin zu philosophischen Bemühungen um den Mythos betrachtet, scheint es sich dabei doch um ein diffuses Kulturphänomen zu handeln. Man befindet sich in einem schwer zu bestimmenden Feld zwischen bloßer Mode und wirklich tragender Grundströmung, zwischen Ästhetizismus und Religion. Wohin könnte die Reise gehen?

Frühwald: Es ist nicht auszuschließen, daß der Irrationalismus in einer Art und Weise befördert wird, wie es in unserem Jahrhundert schon einmal der Fall war. Auch die moderne Industriegesellschaft kann falschen, gefährlichen Mythen erliegen und sich neue Götzen schaffen, doch liegt es an uns, dieser Entwicklung zu wehren, den mythischen Ursprung der Sprache zu „erklären", den Ort der Mythen in unserem individuellen und sozialen Leben bewußt zu machen. Nur der nicht bewußte, der unerklärte Mythos gewinnt Macht über den Menschen.

HK: Wie wäre einer Ausbreitung des Irrationalismus gegenzusteuern?

Frühwald: Die Mahnung Thomas Manns, den Mythos zu psychologisieren, um ihn dadurch zu humanisieren, scheint mir – zumindest in der Gegenwartsliteratur – nicht vergessen. Christa Wolf stellt Kassandra bewußt in ihre historischen und sozialen Koordinaten und macht sie dadurch erst zu einem auf unseren Weltzustand anzuwendenden Modell. Wenn das Grundpostulat einer humanen und bewußten, d. h. verantwortlichen Verwendung mythischer Stoffe und Bilder bewahrt wird, könnte der Grund zu einem Gespräch der sprachlos werdenden Lager, der Fraktionen, Sekten und Gruppen dieser Welt gelegt werden. Die „Nekrose", das heißt die ansteckende Todeskrankheit, der Welt breitet sich nur dort aus, wo sich Sprachlosigkeit einstellt. Die Bewahrung der Sprache in ihren durch die Kunst erschlossenen mythischen Tiefen scheint mir eine gemeinsame Aufgabe von Wissenschaft und Literatur zu ein, für die sich jeder Einsatz lohnt.

Anthropozentrik der Welt

Zur gegenwärtigen theologisch-ökologischen Auseinandersetzung um das Verhältnis Mensch – Natur

Mitte September erscheint im Patmos Verlag das Buch des emeritierten Tübinger Moraltheologen Alfons Auer „Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion" (320 S., 32,- DM). Mit Genehmigung des Autors und des Verlages veröffentlichen wir als Vorabdruck einige längere Passagen des zweiten Teils (ohne die Anmerkungen), in denen Auer vor allem die jüngsten Auseinandersetzungen über einen angeblich naturfeindlichen Anthropozentrismus des Christentums skizziert und exegetisch-moraltheologisch einer kritischen Wertung unterzieht (vgl. dazu auch den Leitartikel ds. Heftes, S. 393).

Das Stichwort „Anthropozentrik der Welt" markiert – neben dem der „Kreatürlichkeit" – den zweiten entscheidenden Aspekt in der gegenwärtigen Diskussion, insoweit diese die Theologie im eigentlichen Sinn tangiert, d. h. insoweit sie die Theologie kritisch herausfordert und insoweit sie von der Theologie selbst mitgetragen wird. Im folgenden soll zunächst von der heutigen Bestreitung der Anthropozentrik die Rede sein. In einem zweiten Schritt wird die biblisch-christliche Auslegung der zentralen Stellung des Menschen in der Welt vorgelegt.

1. Heutige Bestreitung der Anthropozentrik

Wer von der Überlegung herkommt, daß die Erfahrung der Welt als Gabe des Schöpfers an den Menschen sich in ehrfürchtigem Staunen, demütiger Selbstbescheidung und lobpreisender Dankbarkeit ausdrückt, dem erscheint es als selbstverständlich, daß dem Menschen eine Sonderstellung in der Welt zukommt und daß diese Sonderstellung sich im verantwortlichen Umgang mit ihren Gütern konkretisieren muß. Nun gibt es eine Reihe von Autoren, die gerade diese Aussage der biblischen Urgeschichten als eigentliche und letzte Ursache der gegenwärtigen ökologischen Krise deklarieren. Die Diskussion scheint sich auf die Stellung des Menschen in der Natur als das Kernproblem zuzuspitzen.

Der amerikanische Historiker *Lynn White* hat wohl als erster massive Kritik am christlichen Schöpfungsverständnis geübt. Aufgrund des christlichen Schöpfungsglaubens haben die Naturwissenschaftler ihre Aufgabe darin gesehen, die Gedanken Gottes in der Schöpfung aufzufinden und nachzudenken, die Techniker aber haben ihre Legitimation darin gefunden, daß sie die von Gott dem Menschen übertragene Herrschaft über die Welt konkret geschichtlich durchsetzen. White hat recht: „Es gibt in der ganzen Welt keine einzige Religion, die in solchem Maße anthropozentrisch ist wie das Christentum – besonders in seiner westlichen Ausprägung ..." Er stellt sich aber als Historiker ein schlechtes Zeugnis aus, wenn er dem Christentum die ausdrückliche Erklärung zuschreibt, „es sei Gottes Wille, daß der Mensch die Natur für seine eigenen Zwecke ausbeuten solle". Wenn einmal die Wirkungsgeschichte von Gen 1,27f. im einzelnen untersucht sein wird, wird sich herausstellen, wie falsch diese Behauptung Whites ist. Nur von einem so verkehrten Ansatz aus kann White die Meinung vertreten, daß heutige Naturwissenschaft und Technologie „so von orthodoxer christlicher Arroganz gegenüber der Natur durchtränkt (sind), daß von ihnen allein keine Lösung der ökologischen Krise erwartet werden kann" (*L. White,* Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise, in: Gefährdete Zukunft. Prognosen anglo-amerikanischer Wissenschaftler, hrsg. von M. Lohmann, München 1973, 20–28, und in: F. A. Schaeffer, Das programmierte Ende, 71–88). Ähnlich großzügig verfährt mit der Wirkungsgeschichte von Gen

1,27 f. der deutsche Soziologe *Gerhard Kade*. Für ihn ist es christliche Auffassung, daß der Wille Gottes erst dann geschieht, wenn der Mensch die Natur für seine eigenen Ziele „ausbeutet", wenn der Mensch eine „unbegrenzte Herrschaft" über die Schöpfung aufrichtet. Ihre katastrophale geschichtliche Zuspitzung haben die christlichen Impulse in der wissenschaftlich ermöglichten Kooperation von Technik und Ökonomik und in der „Überführung des christlichen Schöpfungsmythos in die ökonomische Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft" gefunden. (*G. Kade,* Ökonomische und gesellschaftspolitische Aspekte des Umweltschutzes, in: Gewerkschaftliche Monatshefte 5 [1971] 3–15, hier 5 f.) Angeregt wohl von Lynn White hat auch der amerikanische Theologe *John B. Cobb* die Ursache für die ökologische Misere in der durch die Schöpfungsgeschichten begründeten Sonderstellung des Menschen gesehen, wenn er auch im gesamten sich wesentlich zurückhaltender äußert. Die stärkste publizistische Effizienz wurde der Kritik am christlichen Schöpfungsverständnis fraglos durch das Buch von *Carl Amery* „Das Ende der Vorsehung" zuteil. Hier ist die Rede vom göttlichen Auftrag zur „totalen Herrschaft"; diese sei letztlich darin begründet, daß der Mensch „Bild Gottes" und damit durch einen „tiefen Graben" von den übrigen Geschöpfen prinzipiell geschieden sei. Amery sieht den biblischen Herrschaftsauftrag von Gen 1,27 f. und die gegenwärtige Praxis des Raubbaus und der Ausbeutung vor allem durch drei geschichtlich bedeutsame Zwischenschritte vermittelt: durch die mönchische Ethik, durch den Calvinismus und durch die neukatholische Leitungsethik. Unverkennbar kommen in dieser Konzeption seit Max Weber geläufige Argumente neu ins Spiel. Amery vertritt zwar nicht die Ansicht, das Christentum habe selbst die ökologisch so gefährliche Konsum- und Produktionsmoral der Christenheit bewirkt. Immerhin seien es jüdisch-christliche Leitvorstellungen, die von Wissenschaftlern, Technikern und Wirtschaftlern und schließlich auch von politischen Ideologen übernommen worden seien und mit deren Hilfe die triumphalistische Einstellung gegenüber der Natur theologisch legitimiert werde. Auch *Dennis L. Meadows* und *John W. Forrester,* beide Mitarbeiter der MIT-Untersuchungen über „Grenzen des Wachstums", sehen die Ursachen der gegenwärtigen Krise jedenfalls zum Teil in der Wirkungsgeschichte von Gen 1,28. Meadows stellt zwei sehr unterschiedliche Menschenbilder heraus: ein östliches, in dem der Mensch tief in das Gewebe natürlicher Prozesse eingebettet ist, und ein mehr westliches, in dem der Homo sapiens aus seiner geistigen Fähigkeit auch das Recht ableitet, die anderen Geschöpfe für seine Zwecke auszubeuten. Forrester behauptet gar, das Christentum sei „eine Religion des exponentiellen Wachstums". (*J. W. Forrester,* Die Kirchen zwischen Wachstum und globalem Gleichgewicht, in: D. L. Meadows, Das globale Gleichgewicht, Stuttgart 1974, 253.)

Zu den entschiedenen Bestreitern der Anthropozentrik ist aus dem Umkreis der katholischen Theologie neuerdings *Eugen Drewermann* mit seinem Buch „Der tödliche Fortschritt" (1981) gestoßen. Er hält es für verhängnisvoll, daß das Christentum mit seinem Anthropozentrismus die Naturordnung völlig auf den Kopf gestellt und das Schicksal der Natur vom Menschen abhängig gemacht hat. Wenn das Christentum bei dieser Auffasung bleibe, leiste es nicht nur dem Atheismus Vorschub, sondern verstärke weiterhin jene Grundauffassung, die sich im abendländischen Menschenbild herausgebildet habe, daß nämlich der Mensch Mittelpunkt der Welt sei. Der Mensch müsse wieder als „Teil der Natur" angesehen werden. Insofern das Christentum an dieser abendländischen Grundorientierung mitschuldig sei, trage es auch Schuld an der durch sie heraufgeführten Zerstörung der Natur wie an der Entwurzelung der Menschen und der Rechtlosigkeit der Kreatur.

Den hier referierten kritischen Stimmen gegenüber dem christlichen Verständnis der Sonderstellung des Menschen in der Natur ist sowohl im Hinblick auf die eigentlichen Intentionen von Gen 1,27 f. als auch im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte dieses Textes widersprochen worden. *Günter Altner* spricht mit Recht von der „Wetterwendigkeit des Urteils über die negativen Implikationen des Christentums" und erinnert „an den Mechanismus der Schuldprojektion, wie er gegenüber mißliebigen Größen der Gesellschaft immer schon üblich war". In der Tat hat sich das Christentum bis in die Gegenwart herein immer wieder hartnäckige Rückständigkeit und sogar emphatische Sperrigkeit gegenüber dem technisch-wissenschaftlichen Fortschritt vorwerfen lassen müssen. Und nun soll es zum ökologischen Sündenbock gestempelt werden. Dieses Bemühen kann einer seriösen Bewertung nicht standhalten. Ein so bedeutender Kenner der anstehenden Probleme wie *Adolf Portmann* hat denn auch das Christentum gegenüber dem Vorwurf der Umweltzerstörung in Schutz genommen. Die amerikanische Ethnologin *Margaret Mead* vertritt die Meinung, daß die Kritiker der christlichen Kirchen „die ausbeuterische Haltung der Europäer, ihr Streben nach Vorherrschaft, schon lange bevor sie christianisiert wurden", nicht berücksichtigen. Und sie fährt fort: „Versuche, Christen zwingen zu wollen, aus einem Gefühl der Schuld für die Vergangenheit Verantwortung zu übernehmen, wie ein aggressives und unternehmungsmutiges Volk schließlich Europa besiedelte und sich nach Amerika ausbreitete, fördern ein gefährliches Mißverständnis über die Geschichte und die Rolle religiöser Ideologie, kultureller Tradition und tatsächlicher Zustände bei der Herausbildung der Verhaltensweisen gegenüber der Umwelt." (*M. Mead – W. Fairservis.* Kulturelle Verhaltensweise und die Umwelt des Menschen, in: Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft, hrsg. von H. D. Engelhardt, Gütersloh 1975, 17 f.)

Für Carl Amery gehört das Christentum zu jenen Sinninstanzen, die ihren Jüngern „das Gefühl ihrer Mächtigkeit" vermitteln wollten, dabei aber insofern noch dem Mythischen und Magischen verhaftet geblieben sind, „als sie einen verborgenen, einen noch zu enthüllenden, einen futurischen oder eschatologischen Sinn proklamieren

mußten". Demgegenüber müssen wir – der Autor lädt uns mit ungebrochenem säkularistischem Pathos dazu ein – „hinaustreten ins Licht des faktischen Tages. Wir müssen lernen, die Welt und unseren Platz in ihr zu sehen – von Angesicht zu Angesicht. Die Welt, die unsere Heimat nicht werden wird, wenn wir nicht begreifen, daß sie die einzige Heimat ist, die wir je hatten, haben oder haben werden."

Das klingt nun freilich recht merkwürdig. Denn was sich hier ausspricht, ist doch genau die Auffassung, die sich in Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft um so mehr ausgebreitet hat, je stärker die neuzeitliche Emanzipation des Menschen vom Christentum sich durchzusetzen vermochte. Günter Altner hat recht: „Wenn der Mensch in das ‚Licht des faktischen Tages' tritt, das ihm seine Vernunft spendet, so übernimmt er damit die Sinn- und Tatverantwortung für das Ganze, das ihm seine Vernunft erhellt." Das Christentum kann und darf seine Mitschuld an der verhängnisvollen Entwicklung nicht bestreiten.

Aber sie liegt primär jedenfalls nicht dort, wo Amery sie sucht. Sie liegt vielmehr darin, daß die christlichen Kirchen die neuzeitliche Freiheitsgeschichte viel zuwenig ernst genommen haben, als daß sie in der Auseinandersetzung mit ihr die eigenen Vorstellungen von Verantwortlichkeit hätten wirksam entfalten können. In den biblischen Schöpfungsgeschichten stoßen wir ohne Frage auf jene menschliche Kreativität, die den Kern der geistigen Geschichte der Neuzeit ausmacht. Theologien und Kirchen aber haben ihre eigene Tradition allzulange ohne angemessene Berücksichtigung der neuzeitlichen Entwicklung zu vermitteln versucht. *Alexandre Ganoczy* hat den Weg aufgewiesen, auf dem die Philosophie der letzten Jahrhunderte die Macht über das Schöpfungsdenken übernommen hat. Weil die christlichen Kirchen diese Entwicklung eher autoritär zu unterbinden als kritisch zu integrieren suchten, haben sie sich selbst aus dem neuzeitlichen Kommunikationsprozeß weithin ausgeschlossen. Sie erschienen eher als Gegner denn als kritische Verbündete der neuzeitlichen Entwicklung. „Es gab lange Zeit keine ausgesprochen neuzeitliche christliche Theorie der Freiheit. Kein theologischer Mentor trat auf den Plan, um die Freiheitsbotschaft des Evangeliums schöpfungsgemäß und folglich anthropologisch so auszuarbeiten, daß der seiner schöpferischen Kräfte bewußt gewordene Mensch in seiner Suche nach persönlicher und gesellschaftlicher Freiheit daran Halt hätte gewinnen können. Wie hätte es aber auch zu einer Allianz der theologischen Forschung mit den neuen Freiheitsbewegungen kommen können, zumal die offizielle Theologie der Kirchen von der Schöpfungsordnung eher ideologisch als dialogisch, eher im Sinne der Bewahrung des Bestehenden als in vertrauensvoller Auseinandersetzung mit dem Neuen sprach!" (Vgl. *A. Ganoczy.* Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes, 108) Daraus ergibt sich für uns eine wichtige Einsicht. Soweit die gegenwärtige ökologische Krise in einem bestimmten Menschen- und Weltbild, also in bestimmten Wertvorstellungen begründet ist, kann ihre Lösung nicht darin bestehen, daß wir die neuzeitliche Freiheitsgeschichte desavouieren und hinter sie zurückstreben, sondern daß wir sie anthropologisch bewältigen, indem wir sie mit dem biblisch-christlichen Verständnis von Mensch und Welt kritisch konfrontieren.

2. Theologische Interpretation der Anthropozentrik

a) Die Problematik

Es scheint, daß wir hier den Kernpunkt der ökologischen Problematik erreicht haben. Immer noch – sagen die Kritiker – seien wir auf der Spur des „radikalen Anthropozentrismus", die Descartes eröffnet habe. Auch heute werde „Humanökologie" vielfach noch „rein anthropozentrisch als eine etwas raffiniertere, weil ökologisch drapierte Ausbeutung der Natur im Dienste menschlicher Sonderinteressen" verstanden. Auch die wissenschaftliche Ethik reflektiere zum Schaden der nichtmenschlichen Natur so gut wie ausschließlich die zwischenmenschlichen Beziehungen. Günter Altner spricht von einer „totalen Fixierung des Menschen auf sich selbst" und sieht „die anthropozentrische Perversion" darin wirksam, daß wir die Natur enthumanisieren und alles Interesse dem Menschen zuwenden, als käme es nur darauf an, daß er sich entfalte und wohl fühle. Eine eindrucksvolle literarische Gestaltung hat der Vorwurf der Anthropozentrik bei Carl Amery gefunden, der Moby Dick, den letzten Bartenwal, auf der Friedenskonferenz von Christen und Marxisten in Marienbad auftreten läßt. Der satirische Dialog zwischen Moby Dick und den von der Paulusgesellschaft geladenen Philosophen und Theologen bringt die Problematik genau auf den Punkt. Die Frage ist nur, ob die Wahrheit beim letzten Bartenwal oder bei seinen Gesprächspartnern liegt.

Die anthropozentrische Perversion wird den Philosophen angelastet. Man meint, die Geschichte der Philosophie wäre anders gelaufen, wenn Plato und Aristoteles die pythagoräische Liebe zur Mitkreatur übernommen hätten. Nun betrachte eben die philosophische Ethik die außermenschlichen Kreaturen nur noch als „Daseinshintergrund des Menschen". (*G. M. Teutsch,* Neue Ansätze in Richtung einer humanökologischen Ethik 33.49.) Die Kritik trifft, jedenfalls teilweise, auch die moderne philosophische Anthropologie, insofern diese die Sonderstellung des Menschen auf seine Weltoffenheit (M. Scheler), auf seine Exzentrität (H. Plessner) oder auf seine biologische Mangelhaftigkeit (A. Gehlen) zurückführt. *Peter Kampits* vertritt allerdings die Meinung, daß eine solche philosophische Position mit den Anforderungen an eine ökologische Ethik durchaus zusammengehe. Selbstverwirklichung des Menschen schließe ja nicht ein, daß der Mensch sich allem Nichtmenschlichen gegenüber in überheblicher Willkür „aufspreize", vielmehr liege die Sonderstellung des Menschen darin, daß er als einziges Lebewesen fähig sei, nach seinem Verhältnis zu den anderen und damit auch „nach sich selbst (zu) fragen ..., um in diesem

Fragen seinen Aufenthalt gegenüber dem Ganzen des Seins zu nehmen". Von hier aus sieht Kampits allerdings im Unterschied zu anderen Vorkämpfern einer ökologischen Ethik durch die Sonderstellung des Menschen einen wesenhaften, nicht nur einen graduellen Unterschied zum Tier konstituiert. *Gotthard M. Teutsch* dagegen scheint der Auffassung zuzuneigen, die Sonderstellung des Menschen sei eher gradueller als prinzipieller Art, und kritisiert die unbewußte Überheblichkeit des Menschen auch gegenüber den höchst entwickelten Tieren.

Anthropozentrische Perversion wird auch der Theologie vorgeworfen. Nach Klaus M. Meyer-Abich etwa macht die herrschende Theologie (wie die industrielle Wirtschaft) weithin den Fehler, „das Universum viel zu sehr als eine Veranstaltung um unseretwillen anzusehen". (*K. M. Meyer-Abich,* Zum Begriff einer Praktischen Theologie der Natur, 17.) Eine Kritik an der theologischen Position impliziert auch die allerdings recht merkwürdige Interpretation von Ps 104 durch *Odil H. Steck.* Obwohl der Mensch zum Lob seines Schöpfers aufgerufen werde und im Unterschied zu den Tieren sein Leben durch Arbeit versorge, sei ihm „ein Vorrang oder eine Höherwertigkeit gegenüber anderem Lebendigen nicht zuerkannt". Der *eine* Vorgang göttlichen Wirkens geschehe „keineswegs nur für den Menschen oder nur auf ihn hin, sondern zugunsten alles Lebendigen". Sehe man von der Verwiesenheit des Menschen auf das Lob des Schöpfers und von einer Selbstversorgung durch Arbeit ab (sic!), dann bestehe „seine Sonderstellung groteskerweise darin, daß er und nur er es ist, der störend als Gegenkraft im Rahmen dieses Schöpfungsgeschehens auftreten kann". Man mag es grotesk finden, aber gerade diese groteske Möglichkeit dokumentiert ja mit die wesenhafte Sonderstellung des Menschen. Er kann und muß die Natur durch die Arbeit seinem Wohl dienlich machen, er kann sie auch zerstören und damit seinem Wohl zuwiderhandeln. Er kann und muß die ihm zuteil gewordene Würde vor seinem Gott lobend und preisend zu Wort bringen. Wie kann man davon „absehen"? Und wie kann man darüber hinweggehen, daß nach Ps 104, 14 f. Gott „auch Pflanzen (wachsen läßt) für den Menschen, die er anbaut, damit er Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschen erfreut, damit sein Gesicht von Öl erglänzt und Brot das Menschenherz stärkt"? Hier wird doch die Aussage der biblischen Schöpfungsgeschichten bestätigt, daß die ganze übrige Welt auf den Menschen als das höchste Schöpfungswerk hingeordnet ist.

Von solchen Einsichten inspiriert vertritt die vom Christentum geprägte Philosophie die Anthropozentrik der Welt. *Johann B. Metz* hat gezeigt, daß sich in Thomas von Aquin der Durchbruch von der antik-griechischen Kosmozentrik zur biblisch-christlichen Anthropozentrik vollzieht. Nun steht der Kosmos im Horizont des Menschen, nicht mehr der Mensch im Horizont des Kosmos. Der Mensch ist nicht mehr als beliebiger Teil dem Welthorizont eingeordnet. Vielmehr wird das Ganze von seiner Subjektivität her gesehen und bestimmt. Im Menschen ist das Sein im ganzen in einer bestimmten Weise anwesend. So wird die Subjektivität zur „primären Stätte der Seinserschlossenheit; Denken erscheint als Seinsvergegenwärtigung". Im Menschen ist also der Kosmos erst recht bei sich selbst.

Ganz in diesem thomanischen Geist spricht *Jakob Hommes* von der „menschlichen Bewandtnis" oder von der „personalen Bedeutsamkeit" des Naturgeschehens. Es ist gänzlich in das Leben des Menschen hineingetaucht, ist der gegenständliche Teil seines Wesens. Das Naturgeschehen ist mit seiner personalen Bewandtnis dem Menschen vorgegeben, es erfordert aber zugleich seine „eigenständige geistig-personale Aktivität", die der Mensch freilich nur zusammen mit den anderen das Naturgeschehen handhabenden Menschen fruchtbar entfalten kann. (*J. Hommes,* Naturrecht, Person, Materie – Das Anliegen der Dialektik 60–64.)

Wie steht es mit der Theologie selbst? Sie geht auf jeden Fall aus von den biblischen Schöpfungsgeschichten. Diese aber stellen bei aller Verschiedenheit unter sich doch gemeinsam fest, daß die ganze übrige Welt allein auf den Menschen als höchstes Schöpfungswerk Jahwes hingeordnet ist. In Gen 2 erscheint der Mensch als die Mitte, um die herum Gott seine Welt aufbaut, in Gen 1 als der Kulminationspunkt, auf den die Schöpfungsgeschichte Stufe um Stufe sich zielstrebig hinbewegt. Im folgenden werden im wesentlichen die immer wieder zitierten „Kardinalstellen" aus den Schöpfungsgeschichten für das biblische Verständnis der Anthropozentrik der Natur herausgestellt. Darüber soll freilich nicht übersehen werden, daß die Sonderstellung des Menschen noch viel sicherer zu erheben ist „aus dem in sich geschlossenen Gesamtvotum des Alten Testaments, nach dem Gottes Anspruch und Gebot nur dem Menschen gelten, nur ihn die Gottesoffenbarung trifft, nur er die Verantwortung seiner Entscheidung trägt und nur er Sünder oder ‚Gerechter' sein kann". (Vgl. *Maas,* Art. ADAM, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren, Bd. I, Stuttgart 1970, 81–94, hier 92.)

b) Biblisch-christliche Interpretation

Die theologische Behauptung der Anthropozentrik der Natur kann hier nicht im einzelnen begründet werden. Es sollen aber doch die wesentlichen Hinweise aus dem biblisch-christlichen Schöpfungsverständnis kurz vorgestellt werden: die Selbstentschließung des Schöpfers, die Erschaffung des Menschen als Gottes Ebenbild, der göttliche Herrschaftsauftrag an den Menschen, die menschliche Namengebung für die Tiere und die Betonung der Gutheit der Schöpfung.

Selbstentschließung des Schöpfers: Nach Gen 1, 16 beginnt die Erschaffung des Menschen mit einer ausdrücklichen göttlichen Selbstentschließung: „Laßt uns Menschen machen ..." Alle anderen Kreaturen sind durch das „Wort" erschaffen worden; sechsmal steht es da in Gen 1, 3.6.9.14.20.24: „Gott sprach." Dies kann doch nur be-

deuten, daß er durch sein Wort sich selbst, sein Innerstes, also seine Liebe und seine Freiheit, der Welt als tragenden Grund, als bewegende Kraft und als letztes Sinnziel eingestiftet hat. Größeres, so scheint es, kann es nicht geben. Und doch weist es auf Größeres hin, wenn der Schöpfer zur Erschaffung des Menschen mit einem neuen Entschluß ansetzt und wenn bei der Durchführung dieses Entschlusses das Wort bara = schaffen gleich dreimal verwendet wird. Offensichtlich soll mit allem nur möglichen Nachdruck herausgestellt werden, daß die Erschaffung des Menschen in ganz besonderer Weise unmittelbar auf Gott selbst zurückgeht und daß dieses Werk das schöpferische Handeln zu seinem Höhepunkt und seinem eigentlichen Ziel bringt. Ein besonderer Entschluß des Schöpfers bei der Erschaffung des Menschen begegnet auch in anderen Schöpfungsmythen, so im sumerischen Mythos von der Erschaffung des Menschen, in der Schöpfungserzählung der Shilluk oder in Enuma elis. Dieser Zug in den primitiven Schöpfungserzählungen bringt überall, wo er begegnet, eine Erkenntnis von der Besonderheit menschlicher Existenz gegenüber anderen geschaffenen Wesen zum Ausdruck: „Das Bewußtsein seiner selbst, das den Menschen von den übrigen Lebewesen unterscheidet, spiegelt sich in dem Entschluß des Schöpfers, in dem die Erschaffung des Menschen von der aller übrigen Kreaturen abgehoben wird." (*C. Westermann,* Genesis 1–11, 50.)

Gottebenbildlichkeit des Menschen: Die Erschaffung des Menschen als „unser Abbild, uns ähnlich" (frühere Übersetzung: „als unser Bild und Gleichnis") (Gen 1, 26 a. 27) hat von jeher zu den Grundpositionen der theologischen Anthropologie gehört. Geschichtlich tritt eine Reihe von Interpretationen hervor, angefangen vom aufrechten Gang des Menschen, durch den ihm die Betrachtung des Himmels ermöglicht wird, über die Statthalterschaft Gottes in der Welt, die Herrschaft über die Tiere, die geistigen Vorzüge, die Schönheit der leiblichen Gestalt, die leib-seelische Ganzheit bis hin zum Sein des Menschen als Mann und als Frau. Heute sieht man den Kerninhalt des Begriffs Gottebenbildlichkeit in der freundschaftlichen Verbundenheit des Menschen mit Gott: Die Ausnahmestellung des Menschen innerhalb der gesamten Schöpfung äußert sich darin, daß Gott ihm eine besondere Nähe gewährt. Dieser Kerngehalt des Begriffs der Gottebenbildlichkeit schließt die anderen Aspekte, die in der Geschichte zum Tragen gekommen sind, keineswegs aus. Man kann vielmehr sagen, daß die Gottebenbildlichkeit sich in der Relation des Menschen zu sich selbst, zur Mitwelt und zur kosmischen Umwelt darstellt und verwirklicht.

Claus Westermann warnt davor, in Gen 1, 26 f. einfachhin eine Aussage über das Wesen des Menschen zu sehen, die man ohne weiteres aus dem Zusammenhang lösen und in die Systematik einer theologischen Anthropologie einordnen könne. Im Vordergrund stehe nicht die Aussage über das Sein des Menschen, sondern über ein göttliches Handeln. Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes konstituiere zunächst nicht eine bestimmte Qualität des Menschen, sondern ermögliche ein Geschehen zwischen Gott und Mensch. Die Eigentlichkeit des Menschen sei also in seinem Gegenüber zu Gott zu sehen.

Man kann nicht sagen, daß sich die Auffassung von Claus Westermann allgemein durchgesetzt hat. Auch Odil H. Steck, für dessen Konzeption sie besonders förderlich wäre, scheint ihr nicht zuzustimmen. Nach seiner Meinung qualifiziert der Begriff der Gottebenbildlichkeit „den Menschen als Repräsentanten Gottes für das Lebendige neben ihm im irdisch-horizontalen Schöpfungsbereich". Diese Interpretation zielt also mehr auf die zentrale Stellung des Menschen im Gefüge der Schöpfungswelt und auf die Bedeutung dieser Stellung für den Dauerbestand alles Lebendigen ab.

Man wird nicht fehlgehen mit der Annahme, daß im Begriff der Gottebenbildlichkeit sich die Verwiesenheit auf das Urbild (als Ursprung und Ziel) und die Verbindlichkeit seiner Abbildung in einem erfüllten Menschsein begegnen – modern gesprochen: Theonomie und Autonomie. Kein Wunder, daß der Begriff der Gottebenbildlichkeit in der Theologie zu höchster Bedeutung gelangt ist. Thomas führt ihn in seiner Theologischen Summe an einer bedeutsamen Stelle ein – dort nämlich, wo er methodisch und inhaltlich das Signal für seine moraltheologischen Überlegungen stellt, im Prologus zur Pars II. Er hebt mit diesem Begriff die Fähigkeit des Menschen hervor, über sich selbst und sein Handeln in Freiheit zu verfügen, d. h., er spricht aus seinem theozentrischen Gesamtverständnis heraus über die Autonomie des Menschen: Der Mensch ist so geschaffen, daß er Prinzip seiner selbst, Herr seiner Werke, Ursache seiner selbst sein kann; er ist „sich selbst Gesetz" (Röm 2, 14). Dies ist nicht nur für Thomas eine wichtige theologische Weichenstellung.

Göttlicher Herrschaftsauftrag an den Menschen: „Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen." (Gen 1, 28) Die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1, 27 leitet also unmittelbar über zum göttlichen Weltauftrag an den Menschen. Offenbar liegt der Priesterschrift weniger daran zu bestimmen, worin eigentlich die Gottebenbildlichkeit besteht, als festzustellen, wozu sie gegeben ist. Wie die irdischen Großkönige zum Ersatz für ihre persönliche Gegenwärtigkeit ihr Bild als Symbol ihres königlichen Anspruchs aufgestellt haben, „so ist der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit auf die Erde gestellt, als das Hoheitszeichen Gottes. Er ist recht eigentlich der Mandatar Gottes, dazu aufgerufen, Gottes Herrschaftsrechte auf Erden zu wahren und durchzusetzen. Das Entscheidende an seiner Gottebenbildlichkeit ist also seine Funktion an der außermenschlichen Welt." (*G. von Rad,* Das erste Buch Mose, 46) Die Interpreten haben immer wieder vermerkt, daß die Befehlsworte in Gen 1, 28 eine drastische Bildhaftigkeit aufweisen. „Untertanmachen (kabas)" heißt ursprünglich den Fuß auf etwas setzen zum Zeichen

der Herrschaft, es bedeutet die Unterwerfung eines Landes durch Krieg, die Unterjochung von Völkern und insbesondere von Sklaven, aber auch die Vergewaltigung von Frauen. Das Verbum „herrschen (radah)" heißt ursprünglich treten, trampeln, in den Boden stampfen: es wird gerne, auch im Alten Testament, vom Herrschen eines Königs ausgesagt. Die am meisten eingängige Auslegung des priesterlichen Schöpfungsauftrags bietet Norbert Lohfink. „Untertan machen" heißt danach im Hinblick auf Menschen, Völker oder Länder einfach soviel wie „zum Eigentum machen". Im Hebräischen habe man sich bei dem Ausdruck „den Fuß auf etwas setzen" kaum etwas anderes gedacht, als wenn wir den Ausdruck gebrauchen „die Hand auf etwas legen". So könne man Gen 1,28 ganz undramatisch übersetzen mit „Nehmt die Erde in Besitz" und das so verstehen, „daß die Menschheit, wenn sie einmal so gewachsen ist, daß sie aus vielen Völkern besteht, sich über die ganze Erde verteilen und jedes Volk sein Territorium in Besitz nehmen soll". Ähnlich undramatisch ist nach Claus Westermann auch das Wort „herrschen" zu verstehen. Man kann jede Art von despotischer Ausbeutung der Natur ausschließen. Im Unterschied zu Gen 1,29 wird allerdings in Gen 9,2 das Essen von Tieren gestattet. Wenn manche Ausleger aus der Urbedeutung von „niedertreten" die Bevollmächtigung des Menschen zu gewaltsamer und grausamer Herrschaft über die Tiere erschließen, dann übersehen sie offensichtlich, daß auch in Joel 4,13 noch eine Grundbedeutung von „niedertreten (radah)" erhalten ist. Hier ist die Rede vom Stampfen der Trauben in der Kelter. Geht man von dieser Grundbedeutung aus, wird in Gen 1,28 „auf ein umgestaltendes Wirken hingewiesen, wie es sich in der Kelter beim Verarbeiten der Trauben zu Most ereignet. Der Mensch ist zu vergleichbaren nützlichen Veränderungen ermächtigt." (*H. W. Wolff*, Anthropologie des Alten Testaments, 239) Herrschaft über die Tiere kann also nur bedeuten, daß der Mensch die Tiere auf die Weide führt, sie als Zugtiere benützt, sie eben domestiziert. Daß als Objekt der Herrschaft die Tiere besonders herausgehoben werden, hat wohl seinen Grund darin, daß sie allein als Rivalen des Menschen in Frage kommen. In der Vorzeit war das Tier der Todfeind des Menschen; Herrschaft über Tiere sagt also etwas aus, was wesentlich zum Menschsein gehört Der Herrschaftsauftrag kann demnach nur bedeuten, daß die Menschheit sich über die ganze Erde ausbreitet und nach und nach die zuvor von Tieren besetzten Territorien in Besitz nimmt.

Nach dem Jahwisten schickt Gott den Menschen aus dem Garten Eden, „damit er den Ackerboden bestellte, von dem er genommen war" (Gen 3,23). Die Beziehung zwischen Mensch und Erde wird sprachlich durch den Zusammenklang von adam (Mensch) und adama (Erde) dokumentiert. In seinen späteren Erzählungen berichtet der Jahwist mehrfach von menschlichen Fähigkeiten, die in der Welt angelegten Möglichkeiten zu nutzen. Es ist die Rede von der Herstellung von Musikinstrumenten, vom Erlernen des Zither- und Flötenspiels, von der Ausbeutung und Gestaltung von Erz und Eisen, von der Erlernung des Weinbaus und von der Technik des Bauens. Dabei ist zu beachten, daß beim Jahwisten Hinfälligkeit und Sündhaftigeit des Menschen keineswegs unterschlagen, sondern sogar besonders stark hervorgehoben werden. Trotzdem bleibt er Gottes Mandatar in der Welt.

Nun sind allerdings zwei wichtige Einschränkungen zu machen. Zunächst wird in der priesterschriftlichen Darstellung der Sinaiereignisse deutlich, daß als Aufgipfelung der menschlichen Umgestaltung der Welt die kunstvolle Errichtung des Heiligtums betrachtet wird (Ex 25). Der Mensch soll also seine Fähigkeit, die Natur durch sein Handeln zu verändern, dazu verwenden, die Erde so zu gestalten, daß sie zur Wohnstatt Gottes werden kann. Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß menschliches Handeln in der Welt nicht letzter Sinn der Geschichte ist; es zielt vielmehr darauf, daß Gott unter den Menschen wohnen kann. „Untertan machen" und „herrschen" stehen also im Kontext der Kreatürlichkeit. Der Mensch erfüllt seinen Schöpfungsauftrag als Mandatar Gottes, er pflegt und entfaltet das ihm anvertraute Leben. Sinnvolles und fruchtbares Handeln in der Welt steht und fällt mit der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit im Handeln.

Zum anderen ist zu bedenken, daß der Ausübung menschlicher Herrschaft der Charakter der Ambivalenz anhaftet. Sie steht immer in Gefahr, den Menschen in Schuld zu verstricken. In den Anfangskapiteln des Buches Exodus wird der negative Aspekt der technischen Zivilisation klar herausgestellt. Die Ausbeutung von Menschen durch Menschen stößt auf das göttliche Nein. Doch tritt diese Ambivalenz auch schon in der Genesis hervor. Der Mensch läßt sich von der Schöpfung, die er beherrschen soll, selbst beherrschen – etwa wenn Noah sich nach unmäßigem Weingenuß der Schamlosigkeit seines Sohnes preisgibt (Gen 9,20–22) oder wenn der Mensch die Bautechnik verwendet, um sich ein Denkmal des eigenen Ruhmes zu setzen ...

Nachdem Gott den Menschen erschaffen und ihm die Verantwortung für die Erde übertragen hatte, heißt es in Gen 1,31: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut." Offenbar ist nicht alles, was Gott geschaffen hat, gleich gut; manches ist gut, manches sehr gut. Was „nur" gut ist, wird sehr gut, indem es durch die Hinordnung auf den Menschen zu seiner letztmöglichen Erfüllung kommt. „Sehr gut" ist die Schöpfung erst, nachdem Gott ihr im Menschen einen zentralen Beziehungspunkt eingestiftet hat, durch den sie ein einheitliches und ganzheitliches Sinn- und Ordnungsgefüge wird. Die stetige göttliche Gewährung von Leben ist gewiß in sich selbst sinnvoll. Aber es ist nicht zu übersehen, daß dem Menschen in diesem Vermittlungsgeschehen eine besondere Bedeutung zukommt: Er ist die Spitze, auf die alles hinstrebt, er ist die Mitte, um die herum alles gebaut ist. Die Billigungsformel „gut" gilt zwar auch der den Menschen umgebenden Natur und wird zunächst ohne Hinweis auf den Menschen ausgesprochen. Aber „sehr gut" wird eben die Welt erst durch die Erschaffung des Menschen. Man mag durchaus sagen, der Wert der Natur liege nicht nur in

ihrer Brauchbarkeit für den Menschen, sie stelle vielmehr einen Wert an und für sich dar, sie sei eine eigene Realität. Nur muß man dabei im Auge behalten, daß die subhumane Welt ihre volle Bedeutung aus ihrer Bezogenheit auf den Menschen erhält – ähnlich wie Eigensein und Eigenwertigkeit des Menschseins erst aus ihrer transzendenten Relationalität Bestand haben und Erfüllung finden. Von Gleichheit, Gleichwertigkeit und geistiger Autonomie aller Kreaturen zu sprechen, läßt sich jedenfalls mit dem biblischen Schöpfungsglauben nicht vereinbaren. Auch eine Berufung auf Franz von Assisi und seine Promotion zum „Schutzheiligen der Ökologie" können eine solche Auffassung nicht legitimieren. Man wird mit der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums daran festhalten müssen, daß der Mensch „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist".

Der Hunger als moralische Herausforderung

Zum Streit über das Ausmaß der Hungerkatastrophe in Afrika

Wie schon öfters hat es in letzter Zeit wieder heftige Auseinandersetzungen über das Ausmaß des Hungers und dessen Sinn der dagegen aufgebotenen Hilfe gegeben. Wir haben Diplom-Volkswirtin Hildegard Rapin um eine Darstellung des Problems und um eine Pointierung seiner Ursachen gebeten. Frau Rapin ist Mitglied des Beirats der Kommission Justitia et Pax und war bis vor kurzem Referentin der gleichnamigen Kommission und als solche mit der Geschäftsführung des Dialogprogramms der Kirchen über Entwicklung als internationale soziale Frage beauftragt.

Die Welternährungssituation ist in ihren beiden Extremen – nämlich dem Hunger auf der einen und dem Überfluß auf der anderen Seite – ein Ärgernis und eine Provokation. Der weltweite Hunger ist ebenso eine moralisch-ethische Herausforderung wie *die* politische Aufgabe unserer Zeit. Der gleichzeitig existierende Überfluß in entwickelten Staaten sollte Anlaß sein, darüber nachzudenken, worauf dieser zurückzuführen ist und in welcher Welchselbeziehung er zum „Mangel" steht.

Solange die Extremsituationen – sowohl beim Hunger als auch beim Überfluß – das „gewohnte" Ausmaß nicht übersteigen, handelt es sich um sog. stille Phänomene. In jüngster Zeit ist das „stille" Phänomen Hunger („gehungert und gestorben wird lautlos") im Falle Afrikas zu einem spektakulären geworden: durch das Überschreiten der gewohnten und tolerierten Grenzen hat das Leid und die Not vieler Menschen „Nachrichtenwert" bekommen. Es werden insbesondere Zahlen diskutiert, wobei das menschliche Elend zu einem Zahlenspiel der Statistik zu denaturieren droht.

Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, daß eine große deutsche Tageszeitung die Legitimation einer humanitären Aktion „gegen die Jahrhundertkatastrophe von 150 Millionen hungernder Menschen in Afrika" dadurch in Frag stellte, daß sie primär die Zahlen und Daten bezweifelte, die Grundlage für diese Aktion waren. Schon die Schlagzeile des Artikels „Die ‚Jahrhundertkatastrophe' gibt es nicht – in Afrika hungern 10 bis 12 Millionen Menschen – nicht 150 Millionen" (*Günter Krabbe* in der FAZ vom 24. 5. 84) will den Leser von seiner möglichen moralischen Unruhe über die „Welternährungsunordnung" (Weltrat der Kirchen, Vancouver 1983) befreien; wenn nicht die Überschrift, dann gibt ihm der Schlußsatz des Artikels die Ruhe vollständig zurück. Dort heißt es: „Wenn die Afrikaner nur wollen, brauchen sie nicht zu hungern und zu verhungern schon gar nicht."

Realität, nicht „Realismus aus zweiter Hand"

So etwas kann nur jemand sagen, der das Problem nicht wahrhaben oder verniedlichen will.

Zunächst muß die Frage nach dem Ausmaß – der Streit geht um eine Dimension des zehnfachen von Hungernden – genauer betrachtet werden: welche Anzahl ist „Unfug, ein Gerücht, Realismus aus zweiter Hand". Gott sei Dank ist für die Mehrheit der Menschen der sog. entwickelten Länder Hunger und Verhungern keine Realität mehr; wohl jedoch „Fehlernährung". Fehlernährung (Malnutrition) ist in der Wissenschaft der Begriff, mit dem die Probleme der Welternährung beschrieben und quantifiziert werden (vgl. *P. v. Blanckenburg* und *H. D. Cremer:* Das Welternährungsproblem, in: Handbuch der Landwirtschaft und Ernährung in den Entwicklungsländern, Band 2: Cremer [Hrsg.]: Nahrung und Ernährung, S. 17–37). Fehlernährung kann ebenso verursacht sein von quantitativer und/oder qualitativer Unterernährung wie auch durch zu reichliche Nahrungszufuhr. Diese gemeinsame Betrachtung und Benennung macht deutlich, daß das Phänomen der Ernährung der Menschheit als *ein* Problem gesehen und gelöst werden muß. Die künstliche Trennung von Hunger und Überfluß in der politischen und gesellschaftlichen Diskussion führt zur (gewollten) isolierten Betrachtung und suggeriert, daß das eine mit dem anderen nichts zu tun hat. Dies erlaubt wiederum eine mehrfache Distanzierung: auf der Ebene der Verantwortung ebenso wie auf der Verursachung und der des Handelns.

Hunger ist für eine Anzahl von Menschen *Realität,* nicht „Realismus aus zweiter Hand". Eigentlich grenzt es an Zynismus, sich darüber zu streiten, ob „nur" 12 Millionen

Menschen von Hunger betroffen sind oder 150 Millionen. *Rolf Seelmann-Eggebert,* Initiator der ARD-Hilfsaktion für die Sahel-Zone, schrieb dazu: „Und selbst, wenn es zuträfe, daß in Afrika gegenwärtig ‚nur' 10 bis 12 Millionen Menschen hungern, rechtfertigt diese Tatsache aus meiner Sicht hinreichend, in einem vergleichsweise unendlich reichen Land wie der Bundesrepublik um Spenden zu bitten" (Leserbrief in der FAZ, 2. 6. 84).

Die ethische Dimension dieser „Zahlenspielerei" außer acht lassend, soll kurz auf die Problematik gesicherter Daten aus den Ländern der Dritten Welt eingegangen werden. Da bereits darum gestritten wird, inwieweit die Bevölkerung insgesamt zutreffend ermittelt wird, dürfte erst recht die Quantifizierung einer sog. „Zielgruppe", in unserem Falle die Hungernden, in ihrem Ergebnis nicht für alle diskutabel sein. Bei der Objektivierung dieses Streits können die Erfahrungen der Demographie herangezogen werden.

Das Hauptproblem der Bevölkerungswissenschaft besteht darin, *gesicherte Ausgangsdaten* zu erhalten. So ist bekannt, daß in vielen Ländern der Dritten Welt Ergebnisse von Volkszählungen und andere Angaben auf groben Schätzungen beruhen, gelegentlich auch vorsätzlich falsch geschätzt oder auch aus politischem Machtkalkül schlicht manipuliert werden. (*H. W. Jürgens:* Die Weltbevölkerung im Jahre 2000, in: der Überblick 3/82, S. 54–57). Mit 150 Millionen Menschen wird von der FAO (Organisation der Vereinten Nationen für Ernährung und Landwirtschaft) die Gesamtbevölkerung der ursprünglich von außerordentlicher Nahrungsknappheit betroffenen 18 afrikanischen Länder (Stand September 1983) beziffert. Im Dritten Lagebericht der Sondergruppe der FAO und des Welternährungsprogramms für die Ernährungslage in Afrika ist aufgeführt, daß „ein erheblicher Teil der Gesamtbevölkerung von mehr als 150 Millionen Menschen" in diesen Ländern „in massivem Umfang von Hunger betroffen ist" (vgl. Leserbrief in FAZ, 4. 6. 84). Die Ziffer von 150 Millionen (ver)hungernder Menschen ist also nicht zutreffend; es bleibt die Frage, was „ein erheblicher Teil" und „in massivem Umfang" konkret heißt. Die Antwort wird mitbestimmt von der Definition „Hunger". Ist in der aktuellen Diskussion allein der Hunger gemeint, der auf „Katastrophen" (Dürre, Überschwemmungen, Krieg u. ä.) zurückzuführen ist – der sog. *schwarze Hunger* –, dann wird die absolute Anzahl geringer sein als in dem Fall, in dem auch ständig – häufig jahrelang – Unter- und Mangelernährte – der sog. *weiße Hunger* – dazu gezählt werden. In der Regel macht nur der Hunger als Folge von Katastrophen Schlagzeilen; an den sog. weißen Hunger, dessen Ursachen komplex und nicht monokausal sind, hat man sich gewöhnt. Die Zahl der Hungernden ist in keinem Fall exakt zu benennen; es liegen nur Schätzungen auf der Grundlage von Einzelbeobachtungen vor. Eines ist auf jedem Fall wahr und zutreffend: Die Anzahl der Menschen, die sich nicht mehr selbst ernähren können, steigt in Afrika ständig.
Die Anonymität der Hungernden bekommt ein wenig mehr Gewicht, wenn gefragt wird, wer hungert. Es gehört zu den erstaunlichen Erkenntnissen der letzten Entwicklungsdekaden, daß 9/10 der Menschen, die absolut arm sind und zum größten Teil unter Mangel- und Fehlernährung leiden, auf dem *Lande* leben, insbesondere sind es Frauen und Kleinkinder, Alte und Kranke. „Erstaunlich" ist dies deshalb, weil in der Geschichte der Industrieländer in der Hauptsache die Menschen in den Städten gehungert haben. Diese unterschiedliche Erfahrung hat mit den Ursachen von Hunger zu tun.

Wer hungert und warum er hungert

Nach den Berichten der Weltbank ist auf der Welt knapp eine halbe Milliarde Menschen mangel- bzw. unterernährt; das sind knapp *zwei Drittel* jener Menschen, die absolut arm sind. Um den Hunger umfassend und nachhaltig zu bekämpfen, ist es sicher notwendig, annäherungsweise dessen quantitative Dimension zu kennen. Viel wichtiger ist es jedoch, die *Ursachen* des Hungers zu erkennen. Im allgemeinen werden mehrere mögliche Ursachenkomplexe angeführt: (a) Katastrophen, (b) das demografische Problem – die „Bevölkerungsfalle", (c) wirtschaftliche und machtpolitische Faktoren.

Unter Katastrophen werden im allgemeinen Naturereignisse und Kriege verstanden. Viele Länder Afrikas sind seit Jahren von (Bürger)-Kriegen und Dürre betroffen, begleitet von einem Flüchtlingsstrom. So lebt in Afrika – nach Aussagen des Hohen Flüchtlingskommissars der Vereinten Nationen – die Mehrzahl der Flüchtlinge der Welt. Kriege und Dürre sind jedoch nicht allein für den Hunger „verantwortlich", auch wenn sie gerne als politisch einfache und für die Öffentlichkeit verständliche Erklärung benutzt werden.
Die Vordergründigkeit einer solchen Argumentation macht das Zitat aus einem Brief von Pastoralarbeitern aus der Südandenregion „Die zwei Gestalten der Trockenheit" deutlich. Dort heißt es: „Die Probleme, unter denen Ihr während der Trockenheit auf dem Lande und in der Stadt leidet, stammen nicht aus diesem Jahr 1983, und die Ursache für diese Probleme ist nicht allein die Natur. Man kann sagen, daß es eine andere, größere Trockenheit gibt, die Euch seit Jahrzehnten und Jahrhunderten peinigt. Und diese größere Trockenheit hat ihre Verantwortlichen. Es sind die Mächtigen und ihre Institutionen, die Euch das Land Eurer Vorfahren entwendet haben; die Euch Hungerlöhne oder gar nicht für Eure Arbeit bezahlt haben; die Euch eure Produkte zu Niedrigpreisen abgekauft haben; die Euch ins Gefängnis geworfen oder getötet haben, wenn Ihr Euer Land zurückfordert; die Euch vor Wahlen falsche Versprechungen gemacht und Euch danach vergessen haben" (Weltkirche 8/1983, S. 257).

Selbst wenn Afrika nicht mit Südamerika gleichzusetzen ist, sind die in diesem Zitat genannten Zusammenhänge grundsätzlich auch für den „schwarzen Kontinent" zutreffend. Die Dürre muß als „Sündenbock" herhalten, um politische Fehlentwicklungen und strukturelle Mißstände

sowohl gegenüber der eigenen Bevölkerung als auch gegenüber den „Gebern" zu vertuschen. Durch die Schicksalhaftigkeit dieses Ereignisses, das aus dieser Sicht von niemandem verursacht und damit auch von niemandem zu verantworten ist – wird auf der einen Seite Duldsamkeit und höchste Leidensbereitschaft gefordert und auf der anderen Seite Mitleid und Hilfeleistungen ausgelöst. „Spenden" (wörtlich genommen) – meistens in Form von Nahrungsmittelhilfe aus unseren Überschüssen – scheinen daher die geeignete Hilfe zu sein. Nahrungsmittelhilfe ist in wirklichen – genau abgrenzbaren – Katastrophenfällen notwendig. Jedoch ist selbst hier „entwicklungspolitische Wachsamkeit" angebracht: ihr Einsatz kann die Eigeninitiative und die Motivation zur Selbsthilfe lähmen. Daher ist ihre zeitliche Begrenzung angebracht, und sie sollte auf die Ernährung der wirklich Betroffenen (Frauen, Kinder, Alte ...) ausgerichtet sein.

Die Dürre ist nicht die Hauptursache

Die oberflächliche Erklärung des Hungers durch „Dürre" birgt mehrfache Gefahren: (1) als Alibi der politisch Verantwortlichen vermindert sie die Analyse der realen Ursachen des Hungers und die Planung und Durchführung dringend notwendiger – dieser Analyse entsprechender – langfristig angelegten Strategien gegen den Hunger; (2) die betroffenen Menschen und Politiker verlernen den situationsgerechten Umgang mit der Dürre; sie lernen – in ihren jeweils unterschiedlichen Verantwortungsbereichen – lediglich den vordergründig einfachen Weg einzuschlagen: Der Dürre mit Appellen um „Nahrungsmittelgeschenke" zu begegnen; sie übersehen dabei, daß sie damit ihre Unabhängigkeit und auch ihr Selbstbewußtsein verlieren; (3) bei den Gebernationen – insbesondere bei der Bevölkerung – kann der Eindruck gefördert werden, mit ihrer (einmaligen) Wohltätigkeit ließe sich der Hunger auf Dauer bekämpfen und der Erfolg zeige sich kurzfristig.
Schon die Schlagzeilen vieler Artikel, die sich in der letzten Zeit mit dem Hunger in Afrika auseinandersetzen, bestätigen, daß die Dürre *nicht* die Hauptursache für die real existierende Not ist. Es heißt z. B. „Hunger kommt nicht nur durch Dürre" (Der Überblick 2/84) oder „Die Dürre ist ein Selbstbetrug" (Publik-Forum, Nr. 14/15/84) oder „Die Not wird immer größer – In der Dürre rächen sich die Fehler der Entwicklungspolitik" (Die Zeit, 2. 3. 84). Trotz dieser allgemeinen Erkenntnis wird in der Öffentlichkeit weiterhin mit dem „Naturereignis als vorherzusehende Ursache für Hunger" argumentiert.
Als weitere Hauptursache wird das *starke Wachstum der Bevölkerung* genannt. Der Begriff „Bevölkerungsfalle" beschreibt die Tatsache, daß der Produktionszuwachs in einem Land von den höheren Wachstumsraten der Bevölkerungsentwicklung „aufgefangen" wird, so daß im Ergebnis die durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommen und damit die Kaufkraft für Nahrungsmittel sinkt. Diese fehlende Kaufkraft führt dann ihrerseits zur „Nahrungsfalle".

Die Bedeutung des Bevölkerungswachstums für die steigende Armut soll nicht geleugnet werden; die Weltbevölkerungskonferenz der Vereinten Nationen im August dieses Jahres in Mexiko hat ausführlich darüber diskutiert. (vgl. ds. Heft, S. 396) Es muß jedoch klar gesagt werden, daß der Hunger in der Welt damit allein nicht zu erklären ist. „Viele Staaten der Sahel-Zone sind trotz geringer Bevölkerungsdichte überbevölkert. Andere Gebiete wie Singapur oder Hongkong, in denen die Bevölkerungsdichte um ein Hundertfaches größer ist, bieten dagegen für alle dort Lebenden eine wirtschaftliche Basis" (s. H. H. Jürgens, a. a. O., S. 56). Der entscheidende Faktor, um den Hunger wirkungsvoll zu bekämpfen, liegt somit in der durchgreifenden Veränderung der wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen. Trotzdem: Die Beeinflussung des Wachstums der Weltbevölkerung ist ein wichtiger Ansatzpunkt einer Ernährungssicherungsstrategie und auch für die Entwicklungsarbeit der Kirchen von großer Bedeutung (vgl.: „Weltbevölkerungswachstum als Herausforderung an die Kirchen" – Eine Studie der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Kirchlichen Entwicklungsdienst, hrsg. vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der EKD, Gütersloh 1984).

Die internen und externen Rahmenbedingungen

Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung um die wirtschaftlichen und politischen Ursachen von Hunger und Armut stehen die Fragen der *internen und/oder externen Rahmenbedingungen* ebenso wie die der Produktionsorientierung für den Weltmarkt oder für den heimischen Markt. Anerkanntes Ziel der Entwicklungspolitik ist es, die Eigenversorgung mit Nahrungsmitteln in den Entwicklungsländern zu fördern und langfristig zu erreichen. In diesem Sinne ist Krabbe zuzustimmen, wenn er schreibt: „Die afrikanischen Regierungen müssen endlich einsehen, daß Wohl und Leben der Bevölkerung wichtiger sind als die ‚richtige' Ideologie und selbst als der eigene Machterhalt." Seine Aufzählung von notwendigen nationalen Maßnahmen (u. a. Senkung der Rüstungsausgaben, Landreform, Verbesserung der Infrastruktur und des Transportwesens, Änderung der Agrarpolitik) (vgl. FAZ, a. a. O.) sollte kritisch reflektiert und ergänzt werden. Auch wir können interne Probleme der eigenen Gesellschaft leichter lösen oder unsere Hilfe für die Dritte Welt erheblich steigern, wenn bei uns z. B. die Rüstungsausgaben gesenkt würden. Die Änderung der Agrarpolitik ist auch bei uns – allerdings mit umgekehrtem Ziel – eine ungelöste politische Aufgabe.
Das „Wohl und Leben" der hungernden Bevölkerung sollte auch für Journalisten so wichtig sein, daß sie mit *beiden* „ordnungspolitischen Augen" den Hunger in seiner vollen Komplexität begreifen lernen. Krabbe sieht allerdings nur auf *einem* ordnungspolitischen Auge: die Fehler der linken/sozialistischen afrikanischen Länder. Er übersieht, daß Maßnahmen unserer eigenen Marktwirtschaft negativ in afrikanische Staaten hineinwirken

können und daß auch in Afrikas westlich orientierten Ländern immer mehr Menschen hungern.

In einer Presseerklärung des Hauptgeschäftsführers von Misereor, Prälat *Norbert Herkenrath,* heißt es zu den Hintergründen der gegenwärtigen Notsituation in Afrika: „Gehungert wird in Afrika nicht nur, weil der Regen ausbleibt, weil immer mehr fruchtbares Land von der Wüste eingeholt wird, weil die Natur durch ökologisches Fehlverhalten der Bevölkerung und durch unangepaßte Entwicklungsprojekte aus dem Gleichgewicht gerät. Gehungert wird auch, weil Wirtschaftsexperimente fehlschlagen und es wegen des fehlenden politischen Gleichgewichts des Kontinents sozialer Gegensätze und ausländischer Interventionen zu Stammesfehden und Bürgerkriegen kommt, unter denen die Zivilbevölkerung am meisten leidet. Gehungert wird nicht zuletzt auch, weil die Entwicklung der Weltwirtschaft die Industrieländer einseitig begünstigt. Die Überschüsse, die Amerikas und Europas hochtechnisierte Landwirtschaften produzieren, reichen mit ihren Auswirkungen bis ins afrikanische Dorf hinein" (Presseerklärung Juni 1984).

Eine kritische Anfrage an uns selbst

Herkenraths Ausführungen bedeuten, daß der Hunger in Afrika auch eine kritische Anfrage an die Art und Weise der Durchsetzung von Interessen der Industrieländer, an die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung, an unsere Überschußproduktion und Überschußverwertung im Agrarbereich stellt. Es ist weder „antiwestlich" noch „ideologisch", auf diese Zusammenhänge hinzuweisen und eine Strategie gegen den Hunger zu fordern, die neben der Veränderung von internen Faktoren in den Entwicklungsländern den Abbau entwicklungshemmender Elemente in den Industrieländern und auf internationaler Ebene umfaßt. Diese Forderungen werden gestützt vom Deutschen Bundestag, der am 5. März 1982 *einstimmig* beschlossen hat: „Die Industrieländer müssen sich dem weltwirtschaftlichen Strukturwandel stellen und die Bereitschaft zeigen, durch Änderung der weltwirtschaftlichen Rahmenbedingungen entwicklungshemmende Faktoren abzubauen und aktiv am Aufbau einer leistungsfähigen, gerechten und sozialen Weltwirtschaft mitzuwirken" (Bundestagsdrucksache 9/1344).

Ebenso wie über die Ursachen von Unterentwicklung, Armut und Hunger wird auch über die „richtigen" Strategien gegen den Hunger gestritten. An dieser Stelle soll beispielhaft nur ein „Streitpunkt" genannt werden (vgl. dazu auch den Artikel Krabbe in der FAZ). Auf der einen Seite wird behauptet, daß die Exportproduktion von Agrarerzeugnissen in den sog. Hungerländern die Armut und den Hunger von immer mehr Menschen mitverursacht (Bodenkonkurrenz, Tendenz zu Großfarmen und zur Arbeitskräfte sparenden Rationalisierung, Monokulturen, Landvertreibung u. a. m.); darum müsse eine Strategie gegen den Hunger die Produktion für den Eigenverbrauch prioritär fördern und möglicherweise die Erzeugung für den Export einschränken oder diese u. U. aufgeben. Auf der anderen Seite wird argumentiert, daß viele Entwicklungsländer nur durch den Export von Agrarprodukten Devisen „verdienen" könnten. Mit diesen Devisen könnten die notwendigen Grundnahrungsmittel für die Bevölkerung auf dem Weltmarkt und Investitionsgüter für die industrielle Entwicklung eingekauft werden. Der internationale Handel steigere die Wohlfahrt aller beteiligten Länder, und es sei „vernunftswidrig" (Krabbe), sich nicht in die internationale Arbeitsteilung zu integrieren. Selbst in der ökonomischen Theorie wird die These der Wohlfahrtssteigerung durch internationalen Handel nicht mehr so undifferenziert und pauschal vertreten, wie dies Krabbe tut.
Die Aussagen der Theorie der absoluten und komparativen Vorteile des Außenhandels (A. Smith, D. Ricardo) werden dadurch relativiert, daß danach gefragt wird, wer in den jeweiligen Ländern wieviel profitiert und wieviel an Wohlfahrtszuwachs aus dem internationalen Handel über die nationale interne Verteilung für die breite Masse der Armen und Hungernden erzielt werden kann. Es kann für einen afrikanischen Bauern sehr rational und „vernünftig" sein, nicht für den Export zu produzieren; auch wenn er für diese Produkte einen höheren Preis erzielt als für die Produkte, die er auf dem heimischen Markt absetzt. Das Ziel vieler Menschen in Afrika ist nicht kurzfristige Gewinnmaximierung, sondern Ernährungssicherung für einen langen Zeitraum. Die Erfahrung lehrt, daß es angesichts dieses Ziels wirtschaftlich „vernünftiger" sein kann, sich nicht von einem Produkt und von den Preisen des Weltmarktes, von Vermarktungswegen und von außen kommenden Vorleistungen (Düngemittel, Pflanzenschutzmittel) abhängig zu machen. Der Mißerfolg vieler „guter Ratschläge" und „richtiger" Entwicklungsstrategien, die im Rahmen der wirtschaftlichen Zusammenarbeit und der Entwicklungspolitik von seiten der entwikkelten Länder gegeben bzw. initiiert wurden, belegen die Notwendigkeit, mit Rat und Urteil „sensibler" umzugehen.

Noch mehr entwicklungspolitische Bildung

Fazit: Der Hunger von Millionen Menschen in Afrika – wie auf der ganzen Welt – ist von Menschen mitverursacht und damit auch von ihnen mit zu verantworten. Der Kampf gegen den Hunger ist eine moralische Herausforderung für jeden Menschen und *die* politische und wirtschaftliche Aufgabe der Gegenwart. Es bedarf des politischen Willens aller Nationen und des Einsatzes aller Kräfte – nicht allein des Afrikaners, wie Krabbe schreibt –, damit Hunger und Armut auf der Welt beseitigt bzw. verringert werden. Schon 1958 sagte Joseph Kardinal Frings in seiner Ansprache zur Gründung des Hilfswerks Misereor, daß es durchaus möglich sei, den Hunger als Massenerscheinung zu beseitigen. Er wußte, daß Spenden nur „ein Tropfen auf dem heißen Stein" sein können, und forderte darum auf, den Mächtigen der Erde – und dazu

gehört in der Demokratie auch die öffentliche Meinung – ins Gewissen zu reden, die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse so zu ordnen, daß das „objektive Unrecht" beseitigt wird, „das, wenn es nicht schon darin liegt, daß die Güter dieser Welt so ungleichmäßig verteilt sind, auf alle Fälle darin liegen würde, wenn es bei dieser ungleichmäßigen Verteilung bliebe" (aus: Misereor – Zeichen der Hoffnung, München 1976, S. 21 f.).
Die *Kirchen* haben auf vielfältige Weise versucht, ihrer Verantwortung in dieser Frage nachzukommen und zusammen mit den Partnerkirchen in Entwicklungsländern konkrete Beiträge zur Beseitigung von Armut und Hunger zu leisten. Die Aufklärung über die politischen und wirtschaftlichen Zusammenhänge, die dazu führen, daß das „objektive Unrecht" (Kardinal Frings) weiter besteht, erhält daher steigende Bedeutung. Die Konsequenz der Kirchen sollte sein, noch stärker als bisher entwicklungspolitische Bildung durchzuführen. Die Problematik von „Hunger und Überfluß" könnte dazu ein geeigneter Ansatzpunkt sein; nicht nur, weil jeder sich bei der Bitte um das „tägliche Brot" angesprochen fühlt – sondern auch, weil mit den Erfahrungen der kirchlichen Entwicklungsarbeit in den Ländern der Dritten Welt gezeigt werden kann: Hunger ist ausrottbar. Gerade in unserer eigenen Gesellschaft haben die Kirchen eine relativ große Chance, die entwicklungspolitische Meinungsbildung der Öffentlichkeit mitzuprägen. Diese „Chance" ist eine ständige Herausforderung: die Grenzen werden nicht zuletzt von der Berichterstattung der Massenmedien mitbestimmt.

Hildegard Rapin

Eine neue Form des Kircheseins

Basisgemeinden in der Weltkirche

Für manche ist sie ein Zauberwort ihres kirchlich-religiösen Selbstverständnisses. Bei anderen weckt sie Ängste in bezug auf die Aufrechterhaltung kirchlicher Einheit: Von der Basisgemeinde, der Basisgruppe, der Basisgemeinschaft bzw. zusammenfassend von der *„Basiskirche" (J. B. Metz)* ist heute vielfach in einer Art und Weise die Rede, als handele es sich dabei um ein mehr oder weniger klar umrissenes Strukturelement der Kirche von morgen. Gerade eine euphorische Verwendung dieser Begriffe erweckt nicht selten den Eindruck, als gehe es hier um ein Kirchenmodell, das mit wenigen Abweichungen weltweit Gültigkeit besitze, als sei hiermit die Kirchenstruktur der Zukunft schlechthin gefunden. Die entgegengesetzte Position vermag darin kaum mehr als das polemische Schlagwort einer *Gegenkirche* erblicken. In beiden Fällen wird jedoch vielfach übersehen, wie verschieden die so bezeichneten Gemeinden, Gruppen und Gemeinschaften sind, wie verschieden auch der kulturelle, kirchliche und gesellschaftliche Kontext ist, in dem sie entstanden sind.

Ein breites Spektrum von Erscheinungsformen

Ländliche Kleinstgemeinden in Lateinamerika, polnische „Gruppen des gemeinsamen Weges", „Hügelgemeinschaften" (sahwanya) und „Familienversammlungen" (dibundu) in Burundi bzw. im Kongo, philippinische Dorfgruppen („barrios"), Gruppen in Nordamerika und Mitteleuropa, Gemeinden in der Bundesrepublik und Österreich, die sich um eine intensivierte Form gemeindlichen Zusammenlebens „von unten" bemühen, die zahlreichen gesellschafts- und kirchenkritischen Gemeinden und Gemeinschaften Südeuropas – an diese Gruppen und andere ist zu denken, wenn von Basisgemeinden die Rede ist. Die allen gemeinsame Bezeichnung täuscht im Grunde eine größere Einheitlichkeit vor, als tatsächlich vorhanden ist. Bei einem Vergleich läßt sich kaum *die* Basisgemeinde ausmachen, es schält sich höchstens Basisgemeindliches heraus, das unter jeweiligen gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen verschieden in Praxis umgesetzt wird.
Wiederholt wurde versucht, mit Hilfe von Typologien das Phänomen der Basisgemeinden in den Griff zu bekommen. Allerdings ohne viel Erfolg, denn entweder wird man den großen Unterschieden nicht gerecht durch zu enge Kategorien, oder man kommt zu abstrakten Begriffen, die für die einzelne Gruppe nur wenig Aussagekraft besitzen. Wer über Basisgemeinden etwas mitteilen will, kommt nicht ohne die Beschreibung konkreter Einzelfälle aus:
Les Herbiers liegt in der nördlichen Vendée in Westfrankreich, einer Gegend, in der die Bevölkerung zu beinahe 100 Prozent der katholischen Kirche angehört. Ein Dutzend junger Erwachsener zwischen 20 und 30 Jahren bilden eine kleine Gemeinschaft, die vor zehn Jahren aus der Landjugendbewegung hervorgegangen ist. Das Leben dieser Gruppe hat einen zum Teil ausgesprochen gemeinschaftlichen Charakter: Zwei Prozent des Lohnes führt jeder ab an eine Solidaritätskasse, aus der verschiedene Projekte und Aktionen unterstützt werden. Man macht gemeinsam Ferien, teilt Anschaffungen miteinander, betet zusammen. Man tauscht sich aus über persönliche, religiös-kirchliche wie gesellschaftliche Fragen. Zur übrigen bäuerlichen und eher traditionell eingestellten Bevölkerung besteht wenig Kontakt. (Vgl. *Philippe Warnier:* Nouveaux témoins de l'Église. Paris 1981, S. 25 f.)
Rue Frontière heißt eine Basisgemeinschaft in Kinshasa/Zaire. Geleitet wird sie von einem verheirateten Laien,

dem „mokambi". Rund 50 Familien gehören zu dieser Gruppe. Jeden Donnerstagabend bei Sonnenuntergang trifft man sich zu einer Eucharistiefeier. Diese Gruppe ist eine von vierzehn Basisgemeinschaften, die Teil der Pfarrei Sainte-Marie-Madeleine sind. Nicht alle Pfarreimitglieder gehören einer Basisgemeinschaft an. Hunderte von solchen Quartiergemeinschaften haben sich in den letzten 15 Jahren in Kinshasa gebildet. (Vgl. *Joseph Limagne:* Au Zaïre, la lente émergence de „l'Église d'en-bas", in: Actualité religieuse dans le monde, 15. 6. 84, S. 33–36.)

Monte Nebo liegt in der brasilianischen Diözese Crateús, im Nordosten des Landes. Die 1000 Bewohner des Dorfes leben in ausgesprochen ärmlichen Verhältnissen. Die Pfarrei, zu der dieses Dorf gehört, hat einen Durchmesser von 110 km und einen Priester. Seit zehn Jahren bilden die Menschen von Monte Nebo eine kleine Gemeinde. Der Priester der Pfarrei kann nur alle drei Monate zu ihnen kommen und mit ihnen Eucharistie feiern. Im übrigen aber sind es die Leute von Monte Nebo, die ihre Kinder unterrichten, sie auf die Sakramente vorbereiten, die Toten beerdigen, Wortgottesdienste halten. (Vgl. *Reinhold Waltermann:* „Ob gelegen oder ungelegen". Drei Predigten eines Pfarrers nach Rückkehr von einer Reise nach Brasilien, in: *Horst Goldstein* (Hg.): Befreiungstheologie als Herausforderung, Düsseldorf 1981, S. 206–219.)

Es begann in Lateinamerika

Die aus Lateinamerika stammende Bezeichnung „comunidad(e) de base" benennt zunächst einmal eine junge kirchliche Strukturform, wie sie unter den konkreten Bedingungen dieses Subkontinents entstanden ist. Die Anfänge gehen auf einen bereits in den 50er Jahren herrschenden, mit mitteleuropäischen Verhältnissen kaum vergleichbaren Priestermangel zurück. Angesichts der Größe der Pfarreien stand man vor der Alternative: Entweder nehmen Laien selbst kirchliches Leben in die Hand, übernehmen Funktionen der Gemeindeleitung, oder in weiten Teilen Lateinamerikas würde kirchliches Leben auf lange Sicht brachliegen. Kleine und kleinste (Dorf-)Gemeinschaften entdeckten, daß Kirchesein mehr sein kann als die Sakramentsversorgung durch Priester, die nur selten zu ihnen kamen. Basisgemeinden stellten keine Konkurrenz zur Pfarrei dar, sondern waren eher Subgemeinden. Die Pfarrei wurde durch sie zu einer Gemeinschaft von Gemeinden.

Die Entstehung dieser kleinen Gemeinden an der Basis war allerdings *mehr als nur ein äußerlicher Strukturwandel.* Aus einer Kirche, die traditionell eng verknüpft war mit den herrschenden Schichten in Politik, Wirtschaft und Militär, wurde nach und nach eine Kirche, die die Bedürfnisse und Rechte der Besitz- und Schutzlosen einklagte. Es entwickelte sich in diesen Gemeinden eine Theologie, die den befreienden Charakter des Glaubens neu entdeckte. Einschneidende Folgen hat dies vor allem auch für das Selbstverständnis der kirchlichen Amtsträger. Bischöfe, Priester, Ordensleute, Theologen verstehen ihre Rolle innerhalb des Volkes Gottes entschiedener kollegial-partnerschaftlich als monokratisch. *Brasilien* kann als eines der Länder gelten, in denen der Aufbau von Basisgemeinden am entschiedensten gefördert wurde (vgl. HK, Februar 1978, 76–81). Heute aber bestehen Basisgemeinden in den meisten lateinamerikanischen Ländern. Schätzungen sprechen von 100 000 bzw. 200 000 (vgl. Goldstein, a. a. O., S. 143). Trotzdem gibt es auch weiterhin Episkopate bzw. Teile von Episkopaten, die dieser Entwicklung abwartend bis ablehnend gegenüberstehen, z. B. in Argentinien.

Element pastoraler Planung

Im Gegensatz zu Lateinamerika, wo Basisgemeinden in Zusammenarbeit mit dem kirchlichen Amt aus dem Volk heraus entstanden, mithin Ausdruck eines im Volk verankerten Glaubens sind, wird in *Afrika* über die neuen Kleingruppen unterhalb der Pfarrebene eine *stärkere Inkulturation des Glaubens* erst noch angestrebt. Wie überhaupt die afrikanischen Basisgemeinden eher ein Element pastoraler Planung „von oben" darstellen als eine aus dem Volk „von unten" heraus gewachsene Kirchenstruktur. Basisgemeinden sind in Afrika Hilfsmittel, die Kirche als lokale Kirche fester zu verankern, auf dem Weg zu einer „Kirche mit schwarzem Antlitz" (vgl. HK, Februar 1983, 74). Die Neigung der Afrikaner zu angestammten gemeinschaftlichen und familiären Lebensformen kam der Bildung von Basisgruppen entgegen. Vielfach handelt es sich um Gemeinschaftsformen, die dem Afrikaner als kulturelle Größen bereits in etwa vertraut sind. Basisgemeinden gibt es u. a. in den ostafrikanischen Ländern Burundi, Uganda, Gambia, Tansania und Malawi sowie in Obervolta, Kamerun, Angola, Moçambique, im Senegal. Zu den Ländern, in denen die Gruppen schon vergleichsweise früh gefördert wurden, gehört Zaire.

Basisgemeinden bestehen vor allem in Ländern mit einer katholischen Mehrheit in der Bevölkerung bzw. ohne eine deutliche konfessionelle Alternative zur katholischen Kirche. Dementsprechend selten trifft man sie in weiten Teilen *Asiens* an. Der Rückgang der Zahl der Missionare sowie der nicht in gewünschtem Maß vorhandene Ersatz durch einheimische Priester macht jedoch auch hier die Bildung von kleinen Gruppen und Gemeinschaften zu einer pastoralen Notwendigkeit, zu der es im Grunde keine Alternative gibt, will man nicht kirchlich-gemeindliches Leben im großen Stil verkümmern lassen. Diasporakirchen wie diejenigen Asiens waren allerdings immer schon stärker auf die Bildung kleiner Gruppen angewiesen als in anderen Teilen der Weltkirche, bzw. man hat in ihren Pfarreien schon länger damit zu leben gelernt, eigentlich keine wirklichen Lebensgemeinschaften zu sein. Jedoch ist das *klerikale Element* in diesen Kirchen stark ausgebildet und verhindert so vielfach eine größere Eigenständigkeit des Kirchenvolkes. Religiöse Kleingruppen, Gemeinschaften auf dem Lande bestehen inzwischen in vielen asiatischen Ländern. Die *Philippinen* mit ihrer katholi-

schen Bevölkerungsmehrheit stellen jedoch eine Ausnahme dar. Dieses Land hat heute die größte Zahl an Basisgemeinschaften in Asien vorzuweisen. Deren Situation ähnelt nicht selten ausgesprochen lateinamerikanischen Verhältnissen – bis hin zur gesellschaftlich oppositionellen Betätigung dieser Gruppen (vgl. HK, Mai 1983, 206) und einer ausdrücklichen Übernahme der Theologie der Befreiung wie in vielen lateinamerikanischen Basisgemeinden.

Europäische Varianten

„Basiskirche", wie sie sich in den Industrieländern entwikkelt hat, läßt sich nur bedingt vergleichen mit derjenigen in den Entwicklungsländern. Während Basisgemeinden in Lateinamerika breite Schichten des Kirchenvolkes erfassen, sind es in den Industrieländern des Nordens eher *engagierte Minderheiten,* die innerhalb, am Rande oder außerhalb der herkömmlichen kirchlichen Strukturen Gruppen, Gemeinschaften und Gemeinden bilden, die sich ausdrücklich vom traditionellen kirchlichen Leben unterscheiden wollen oder sich gar als Experimentierfelder einer gerade auch „ökumenischen" Kirche von morgen verstehen. Basisgemeinschaften stehen in den Industrieländern eher für eine alternative Seelsorge, für ein Kontrastchristentum, für Gruppen, die sich parallel und nur zum Teil in Kontakt zu Pfarreien und Verbänden bilden, während in den Entwicklungsländern Kirche ohne diese Kleinstgemeinden weithin nicht existent wäre. Diese Gruppen übernehmen nicht einfach den Basisgemeinde-Gedanken von Lateinamerika: Die Tradition, aus der sie hervorgegangen sind, geht nicht selten auf die seit den fünfziger Jahren entstandenen Reformgruppen zurück. Konzil und nachkonziliare Reformen sowie Protestbewegungen gegen Ende der sechziger Jahre verstärkten dieses Phänomen.

„Basisgemeinde" ist heute in Europa ein Oberbegriff für Pfarrgemeinden, die eine *intensivierte Seelsorge* betreiben und zum Teil aus herkömmlichen Territorialpfarreien durch Abwanderung der einen und Zuzug der anderen de facto zu Personalgemeinden wurden; für Gruppen, die aus Studentengemeinden, Verbänden, Freundes- und Arbeitskreisen, Projektgruppen u. a. entstanden sind und deren Mitglieder oft in enger Verbindung stehen zur Ökologie-, Dritte-Welt- und Friedensbewegung, zur Frauenbewegung, theologisch sich an einer „politischen Theologie" ausrichten, in je verschiedenem Maße kirchen- und/oder gesellschaftskritisch ausgerichtet sind. Aus der Vielzahl der Einzelinitiativen bildeten sich in den verschiedenen Ländern je eigene Formen einer Infrastruktur dieser Gruppen mit Publikationsorganen, Treffen und Aktionen. Im Gegensatz zu lateinamerikanischen Basisgemeinden sind die Gruppen vorwiegend in Städten und Ballungsräumen angesiedelt. Italien und Spanien bilden allerdings Zonen des Übergangs zu einer Basiskirche, wie sie in Lateinamerika besteht. Auch innerhalb Europas zeigt es sich, daß Basisgemeinschaften vorwiegend eine Erscheinung *katholischer* Länder darstellen: In romanischen Ländern wie Italien, Spanien und Frankreich erreichen sie größere Teile des Kirchenvolkes als beispielsweise in der Bundesrepublik oder den Niederlanden.

Die *bundesrepublikanischen Basisgemeinden* und -gruppen stellen einen Teil der Gruppen dar, die sich 1980 zur „Initiative Kirche von unten" zusammengeschlossen haben, nachdem 1980 in Berlin zum erstenmal ein sogenannter „Katholikentag von unten" abgehalten worden war. Im deutschsprachigen Raum veranstalten Gemeinden, die aus Territorialpfarreien hervorgegangen sind und sich in ihrer Arbeit am Modell der Basisgemeinde ausrichten, seit 1977 alle zwei Jahre ein sog. „Gemeindeforum" und geben einen halbjährlich erscheinenden Rundbrief heraus. In einer besonderen Situation befinden sich Basisgruppen in den Ländern des *Ostblocks.* Gerade weil die Bewegungsfreiheit der Kirche in diesen Ländern eingeschränkt ist, besteht bei den Gläubigen ein besonderes Bedürfnis nach neuen Gemeinschaftsformen. In Konfliktfällen ist nicht immer leicht zu erkennen, wer sich schwerer tut mit den neuen Gruppen, der Staat oder die Kirche. Die tschechoslowakischen Basisgruppen sind seit langem Anschuldigungen ausgesetzt, sie förderten antisozialistische Kräfte (vgl. HK, Juli 1081, 331). In *Ungarn* bestehen seit Jahren erhebliche Spannungen zwischen der Hierarchie und Teilen der Basisgruppen, von denen es rund 400 im Land geben soll (vgl. HK, Juli 1983, 294–296). Schwierigkeiten mit staatlichen Stellen nehmen im Zusammenhang mit der Frage der Wehrdienstverweigerung zu. Die *polnischen* „Gruppen des gemeinsamen Weges" nahmen ihren Ausgang bei der Auseinandersetzung um die Frage nach dem Stellenwert der Menschenrechte in der Kirche Ende der sechziger Jahre.

Stimmen die Begriffe?

So verschieden die Gruppen sind, die sich weltweit Basisgemeinden bzw. -gemeinschaften nennen, die *Ausgangspunkte* zur Bildung dieser Gruppen scheinen durchaus Gemeinsamkeiten aufzuweisen: die Ablehnung einer oftmals als zu äußerlich empfundenen Religiosität in den volkskirchlichen Strukturen; die Anonymität in großen Pfarreien; die Suche nach Realisierungsformen dessen, was das Zweite Vatikanische Konzil unter dem Stichwort „allgemeines Priestertum der Glaubenden" neu hervorgehoben hat; ein Bemühen um die Überwindung des als verhängnisvoll angesehenen Dualismus von Religion und Leben, Mystik und Politik; die Umorientierung weg von einer Mittel- und Oberschichtskirche zu einer Kirche der Kleinen und Armen; die Rückbesinnung auf elementare Formen menschlicher Gemeinschaften; die Enttäuschung über eine als der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber zu anpasserisch empfundenen Kirche; der Wunsch nach einer stärkeren Verbindlichkeit des Glaubens, nach einer biblisch begründeten Radikalität im Glauben und nicht zuletzt ein weltweit das kirchliche Leben nachhaltig verändernder Priestermangel.

Trotz solcher verwandten Anstöße zur Bildung von Basisgemeinden und -gemeinschaften bleiben erhebliche Un-

terschiede zwischen diesen weltweiten Aufbrüchen eines neuen Kircheseins. Mißverständnisse über den Stellenwert von Basisgemeinden rühren nicht selten aus der vorschnellen Gleichsetzung von Basisgemeinden Lateinamerikas oder Afrikas mit denen europäischer Länder her. Basisgruppen in Mitteleuropa können nicht in gleicher Weise beanspruchen, die kirchliche Basis zu repräsentieren, wie dies afrikanische und lateinamerikanische Gemeinden können. Die eigentliche kirchliche *Basis* befindet sich in Mitteleuropa in erster Linie in den traditionellen Pfarrgemeinden und Verbänden bzw. den neuartigen Pfarrgruppen und Gruppen religiöser Bewegungen, kaum jedoch in Gruppen, die sich dezidiert als Basisgruppen verstehen. Auch die Bezeichnung als *Gemeinde* ist keineswegs immer ebenso angemessen, wie dies für Lateinamerika der Fall ist. Nicht jede dieser Gruppen erfüllt alle wesentlichen Aufgaben einer Gemeinde und verspricht ein gemeindliches Zusammenleben und -wirken über einen längeren Zeitraum hinweg.

Solche Versuche, Unterscheidungen vorzunehmen bei der Verwendung von Begriffen wie Basis und Gemeinde, sind nicht zu verwechseln mit ihrer grundsätzlicheren Ablehnung. Manche stören sich weiterhin am Wort „Basis", das sie allzu sehr an marxistische Terminologie erinnert, auch wenn sich die Bedeutung dieses Begriffes inzwischen erheblich ausgeweitet hat zu einer allgemeinen Hervorhebung des Kirchenvolkes, zu einer Option für die Kleinen und Armen, gegebenenfalls auch für eine Entklerikalisierung der Kirche. Auch die Bezeichnung „Gemeinde" wird von vielen als nicht angemessen erachtet, da es sich ihrer Ansicht nach auch bei den lateinamerikanischen Basisgemeinden nicht um Gemeinden im eigentlichen Sinn handele. Diesen Gruppen stünden keine Priester als Gemeindeleiter vor, und schon von daher könnten sie die Bezeichnung „Gemeinde" nicht beanspruchen. Dieser Streit wird vor allem im deutschsprachigen Raum ausgetragen, da die Bezeichnung „comunidad(e) de base" ebenso mit dem enger definierten Begriff „Gemeinde" wie mit dem offeneren Begriff „Gemeinschaft" übersetzt werden kann.

Kirchenamtliche Stellungnahmen

Diejenigen, die für die Bezeichnung als Basis*gemeinde* im Zusammenhang Lateinamerikas eintreten, sehen in der Bestreitung dieser Bezeichnung den Versuch, solche neuen Gemeindeformen als kirchlich weniger relevant hinzustellen. Sie selbst bestehen auf der Bezeichnung Gemeinde, da im Rahmen der Basisgemeinden der Stellenwert der traditionellen amtlichen Verfaßtheit von Kirche ja gerade ein Stückweit relativiert wird, Kirchesein im Vollsinn nicht länger an die Person des nach herkömmlichen Kriterien ausgebildeten und zölibatär lebenden Priesters gebunden bleiben soll, Laien vielmehr eine bislang nicht gekannte Verantwortung für kirchliches Gemeindeleben übernehmen. Dieser Streit um die Begriffe steht in einem gewissen Gegensatz zu der faktischen Arbeitsteilung zwischen Pfarrei und Basisgemeinden, wie sie sich in Lateinamerika weithin eingebürgert hat.

Basisgemeinden waren wiederholt *Gegenstand kirchenamtlicher Äußerungen,* und zwar vor allem in den Ländern, in denen Basisgemeinden im Kirchenvolk weit verbreitet sind. Die beiden Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe von Medellín 1968 und Puebla 1979 (vgl. HK, März 1979, 146–151) förderten die Bildung solcher Kleinstgemeinden im Volk ausdrücklich: Das Schlußdokument von Medellín nennt die Basisgemeinde die „Keimzelle der Strukturierung der Kirche, Quelle der Evangelisierung und ... Hauptfaktor der ganzheitlichen menschlichen Förderung und Entwicklung" (Nr. 10). Puebla beschreibt sie als „Zellen der großen Gemeinschaft" (Nr. 641). Wiederholt nahmen lateinamerikanische Bischöfe an Treffen von Basisgemeinden teil und äußerten sich in Erklärungen zu dem dort Erfahrenen. So gaben im Anschluß an ein Treffen mexikanischer Basisgemeinden im Oktober 1983 fünf Bischöfe in einer Erklärung ihrer Verwunderung Ausdruck „über die Kreativität, Solidarität und die Bereitschaft, zu beten und Verpflichtungen auf sich zu nehmen, bei den einfachen Leuten aus den kirchlichen Basisgemeinschaften". Die Basisgemeinden bezeichneten sie als „kleine Kirchen vor Ort" (Weltkirche 9/1983, S. 293–294).

Die Bildung kleiner christlicher Gemeinschaften erhoben eine Reihe afrikanischer Bischofskonferenzen geradezu zur pastoralen Priorität. Ein wichtiger Impuls hierzu ging vor allem von AMECEA aus, dem Zusammenschluß der fünf ostafrikanischen Bischofskonferenzen von Kenia, Malawi, Sambia, Tansania und Uganda (vgl. HK, Oktober 1979, 494–495). Für den Aufbau von christlichen Basisgemeinden sprachen sich noch im Juli die Siebte Generalversammlung des Symposiums der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (vgl. ds. Heft, S. 403) in Kinshasa/Zaire aus.

Die dritte Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), die 1982 in Thailand abgehalten wurde (vgl. HK, Dezember 1982, 622), stellte das „rasche Ansteigen der Zahl von ‚kirchlichen Basisgemeinschaften', die vielfach von der Frische und dem Enthusiasmus frühchristlicher Zeiten beseelt" seien, fest und sah darin eines von mehreren Phänomenen in der Kirche, die Ausdruck der „Gegenwart des Geistes" und „Zeichen der Hoffnung" (Weltkirche 10/1982, S. 12) seien.

An Erklärungen italienischer und spanischer Bischöfe wird deutlich, wie sehr Basisgemeinden in Europa lediglich ein Teilphänomen einer umfassenderen Entstehung kleiner Gruppen und Gemeinschaften sind. So werden Basisgemeinden in einer Erklärung der Piemontesischen Bischofskonferenz von 1978 (Documentation Catholique 14/1978, S. 681–684) lediglich als eine von insgesamt drei Typen sogenannter „kleiner christlicher Gemeinschaften" aufgefaßt neben anderen Pfarrgruppen und Teilgruppen größerer religiöser Bewegungen. In einem Dokument der Pastoralkommission der Spanischen Bischofskonferenz von 1982 zu den „kleinen christlichen Gemeinschaften" (Servicio pastoral a las comunidades cristianas, Docu-

mento de la comision episcopal de pastoral. EDICE, Madrid 1982. Vgl. HK, Dezember 1982, 584) werden gleichfalls die Basisgemeinden als eine von vielen neuen Gruppierungen dieser Art aufgefaßt, ohne eigens behandelt zu werden. In beiden Fällen würdigen die Bischöfe zwar insbesondere das gemeinschaftliche Bewußtsein dieser Gruppen, warnen aber auch vor deren Gefahren: So nennen die spanischen Bischöfe als negativ u. a. den „hyperkritischen Geist", den „Rückzug auf die Gruppe", die „Spiritualisierung des Glaubens" einerseits und seine „Politisierung" andererseits.

Auf der Tagesordnung einer Vollversammlung der *Bischofssynode* standen die Basisgemeinden 1974. Ein Jahr später fand dies seinen Niederschlag im päpstlichen Schreiben Pauls VI. „Evangelii Nuntiandi" (vgl. HK, März 1976, 133–152). Paul VI. unterschied darin zwischen solchen Gruppen, die „in einem Geist scharfer Kritik an der Kirche" leben und „kirchlichen Basisgemeinschaften", „die sich innerhalb der Kirche bilden, um in der Einheit der Kirche zu stehen und zum Wachstum der Kirche beizutragen". Er nannte Kriterien, die erfüllt sein müßten, damit die Verbindung solcher Gruppen zur Gesamtkirche gewahrt bleibe. Gleichzeitig warnte er vor „politischer Polarisierung" und empfahl, „sich niemals für den einzigen Adressaten oder Träger der Evangelisierung oder gar den einzigen Hüter des Evangeliums" zu halten, sich „dem Ganzen verpflichtet zu fühlen und niemals sektiererisch zu werden" (Nr. 58). Johannes Paul II. sprach sich demgegenüber in „Catechesi tradendae" von 1979 (vgl. HK, Dezember 1979, 609–628) dafür aus, die Pfarrei nicht zu schnell für „überholt oder sogar zum Verschwinden verurteilt zugunsten kleinerer Gemeinschaften" anzusehen. „Ob man will oder nicht, die Pfarrei bleibt ein Hauptbezugspunkt für die Christen, selbst für die nichtpraktizierenden" (Nr. 67).

Unvermeidliche Anfragen

Die Frage, inwieweit Basisgemeinden und -gruppen die Kirche auf mittlere und längere Sicht verändern werden, läßt sich kaum generell beantworten. Dafür sind die Begriffe insgesamt zu vage, die Unterschiede bei der Realisierung dessen, was eine Basiskirche ausmachen könnte, zu unterschiedlich. Ob man weiterhin auf die herkömmliche Pfarrgemeinde oder bereits auf Kleingruppen setzen soll, läßt sich wohl nur von Land zu Land beurteilen. Was in Entwicklungsländern unumgänglich und wünschenswert war, muß in der Bundesrepublik nicht ebenso geboten sein. So bieten gerade auch im deutschsprachigen Raum eine Reihe von Pfarrgemeinden, die basisgemeindliche Elemente in ihre Arbeit aufgenommen haben, bestes Anschauungsmaterial dafür, wie auch unter eher traditionellen Bedingungen Versuche unternommen werden können, kirchliches Betreuungs- und Versorgungsdenken zu überwinden, die Laien stärker zu Subjekten ihres Christseins werden zu lassen und so zu einem entschiedeneren Christentum zu finden. Vor dem Hintergrund eines sich neu entwickelnden Stadtteilbewußtseins in Großstädten, einer zunehmenden Identifikation mit dem eigenen Wohnort oder Wohnquartier hat die Pfarrgemeinde hier und da sogar eine für manchen überraschende *Wiedergeburt* erfahren.

Die Bedeutung der Gruppen, die sich in den Industrieländern dezidiert als Basisgruppen verstehen, sollte im übrigen nicht überschätzt werden. Auch wenn einige dieser Gruppen bereits zehn, fünfzehn Jahre bestehen, so ist eine Ausweitung hin zu einer Bewegung breiter Bevölkerungsschichten nicht erkennbar. Damit ist jedoch noch lange nicht gesagt, daß die basiskirchlichen Aufbrüche in den Entwicklungsländern nicht auch Auswirkungen auf die Kirche in den Industrieländern haben können und werden. Je stärker sich in den Industrieländern volkskirchliche Strukturen aufzulösen beginnen, je mehr Pfarrgemeinden ohne einen Priester als Gemeindeleiter dastehen, desto mehr wird man auch in Nordamerika und Europa über eine größere Verantwortung der Laien im Bereich der Gemeindeleitung nachdenken müssen. Je größer und unübersichtlicher einerseits Pfarrgemeinden auch in Europa werden, je stärker andererseits das Bedürfnis nach neuen, auch inner- oder außerpfarrlichen Gemeinschaftsformen wird, desto eher wird man auch hier basiskirchliche Elemente aufnehmen.

Allerdings müssen Basisgemeinden und Basisgruppen sich auch die Frage gefallen lassen, wie sie es mit denen halten, die zu einem entschiedeneren Engagement aus dem Glauben heraus aus den verschiedensten Gründen nicht bereit, fähig oder in der Lage sind. Der Pastoraltheologe Ferdinand Klostermann wies darauf hin, daß gerade sie zu den „Schwachen" zählen können (vgl. Die Basiskirche – ein neuer Weg und seine Probleme, in: Diakonia 1981, S. 183–190).

Im übrigen aber stellen Basisgemeinden und -gruppen in aller Welt, ob als kritische Gruppen in Europa oder als Gemeinden einer „Kirche des Volkes" in den Entwicklungsländern, je auf ihre Weise Anfragen, die zweifellos bei der Suche nach der Kirche der Zukunft eine wichtige Rolle spielen werden: die Frage nach dem Verhältnis von religiösem Denken und praktischem Leben, vor allem nach der politisch-gesellschaftlichen Dimension der Christus-Nachfolge sowie nach der Stellung des kirchlichen Amtes im Kontext gewandelter gemeindlicher Strukturen.

Klaus Nientiedt

Literaturhinweise:
Leonardo Boff: Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980.
Hubert Frankemölle (Hg.): Kirche von unten. Alternative Gemeinden. Chr. Kaiser Verlag/Matthias-Grünewald-Verlag, München/Mainz 1981.
Christliche Basisgemeinden in den Ländern Osteuropas, in: Probleme des Friedens, herausgegeben von der deutschen Sektion von Pax Christi, Jhg. 18, Heft 4/1983.
Josef Pichler: Kirche – Glaube – Politik. Basisgemeinden in Italien. Chr. Kaiser Verlag/Matthias-Grünewald-Verlag, München/Mainz 1984.
Philippe Warnier: Nouveaux témoins de l'Église. Les communautés de base. Le Centurion, Paris 1981.

Kanadas gesellschaftlicher und kirchlicher Pluralismus

Ein Situationsbericht vor dem Papstbesuch

Die für September geplante Kanadareise wird einer der längsten Pastoralbesuche des Papstes bei einer „Orts"-Kirche sein. Kanada ist nicht nur geographisch und in der Zusammensetzung seiner Bevölkerung ein nicht „alltägliches" Land, sondern auch konfessionell. Auch der dortige Katholizismus ist in seinen Stärken wie in seinen Schwächen vom gesellschaftlichen Gesamtklima des Landes geprägt, zugleich unterscheidet sich der geschlossene frankophone Katholizismus der Québecois deutlicher von dem der vorwiegend protestantisch geprägten Provinzen des anglophonen Kanada. Julien Harvey, der Autor des hier folgenden Berichts, ist kanadischer Jesuit, von Hause aus Exeget und leitet gegenwärtig das Centre Justice et Foi in Montreal.

Vor etwa fünfzig Jahren beschrieb der Historiker *André Siegfried* Kanada als „Modus vivendi ohne Herzlichkeit". Auch 1984 ist das noch immer die beste Definition; sie gilt auch für die kanadische Kirche. Schon deshalb kann man den Stellenwert der bevorstehenden Kanadareise Johannes Pauls II. (vom 9. bis 20. September) nur einordnen, wenn man einen kurzen geschichtlichen Rückblick gibt, weil nur so die unaufhörliche *Spannung* anschaulich wird, die den Reichtum wie die Zerbrechlichkeit Kanadas ausmacht.

Kanada ist eines der ganz wenigen Länder, die *zweimal nacheinander kolonisiert* wurden. Dieses Jahr wird die Besitznahme des Landes für Frankreich durch Jacques Cartier im Jahre 1534 gefeiert. Dabei ist man sich heute aufgrund des wiedererwachten Selbstbewußtseins der Indianer und im Zuge des Bemühens um mehr soziale Gerechtigkeit ihnen gegenüber mehr als früher der Tatsache bewußt, daß es damals schon etwa eine halbe Million Eingeborene gab, die Schritt für Schritt von den europäischen Einwanderern zurückgedrängt wurden.

Von „Neufrankreich" zum Bundesstaat

Von der Gründung Québecs im Jahre 1608 an entwickelte sich die *französische Kolonisierung* vor allem im Osten des Landes. 1760 waren etwa 65 000 Kolonisten im Land, wogegen die neuenglischen Kolonien damals schon fast 2 Millionen europäische Einwanderer zählten. Der *Rahmen,* in dem sich die kanadisch-französische Kultur 150 Jahre lang entwickelte, läßt sich mit einigen wenigen Strichen kennzeichnen: Sie war sprachlich, verwaltungsmäßig und religiös sogar noch einheitlicher als das damalige Frankreich; sie war gleichzeitig weit weniger stabil als das Gemeinwesen der englischen Einwanderer. Sie war als „Neufrankreich" eng mit ihrem Ursprungsland verbunden, während sich das amerikanische Gegenstück von seinem englischen Ursprung ablöste. Darüber hinaus war Französisch-Kanada von der Gegenreformation und vom Tridentinum geprägt, wogegen Amerika im Zeichen einer religiösen wie politischen Befreiung von der anglikanischen Staatskirche stand.

Diese Züge prägen seither Kultur und Glauben der Frankokanadier. Einige davon können auch deutlich machen, wie schwach die französische Kontrolle über dieses Gemeinwesen war: Abhängigkeit vom Ursprungsland, gewaltige geographische Ausdehnung, Willkür der französischen Administratoren. 1763 wurde Neufrankreich von *England* erobert. Mehr als 60 000 Franzosen, von denen die meisten schon seit zwei oder drei Generationen ansässig waren, blieben im Land. Anfänglich gab es erheblichen nationalen und religiösen Assimilationsdruck; aber auch der Widerstand dagegen war heftig. Paradoxerweise erkannte die erste offizielle Verfassung nach der Militärverwaltung, die Akte von Québec (1774), die Tatsache der französischen und katholischen Präsenz im damaligen Kanada an. Grund für diese Toleranz war die Spaltung der neuen Herren untereinander am Vorabend des Unabhängigkeitskriegs der Vereinigten Staaten. Die Kanadier sollten der britischen Herrschaft erhalten bleiben. So geschah es dann auch: Kanada blieb trotz aller amerikanischen Anstrengungen der englischen Krone treu und nahm die die Vereinigten Staaten verlassenden amerikanischen Loyalisten als Immigranten auf.

Damit sind wir bei der *zweiten Geburt Kanadas,* die sich wiederum einer Gegenrevolution verdankt: der Absage an die republikanische Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten. In der Folge wurde die englische Einwanderung stärker; zunächst waren es vor allem Anglikaner, dann Presbyterianer. Bald kamen Angehörige der Freikirchen aus den USA dazu. Anfänglich waren Katholiken ebenso von der Einwanderung ausgeschlossen wie die Hugenotten zur französischen Kolonialzeit. Aber dann gewannen Konzilianz und Kompromiß die Oberhand und die protestantischen und katholischen Kirchenleitungen einigten sich über verschiedene „heiße Eisen": Kirchenbeiträge, Schulen, Zugang zu Regierungsposten. 1840 wurde die Akte von Québec durch eine neue Regierungsstruktur ersetzt, die allerdings die bestehenden Probleme vor allem in Québec nicht löste. Erst 1867, als sich Kanada in die Ebenen des Westens ausbreitete, schuf der „British North America Act" einen kanadischen Bundesstaat, der heute zehn Provinzen und zwei Territorien umfaßt. Die Machtverteilung zwischen der Bundesregierung und den Provinzregierungen ist Ergebnis eines Kompromisses. Bis heute sind das Gleichgewicht zwischen Zentralgewalt und Autonomie der Provinzen, die Probleme des regionalen wirtschaftlichen Ungleichgewichts und die Sprachauseinandersetzungen Anlaß zu Spannungen und Auseinandersetzungen.

Das gesellschaftliche Profil

Voltaire bezeichnete Kanada einmal als „einige Hektar Schnee". In Wirklichkeit handelt es sich um ein Land von 9 220 974 km² und eine Bevölkerung von 24 343 000. Die Bevölkerungsdichte beträgt demnach 2,6 Einwohner/km². Nun ist es aber nicht so, daß das ganze Land eine kaum besiedelte Wüste wäre: Der Bevölkerungskonzentration in den Provinzen Ontario (8,6 Mio) und Québec (6,4 Mio) stehen die Nordwest-Territorien gegenüber, wo auf einer Fläche von 3 246 000 km² nur 46 000 Menschen leben.

Wie viele Industriestaaten ist Kanada ein von der Mittelklasse geprägtes Land (das jährliche Pro-Kopf-Einkommen betrug 1982 12 839 $); der Anteil der „Armen" (Pro-Kopf-Einkommen jährlich unter 8000 $) beträgt etwa 20%. Die kanadische Arbeitslosenrate liegt gegenwärtig bei etwa 11%. Arbeitslos sind besonders viele Jugendliche. Die Inflationsrate, die zur Zeit etwa 8% beträgt, sinkt. Das Bruttosozialprodukt belief sich 1982 auf knapp über 13 Mia $; das waren 4,4% weniger als im Vorjahr. Kanada steht offensichtlich am Ende einer schweren Rezessionsphase, ohne daß es in nächster Zukunft zu einer wirtschaftlichen Blüte wie der vor den 80er Jahren kommen dürfte. Die Arbeitslosigkeit ist zweifellos das gewichtigste soziale Problem; die Regierenden sind sich nicht recht darüber einig, ob sie die Wirtschaft mit Maßnahmen gegen die Inflation oder gegen die Arbeitslosigkeit ankurbeln sollen.

Bevölkerung Kanadas nach Muttersprachen
Quelle: Volkszählung 1981

Gesamtbevölkerung	24 343 181
Englisch	14 918 445
Französisch	6 249 095
Italienisch	528 775
Deutsch	522 855
Ukrainisch	292 265
Indianer- und Eskimosprachen	166 575
Chinesisch	224 030
Portugiesisch	165 510
Andere Sprachen	1 275 630

Durch die *Einwanderung* wächst die kanadische Bevölkerung immer noch um rund 100 000 Menschen pro Jahr. Die Einwanderung wird gesteuert, wobei man stärker als in der Vergangenheit darauf Wert legt, den Bedürftigsten zu helfen. Kanadas Beteiligung an internationalen Einwanderungsprogrammen etwa für Vietnamesen, Kambodschaner oder Haitianer war und ist beträchtlich. Die Frage der politischen Flüchtlinge bleibt Gegenstand schwieriger Auseinandersetzungen. Von größerer Bedeutung ist allerdings die Entwicklung eines plurikulturellen Gleichgewichts in der kanadischen Bevölkerung, die inzwischen auch asiatische und afrikanische Anteile umfaßt. Daraus entstehen Schwierigkeiten mit rassistischen Gegenströmungen, die zu den ständigen Spannungen zwischen französischer und englischer Basiskultur hinzugetreten sind.

Die *Bevölkerungsentwicklung* in Kanada hat sich in den letzten Jahren grundlegend verändert. Die Fertilitätsrate ist auf 1825 Geburten pro 1000 Frauen zurückgegangen (1982). Die Scheidungsrate liegt bei 2,43 Scheidungen auf 1000 Personen. Die kanadische Bevölkerung ist relativ überaltert; Kinder werden vor allem in Einwandererfamilien, besonders solchen aus der Dritten Welt, geboren.

Sozialpolitisch ist Kanada ein Land des *Kompromisses:* Von den USA aus gesehen ist Kanada ein sozialistisches Land; in den Augen der Sozialisten sind die Kanadier Kapitalisten. Vor allem seit dem Beveridge-Bericht von 1945 wurde das staatliche Sozialsystem immer mehr ausgebaut: Renten für alle über 65jährigen; kostenlose medizinische Versorgung; Sozialhilfe, Arbeitslosenversicherung; kostenlose Bildungseinrichtungen bis zum Ende der Gymnasialzeit. Alle diese Leistungen werden teils vom Bund, teils von den Provinzen getragen. Gegenwärtig häufen sich allerdings nach dem Beispiel der USA und unter dem Eindruck der Rezession die Angriffe gegen die Errungenschaften des Sozialstaats.

Im kanadischen Kontext, bei dem es nur das demokratische System (unterstützt von Resten der strengen Pioniermentalität) möglich macht, zusammenzuleben und unter Umständen sogar vorwärtszukommen, muß auch die Kirche grundlegend von *Pluralismus* und *Kompromiß* geprägt sein. Alles, was mit Kultur zu tun hat, muß in Kanada pluralistisch sein, und für die Kirche trifft das in erhöhtem Maße zu.

Religionszugehörigkeit in Kanada 1981

Katholische Kirche	11 210 335
Vereinigte Kirche von Kanada	3 758 015
Anglikanische Kirche	2 436 375
Presbyterianische Kirche	812 110
Lutherische Kirche	702 905
Baptisten	696 850
Pfingstkirchen	338 790
Griechisch-Orthodoxe Kirche	314 870
Mennoniten	189 370
Zeugen Jehovas	143 485
Ukrainisch-Katholische Kirche	100 535
Juden	208 425
Muslime	98 165
Hindus	69 500
Buddhisten	51 955
Keine Angabe zur Religionszugehörigkeit	1 788 995
Gesamtbevölkerung	24 343 181

So entspricht die Verbreitung der Kirchen in den einzelnen Landesteilen weitgehend der *sprachlich-kulturellen Gliederung.* Gebiete wie Québec (einschließlich des Nordens von Neubraunschweig und Ontario) sind ganz überwiegend frankophon und katholisch. Dagegen ist etwa in

englischsprachigen Gebieten wie Saskatchewan oder auf Prince Edward Island die Vereinigte Kirche von Kanada stark vertreten.
Mit einer leichten Vereinfachung des statistischen Befunds kann man sagen, daß drei Viertel der kanadischen Bevölkerung drei großen christlichen Konfessionen angehören: der Anglikanischen Kirche, der Vereinigten Kirche von Kanada und der katholischen Kirche. Etwa 20% gehören mittelgroßen Kirchen wie der presbyterianischen, lutherischen und baptistischen an, 5% sind Mitglieder kleinerer Gruppen. Man wird unschwer feststellen, daß es in Kanada keine den USA vergleichbare Aufsplitterung des Christentums gibt. Die Gründe dafür lassen sich nur im geschichtlichen Rückblick erhellen.

Der Weg des frankokanadischen Katholizismus

Die französische Kolonisation Kanadas ist oft als „religiöses Heldenepos" bezeichnet worden, besonders ihre ersten Jahrzehnte (1618–1658). Auch wenn die militärischen und wirtschaftlichen Aspekte nicht zu bestreiten sind, muß doch auch die missionarische Bedeutung des Unternehmens anerkannt werden. Es gab intensive Bemühungen um die Bekehrung der Indianer zum christlichen Glauben, wobei der Respekt vor der Persönlichkeit und der Kultur der Eingeborenen für jene Epoche relativ stark ausgeprägt war. Die Bindung an die Kirche hatte Auswirkungen vor allem auf die Moral der ersten Kanadier: Kampf gegen den Alkohol, strenge Sexualmoral, Gehorsam gegenüber den disziplinarischen Vorschriften des Tridentinums. Man hat im Blick auf die Beziehungen von Kirche und Staat in Neufrankreich oft vom „establishment" gesprochen. In Wirklichkeit handelte es sich aber eher um eine eigenständige Form von „Halb-Establishment", die im übrigen weithin auch für den Großteil der protestantischen Kirchen in Kanada nach der englischen Eroberung von 1763 galt.
Diese Situation blieb für die katholische Kirche nach einem zwölfjährigen Zwischenspiel auch nach 1774 bestehen. Der Episkopat ermahnte zum Gehorsam gegenüber den neuen Herren, um Gewaltanwendung zu vermeiden; gleichzeitig bildete sich aber von 1791 an eine antiklerikale, zum Widerstand entschlossene nationalistische Elite. Sie löste die Revolte von 1837/38 aus, ein Ereignis, das dem Nationalismus in Québec teuer geblieben ist, bei dem die katholische Kirche aber eine wenig rühmliche Rolle spielte. Zum „Halb-Establishment" kam dadurch die Spannung zwischen Kirche und frankokanadischem Nationalismus. Nach der Zeit der Revolte unternahm die Kirche ihrerseits erhebliche Anstrengungen und ihre Bemühungen um religiöse Erneuerung (Bischof Forbin-Janson, Bischof Bourget) schufen in Québec eine *christlich geprägte Gesellschaft* mit allem, was dazu an Positiva (Bewußtsein der sozialen und politischen Verantwortung; intensives Pfarreileben, Aufgeschlossenheit für die Mission) wie an Negativa (moralische Zwänge, Klerikalismus) gehört.

Im Zuge der Industrialisierung (die vor allem seit 1900 einsetzte), der Urbanisierung und der Wirtschaftskrise der Vorkriegszeit (1929–1939) traten die *konservativen* Züge dieses Katholizismus hervor. Er hielt am Leitbild einer agrarischen Gesellschaft fest, am traditionellen Bildungsideal wie an der Vorstellung, daß Sozialeinrichtungen ausschließlich unter der Kontrolle der Ordensgemeinschaften stehen sollten. Ergebnis dieser Haltung war der Übergang von einer wirklich christlich geprägten Gesellschaft zu einer triumphalistischen Kirche, deren Autorität sich immer weniger auf eine reale sozio-ökonomische Verankerung abstützen konnte. Letzter Erfolg in diesem Kontext war die Blüte der Katholischen Aktion (1935–1960). Der Widerstand gegen die traditionelle geschlossene Gesellschaft wurde auch innerhalb der Kirche immer stärker; der Klerus zog mehr und mehr den Wert eines gesellschaftlichen Zusammenlebens in den herkömmlichen Formen in Zweifel und vielfach brachten Geistliche die Struktur eines überholten Katholizismus zum Einsturz.
Der Tod von Premierminister *Maurice Duplessis* (1959) markierte das Ende einer Epoche und den Beginn der „stillen Revolution" (1960–1966). Während dieser Jahre erhielt die Gesellschaft von Québec ihre weltliche Autonomie zurück; mit mehr oder weniger glücklicher Hand wurden das Sozialwesen, das Erziehungswesen und die Kommunikationsmedien neu geordnet. Wer Québec deshalb heute noch mit den Kategorien der Zeit vor 1956 zu fassen versucht, muß die gegenwärtige Wirklichkeit verfehlen. Eine ähnlich radikale Auflösung des traditionellen Katholizismus wie in Québec hat es zweifellos nur in den Niederlanden gegeben.

Auch das politische *Wiedererwachen des Nationalismus* fiel in jene Umbruchzeit. Es wurde zu einem konkreten politischen Faktor, als der Parti Québécois unter Premierminister *René Lévesque* an die Regierung kam. Die messianischen Sehnsüchte des Nationalismus ziehen in der Praxis das spirituelle Potential zahlreicher Québécois auf sich und haben zu einem beträchtlichen Rückgang bei den katholischen Organisationen beigetragen. Allerdings verliert die Partei gegenwärtig an Schwung, so daß sich eine neue Phase politischer und kultureller Unsicherheiten am Horizont ankündigt.

Die englischsprachigen Katholiken

Die englische Regierung Kanadas war den Katholiken gegenüber zunächst genauso unduldsam wie die französische Regierung es gegenüber den Protestanten gewesen war. Erst 1772 kam der erste schottische katholische Priester nach Neuschottland. Einige Jahre danach gab es einen katholischen Bischof auf der Prinz-Edward-Insel, dann auch einen in Oberkanada. Dabei handelte es sich aber um Einzelerscheinungen religiöser Toleranz, die damit zu tun hatten, daß zwischen 1776 und 1784 etwa 35 000 amerikanische Loyalisten nach Kanada kamen, unter denen etliche Katholiken waren. Erst zwischen 1815 und 1840 führte die massive Einwanderung aus dem

Schottischen Hochland und aus Irland Tausende von Katholiken ins Land, die zum Kern der „zweiten Kirche" in Kanada wurden. Nach 1844 entstanden mehrere englischsprachige Bistümer: Kingston, Toronto, Halifax, Terre-Neuve, Nord-West, London, Hamilton. 1860 gab es 258 000 Katholiken in Ontario, während es 1834 erst 52 400 gewesen waren.

Die ersten Generationen der englischsprachigen katholischen Kirche in Kanada waren vor allem von den *sozialen* und *wirtschaftlichen Problemen* der verschiedenen Einwanderergruppen geprägt: Hilfe für Neuankömmlinge, Schaffung von Sozialeinrichtungen, Sorge um Priester und Ordensleute aus den Herkunftsländern, Erhaltung der Sprache und des traditionellen Volksbrauchtums. Um politischen Einfluß bemühte man sich im allgemeinen erst in einer zweiten Phase. In diesem Kontext entstanden die *ersten politischen Parteien* Kanadas, die jeweils mit bestimmten religiösen Gruppen in Verbindung standen: die Konservativen mit Anglikanern und Katholiken; die Liberalen mit den nonkonformistischen Kirchen, die CCF mit der Vereinigten Kirche von Kanada, der „Crédit Social" mit fundamentalistischen Kirchen. Im übrigen hat die Unterstützung der Kirchen für den kanadischen Bundesstaat sehr viel zur Akzeptanz dieser Regierungsform nach 1867 beigetragen. Allerdings entwickelte sich dabei in den Kirchenleitungen eine staatsfromme Mentalität, von der sie sich erst in jüngster Zeit befreien konnten.

Die nichtkatholischen Kirchen

Vom anglikanischen Kern abgesehen, sind alle nichtkatholischen Kirchen in Kanada aus der *Einwanderung* entstanden. Ihre Entwicklung ist eng mit der der nationalen Gruppen verbunden, aus denen sie ihre Anhänger rekrutieren. Zunächst betonten die aus dem Anglikanismus und der Reformation hervorgegangenen Kirchen sehr stark ihre jeweilige Eigenart. Das galt vor allem für die Zeit, zu der die schon länger in Kanada ansässigen Anglikaner in Berührung mit Anhängern der nonkonformistischen Kirchen traten, die als Loyalisten nach der amerikanischen Revolution ins Land kamen. Aber schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts kamen zumindest die gebildetsten Anhänger der verschiedenen nichtkatholischen Kirchen zu der Einsicht, daß in vielen Fällen die Gründe, die ihre Trennung in Europa gerechtfertigt hatten, in Kanada nicht mehr bestanden. So kam es zu ersten Vereinigungsplänen von Kongregationalisten und Anglikanern.

Mit der Schaffung des Bundesstaates erwachte auch der Traum von einer großen nationalen Kirche wieder; in bestimmten Kreisen *(George Monro Granz)* träumte man sogar von der Rückkehr zu einer Einheit, die auch die katholische Kirche einschließen sollte! Die Einheitsbemühungen hatten 1925 einen beachtlichen Erfolg: Damals entstand die *Vereinigte Kirche von Kanada* aus der Vereinigung der Methodisten mit großen Teilen der Presbyterianer und Kongregationalisten. Dagegen scheiterten bisher Bemühungen um eine Vereinigung mit den Anglikanern. Es gibt gute Gründe für die Annahme, daß der Zug zur Kircheneinheit weitere Früchte hätte tragen können, wenn nicht die gesellschaftliche Modernisierung den Trend umgekehrt und den Sekten neues Ansehen verschafft hätte, zunächst im Westen des Landes und inzwischen auch in ganz Kanada.

Ein zweiter wichtiger Wesenszug in der Entwicklung der nichtkatholischen Kirchen Kanadas ist ihr *soziales Engagement.* Die wirkliche Antriebskraft für die Einigungsbewegung, aus der die Vereinigte Kirche entstand, war das Streben der Methodisten nach einer christlichen Gesellschaft. Zwar wurde das soziale Engagement nicht von allen Gläubigen in gleicher Weise mitgetragen, es war vielfach konservativ orientiert und teilweise bildeten sich (wie bei den Mennoniten und Hutteren) Gettos im Namen der Brüderlichkeit. Dennoch würde man die gegenwärtige Situation der christlichen Kirchen in Kanada nicht verstehen, wollte man diesen wichtigen Faktor vernachlässigen.
Das bisher Ausgeführte gilt auch für die *Ostkirchen,* besonders die Griechisch-Orthodoxe Kirche und die Ukrainisch-Katholische Kirche. Vielfach wurden sie als konservativ und eigenbrötlerisch eingeschätzt; man ist jedoch im Augenblick dabei, ihren Wert und ihren Beitrag für die kanadische Kultur neu zu entdecken.

Veränderungen der religiösen Praxis

Die gegenwärtige Situation der Kirchen in Kanada ließe sich mit Hilfe der Titel von Artikeln oder Berichten beschreiben: „Canada's Uncertain Religious Weather" überschreibt *Grant Maxwell* einen Beitrag in „Compass"; „The Catholic Church Searches its Soul" heißt es bei *Susan Riley* in „Maclean's"; von „Une impression d'exil" sprechen die Bischöfe von Québec in einem Bericht für den Papst. Die gleichen Befunde erscheinen den einen als Vorzeichen des Verfalls, den anderen als hoffnungsvolle Zeichen der Zeit. Auch wenn unser historischer Rückblick sehr kursorisch ausfallen mußte: Auf seinem Hintergrund läßt sich jedenfalls der gegenwärtige Zustand der Kirche in Kanada als *Wende* verstehen, die der kulturellen Wende entspricht und mit ihr auch die Probleme gemeinsam hat.
Was die *Teilnahme am kirchlichen Leben,* zumindest auf der Ebene der „rites de passage" (Taufe, Eheschließung, Beerdigung, Weihnachtsgottesdienst), anbelangt, ist die Situation in der katholischen Kirche Kanadas ziemlich stabil. Demgegenüber ist bei den großen nichtkatholischen Kirchen (Anglikaner, Vereinigte Kirche, Lutheraner) eine deutliche Abnahme zu verzeichnen, während bei den fundamentalistischen Gruppen und den Sekten Zuwächse zu registrieren sind (Zeugen Jehovas, Mormonen, östliche Sekten). Unter diesen Voraussetzungen wird der Besuch des Papstes für viele Kanadier ein *Happening* sein, religiöse Augenblicksbegeisterung ohne Konsequenzen für das eigene Leben oder das soziale Engagement. Das dürfte nicht zuletzt für die nichtkatholischen Kirchen zutreffen, auch wenn einige von ihnen schon darauf hinge-

wiesen haben, daß der Papst nicht ihr sichtbares Oberhaupt ist. Denn die Grenzen zwischen den Konfessionen werden in Kanada immer durchlässiger, vor allem bei der Jugend. In der Ökumene zählen für sie nicht Dogmatik oder Geschichte, sondern praktische Gesten.

Am *Sonntagsgottesdienst* nehmen nach der jüngsten Gallup-Umfrage etwa 30% der kanadischen Christen teil. Bei den Katholiken sind es 50%, bei den Protestanten 25%. Zwei Drittel der regelmäßig Praktizierenden sind älter als fünfzig. Über Jahre hinweg schenkte man dem raschen Rückgang des sonntäglichen Gottesdienstbesuchs bei den kanadischen Katholiken recht wenig Beachtung; man sah darin eher die unvermeidliche Reaktion auf die frühere exzessive Einschärfung des Sonntagsgebots. Heute muß man aber feststellen, daß die kanadische Kirche keine Alternative zum sonntäglichen Gottesdienstbesuch gefunden hat, die in der gleichen Weise Begegnung ermöglichen und christliche Gemeinschaft stiften würde. Es gibt zwar Basisgemeinden oder diesen vergleichbare Gruppierungen, aber sie ersetzen nicht die traditionelle Pfarrei, auch nicht in den Großstädten.

Die *sakramentale Praxis* hat sich in den letzten zwanzig Jahren tiefgreifend gewandelt. Sehr viele Gläubige empfangen das *Bußsakrament* nicht mehr; man muß diese zweifellos nicht endgültige Ablehnung als Gegenschlag zu einer überstrengen Beichtpraxis verstehen. Dagegen feiern diejenigen, die weiterhin praktizieren, die *Eucharistie* häufiger und intensiver mit. Taufe und Firmung werden beinahe ausnahmslos empfangen, allerdings sind Zweifel an der religiösen Ernsthaftigkeit der Entscheidung für diese Sakramente in Familien angebracht, in denen sonst keinerlei Formen des christlichen Lebens anzutreffen sind. Die *sakramentale Ehe* ist für die Jugendlichen und auch für eine gewisse Anzahl Erwachsener nicht mehr selbstverständlich. Hier ist ein neues Verhaltensmuster am Entstehen: Man lebt zunächst ein oder zwei Jahre zusammen und entscheidet sich dann, besonders wenn der Wunsch nach Kindern da ist, für eine offizielle Eheschließung, die unter Umständen zuerst die Zivilehe und dann die kirchliche Eheschließung sein kann.

Religiöse Bedürfnisse und neue Werte

Einer unlängst veröffentlichten Untersuchung der Universität Ottawa zufolge halten allerdings 75% aller Kanadier an „religiösen Werten" fest. Was ist darunter zu verstehen? Die Bandbreite reicht vom christlichen Bemühen um das durch Gnade geschenkte Heil bis zu primitivstem Aberglauben. Die Bischöfe von Québec gebrauchen in ihrem Ad-Limina-Bericht von 1983 das Bild von einer „Kirche des Exils", die an die Stelle einer „Kirche des Tempels" getreten ist. Dieses Bild trifft im Positiven wie im Negativen recht genau den Zustand von Glauben und religiöser Praxis im Kanada der Gegenwart. Ein Journalist hat die gleiche Sache auf die Formel gebracht: „Spiritueller Hunger und Überdruß an der Religion".

Man darf einen Punkt nicht übergehen, der zweifellos im Vorfeld des Papstbesuchs eine wichtige Rolle spielen und die Perspektiven vernebeln wird: Für viele Kanadierinnen und Kanadier ist ihr Bild nicht nur vom Papst, sondern vom christlichen Glauben überhaupt fast ganz durch die *Sexualmoral* bestimmt. Vor allem seit „Humanae vitae" haben sich die Massenmedien auf die päpstlichen Stellungnahmen zu Ehe, Empfängnisverhütung, Abtreibung, Scheidung und Homosexualität gestürzt. Man kann nur hoffen, daß der Papst in seinen Reden diesen Punkt nicht zu stark akzentuiert; andernfalls würden die Reaktionen darauf seine übrigen Aussagen völlig um ihre Wirkung bringen.
Entscheidend ist jedoch die *Herausbildung einer neuen Moral* in Kanada, die an die Stelle der strengen Lebensregeln der Pioniere tritt. Sie ist kaum kodifiziert, wird vor allem durch Fernsehen, Radio und Kino vermittelt und an die Heranwachsenden von ihren Lehrern weitergegeben; mehr und mehr hat sie die christliche Moral verdrängt. Es handelt sich dabei um eine Ethik der Liebe, die vielfach allerdings zu vage definiert wird, des Mitleids und der Toleranz, um eine pluralistische Ethik. Sie trifft sich mit der kanadischen Kultur sowohl in deren wertvollen Elementen (Einfachheit, Sinn für die Natur, Optimismus) wie in deren Schattenseiten (Konsumismus, Verbürgerlichung, Gewalttätigkeit, Individualismus).

Innerlichkeit, Kontemplation und Gebet haben eine gewisse Popularität zurückgewonnen. Aber auch hier ist die Bandbreite beträchtlich: Vom Gebet als Flucht, wie es von den Sekten angeboten wird, über die verschiedenen charismatischen Bewegungen (in Kanada etwa 50 000 Mitglieder) bis zum mit dem Engagement verbundenen Gebet der großen mystischen Tradition.

Verschiedene Weisen des Kircheseins

Das *Glaubenswissen* der Christen ist zweifellos *geringer* geworden. Obwohl vor allem seit dem Konzil bei den Katholiken der beiden Basiskulturen erhebliche katechetische Anstrengungen unternommen wurden, ist die Verbindung zwischen Familie und Pfarrei einerseits und Schule andererseits nicht geglückt, so daß die Jugendlichen im allgemeinen über die Inhalte ihres Glaubens kaum Bescheid wissen. Sie erfahren von ihnen wie von vielen anderen Dingen durch das Fernsehen und durch Comics. Das religiöse Fernsehen in Kanada hat ein beachtliches Niveau, besonders das frankophon-katholische. Das anglophone Kanada wird von fundamentalistischen Programmen aus den Vereinigten Staaten überflutet. Die klassische katholische Presse existiert zwar (3 nationale Tageszeitungen mit einer Auflage von 89 594 Exemplaren; viele Zeitschriften mit einer Gesamtauflage von über zwei Millionen); ihr Einfluß ist verglichen mit dem der 1100 Fernseh- und 1217 Radiostationen aber zweifellos sehr begrenzt.

Nicht unerwähnt bleiben kann auch der massive *Rückgang des Priester- und Ordensnachwuchses.* In den Jahren nach

dem Konzil verzeichnete die kanadische Kirche gleichzeitig eine Krise der Priester- und Ordensberufe (Rückgang auf etwa 20% der früheren Zahlen) und eine beträchtliche Zahl von Amtsniederlegungen. Diese Entwicklung hat sich zwar nicht im selben Maß fortgesetzt, aber die Träume von einer Wiederkehr der Blütezeiten haben sich nicht erfüllt. Wir haben es deshalb mit einem zwar seit dem Konzil erneuerten, aber zahlenmäßig schwächeren und im Schnitt älteren Personalbestand zu tun: Die Zahl der Diözesanpriester betrug 1983 7376 (1973 waren es noch 8334), die der Ordenspriester 4858 (1973: 7876) und die der Ordensschwestern 35736 (1973: 47324). Eine der herausragendsten Begleiterscheinungen dieser Entwicklung war der rasche Rückgang der im Ausland eingesetzten kanadischen Missionare.
Wenn die Sensationsmedien von Spaltungen in der Kirche (und in den Kirchen) sprechen, geht es im allgemeinen um die *gesellschaftliche* Ausstrahlung dessen, was die kanadischen Kirchen darstellen und tun. Obwohl die Grenzen zwischen den einzelnen Lagern oft nur schwer zu ziehen sind, lassen sich doch *drei Konzeptionen von Kirche* und drei Grundtypen des gesellschaftlichen Engagements und des christlichen Lebens unterscheiden, die in Kanada quer durch die konfessionellen Gruppen hindurch anzutreffen sind: Eine individualistisch-spiritualistische Kirche; eine gemeinschaftsorientiert-karitative und spiritualistische Kirche; eine Kirche mit einem gegenwartsbezogenen gesellschaftlichen Engagement.

Eine vor wenigen Jahren von einem soziologisch geschulten presbyterianischen Geistlichen vorgelegte Studie *(Dennis Oliver,* New Canadian Religious Plurality, Toronto 1979) kam zu dem Ergebnis, daß „die säkularistische Indifferenz gegenüber der organisierten Religion nicht nur die verbreitetste religiöse Option der Kanadier darstellt, sondern auch diejenige mit der höchsten Zuwachsrate ist". Oliver fügt hinzu, daß 90% der nominellen Kirchenmitglieder dieser Kategorie zuzurechnen seien. Diese individualistisch-spiritualistische Christlichkeit, für die der Glaube eine Privatangelegenheit ohne gemeinschaftliche Bindung ist und die sich in liberaler Manier auf eine kraftlose Christusidee und eine vage Jenseitshoffnung beschränkt, ist die *Religion der Mittelklasse.* Als die kanadischen Bischöfe vor etwa zehn Jahren damit begannen, Hirtenbriefe zu sozialen und wirtschaftlichen Fragen zu veröffentlichen (Situation der Indianer, Kritik am Vorrang des Kapitals vor der Arbeit, Jugendarbeitslosigkeit, Militarismus), kam es in diesen Milieus, die bis in die kanadische Regierung hineinreichen, zu heftigen Protesten unter Berufung auf ein individualistisches Christentum. Unterstützt auch von der Geschäftswelt forderten sie die Bischöfe auf, sich auf Seelsorge und private Mildtätigkeit zu beschränken.

Während dieser erste Typ des Christentums bei Geistlichen (seien sie katholisch oder nichtkatholisch) praktisch keine Anhänger hat, ist der zweite, gemeinschaftsbezogen-spiritualistische Typ weithin für die volkskirchliche Religiosität in Kanada bestimmend: Der Bezug zur Gemeinde ist lebendig geblieben, aber das Engagement beschränkt sich auf den engeren Umkreis, auf Wohltätigkeit gegenüber Hilfsbedürftigen. Dieses Verständnis von Glaube und Kirche prägt weithin die regelmäßig Praktizierenden in den konservativeren Bevölkerungsschichten. Nach Dennis Oliver (s. o.) ist dieser Typ eines kanadischen Protestanten doppelt so häufig anzutreffen wie bei Katholiken. Diese Gruppen werden den Papst mit großer Herzlichkeit empfangen, seine moralischen Ermahnungen zustimmend aufnehmen, sich aber seiner sozialen Botschaft verweigern.
Die *dritte Konzeption,* nach der sich die Kirche unter den gegenwärtigen Bedingungen bewußt gesellschaftlich engagiert, ist zweifellos das sichtbarste Ergebnis der *nachkonziliaren Bekehrung des kanadischen Katholizismus.* Auf diesem Feld haben die *Bischöfe* fast ausnahmslos eine Vorreiterrolle gegenüber vielen einfachen Gläubigen gespielt. Sie haben dafür gesorgt, daß das Erscheinungsbild der Kirche nicht mehr von einem oft untertänigen Konservativismus, sondern von einer bemerkenswerten evangelischen Freiheit geprägt wird.
Die Bischöfe sind mit diesem neuen Verständnis von christlichem Handeln in der Gesellschaft nicht allein geblieben. Auch viele Laien, Priester und Ordensleute haben sich in diesem Sinn neu orientiert. Vielerorts ist die gesellschaftliche Analyse zum gebräuchlichen Hilfsmittel für das Apostolat geworden. Im übrigen ist auch die ökumenische Zusammenarbeit in Kanada auf *sozialem Gebiet* am besten entwickelt.
Da in Kanada der Sozialismus und die politische Linke wenig verbreitet sind, erhob sich gegenüber dem kirchlichen Einsatz für die Unterprivilegierten und für Gerechtigkeit schnell der Vorwurf, es handle sich dabei um Aktivismus; soziale Kritik wurde als Marxismus abqualifiziert und die Erneuerung der Sozialethik als kanadische Übernahme der Befreiungstheologie kritisiert. Leider haben sich einige Bischöfe für solche Kritik empfänglich gezeigt: So kürzte Kardinal Carter, der Erzbischof von Toronto, den Beitrag seiner Diözese zum überdiözesanen Fonds für Entwicklung und Frieden um 750000 Dollar, mit der Begründung, die kirchliche Entwicklungshilfe in Kanada sei zu sehr politisiert.

Selbstbewußte Frauen

Die Aktivierung der *Laien* bleibt trotz allem ein schwieriges Unterfangen. Eine Untersuchung der Kirche in Québec von 1982 kam zu dem Ergebnis, daß zumindest in Québec der Klerikalismus immer noch das größte Hindernis für die Entwicklung der Kirche darstellt. Es fällt schwer, diese Schlußfolgerung auf ganz Kanada oder sogar auch auf die nichtkatholischen Kirchen auszuweiten. Immerhin geht der Antiklerikalismus deutlich zurück, und christliche Bewegungen wie Cursillo oder Marriage Encounter werden mehr und mehr von Laien geleitet.
Ein besonderes Problem ist die *Rolle der Frau* in der Kirche. Es ist zu erwarten, daß der sichtbarste Protest während des Papstbesuches von feministischen Bewegungen

ausgehen wird. Da sich die soziale Stellung der Frau in Québec stark verbessert hat und Christen dabei eine beträchtliche Rolle spielen (bischöfliche Erklärungen, Ernennungen von diözesanen Frauenbeauftragten), können die vom gegenwärtigen Papst und von der Kurie bekräftigten Positionen nur irritieren. Dazu gehört auch, wenn auch längst nicht ausschließlich, die Frage der Frauenordination. Auf diesem Hintergrund wurde viel Kritik an der Seligsprechung von Schwester Marie-Léonie, der Gründerin einer Gemeinschaft von Pfarrhaushälterinnen, laut, die der Papst in Montréal vornehmen wird. In jedem Fall bereiten sich zahlreiche in den katholischen Organisationen aktive Frauen darauf vor, in das kirchliche Amt einzurücken. Die Tatsache, daß mehrere nichtkatholische Kirchen in Kanada in dieser Hinsicht eine Vorreiterrolle gespielt haben (Anglikanische Kirche, Vereinigte Kirche), gibt der Bewegung zusätzlichen Auftrieb. Und es ist gut, daß sie vom größten Teil der Männer befürwortet wird. Im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Engagement der kanadischen Kirchen muß noch kurz erwähnt werden, daß Kanada *keine christliche Partei* hat (sei es eine christlichdemokratische oder eine andere) und auch keine haben möchte. Bemerkenswert ist das Engagement der kanadischen Kirche für die *Dritte Welt:* Es entstehen immer mehr Laienorganisationen im Dienst der christlichen Hilfe für die Dritte Welt; sie treten an die Stelle der missionarischen Ordensgemeinschaften, deren Mitgliederzahlen zurückgehen. Das weltweite christliche Engagement, für das nicht zuletzt auch der Kanadische Kirchenrat und seine interkonfessionellen Projekte stehen, macht die missionarische Leistung Kanadas von morgen aus.

Julien Harvey

Kurzinformationen

In den Audienzansprachen dieses Sommers beschäftigte sich Johannes Paul II. fast ausschließlich mit dem Thema Sexualität – Liebe – Ehe. Übergreifender Zweck dieser Audienzansprachen – die ihrer Aussagesubstanz nach wohl im wesentlichen aus dem vom gegenwärtigen Papst an der Lateranuniversität gegründeten Instituts Pauls VI. über Familienfragen kamen – war die *Verteidigung und Begründung der Lehre von „Humanae vitae".* Die Audienzansprachen nahmen dabei den Charakter kurzer moraltheologischer Vorlesungen an. Und die Kernaussagen der Empfängnisregelungsenzyklika Pauls VI. wurden mit einer Systematik und Gründlichkeit herausgearbeitet, wie man sie bei den schon bisher zahlreichen Papstansprachen zu diesem Thema noch nicht gewohnt war (vgl. auch ds. Heft, S. 396). Zugrunde legt der Papst seinen Ausführungen eine ontologisch-personalistisch begründete „Theologie des Körpers", die weniger Theorie, als mehr noch eine „spezifische, evangelische und christliche Pädagogik des Körpers" sei (Audienzansprache 8. 8. 84). Es gelte, die „Sprache des Körpers", verstanden als von der Sexualität bestimmte Körperlichkeit, „in ihrer Wahrheit wiederzulesen". Und die innere ontologische (strukturelle) Einheit und Untrennbarkeit des Einigungssinnes und des Zeugungssinnes des ehelichen Aktes neu zu verstehen und zur Grundlage ehelichen Verhaltens zu machen. Wegen dieser Untrennbarkeit der beiden Sinngehalte (aus ontologischen, nicht bloß biologischen Gründen) sei – ein hinreichender Grund vorausgesetzt – empfängnisverhütendes Verhalten nach der Zeitwahl, weil „natürlich" und „positiv", moralisch zulässig, während die Anwendung antikonzeptioneller Mittel – auch bei Vorhandensein eines berechtigten Motivs – unerlaubt bleibe (Audienzansprachen vom 11. 7. und 2. 8. 84). Der Papst setzte sich im Rahmen seiner Audienzansprachen auch mit der Frage der biblischen Begründbarkeit der Lehre von „Humanae vitae" auseinander. Diese sei zwar – so in der Audienzansprache vom 18. 7. – nicht wörtlich in der Heiligen Schrift enthalten, aber aufgrund der Tatsache, daß sie zur Tradition gehöre und vom kirchlichen Lehramt mehrmals dargestellt worden sei, „ergibt sich, daß diese Norm dem Gesamt der in den biblischen Quellen enthaltenden geoffenbarten Wahrheit entspricht".

Am 7. September trifft der brasilianische Theologe Leonardo Boff in Rom mit einer Kommission der vatikanischen Glaubenskongregation zusammen. Es dürfte sich dabei um das von der Verfahrensordnung der Glaubenskongregation (Nr. 13) fakultativ vorgesehene Kolloquium im Rahmen eines laufenden Lehrbeanstandungsverfahrens handeln. Der Erzbischof von Fortaleza, Kardinal *Aloisio Lorscheider,* wird seinen Landsmann und Ordensbruder Boff nach Rom begleiten. Mit dem Werk von Leonardo Boff, einem der wichtigsten lateinamerikanischen Befreiungstheologen, hatte sich die Glaubenskongregation schon vor einigen Jahren einmal befaßt (vgl. HK, März 1980, 150). Damals war es aber nicht zu einer Verurteilung des Theologen gekommen, wohl nicht zuletzt aufgrund von Interventionen zu seinen Gunsten aus dem brasilianischen Episkopat. Im Mittelpunkt des jetzigen Verfahrens gegen Boff steht verschiedenen Berichten zufolge sein Buch „Kirche, Charisma und Macht", das bisher nicht in deutscher Übersetzung vorliegt. Das Verfahren gegen den prominenten Vertreter der Befreiungstheologie muß auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um diese neue Art theologischen Denkens in Lateinamerika und zwischen lateinamerikanischen Theologen und der Glaubenskongregation gesehen werden (vgl. HK, Juni 1984, 251–252). Dem Bruder Leonardo Boffs, dem an der Päpstlichen Universität Rio de Janeiro lehrenden *Clodovis Boff,* hat unlängst der Erzbischof von Rio de Janeiro, Kardinal *Eugenio de Araujo Sales,* die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen. – In einer Erklärung der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn zu dem Verfahren gegen Leonardo Boff heißt es, es gehe dabei nicht nur um das Buch „Kirche, Charisma und Macht", sondern um die Theologie der Befreiung und um Millionen Menschen. Es gehe letztlich um die Frage, ob die Interessen der herrschenden Oberschicht in vielen Entwicklungsländern gegenüber den Lebensinteressen der Armen auch weiterhin die Oberhand behielten. „Wir kennen unseren Mitbruder Leonardo Boff so gut, daß wir an seiner persönlichen Integrität, seiner Kirchlichkeit und seiner Rechtgläubigkeit nicht den geringsten Zweifel haben." Ähnlich äußerte sich der österreichische Franziskanerprovinzial, P. Ulrich Zankanella, ein Studienkollege Boffs, gegenüber Kathpress.

Ende Juli veröffentlichte der Rat der EKD eine Denkschrift über „Menschengerechte Stadt". Sie ist eine Ausarbeitung der EKD-Kammer für soziale Ordnung und wird von dieser verantwortet. In der umfangreichen Schrift (erschienen in Buchform im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 178 S., 17,80 DM) werden nach einer längeren Kritik an städtebaulichen und siedlungspolitischen wie ökologischen Fehlentwicklungen *Kriterien* entwikkelt, anhand deren die menschliche Lebensqualität in den Städten, vor allem in großen Ballungsräumen, verbessert bzw. wiederhergestellt werden soll. Als besonders wichtige werden angeführt: mitmenschliche Kommunikation, verstanden als direkte und wechselseitige, um die Isolierung des einzelnen zu beheben oder erträglicher zu machen; Geborgenheit, die dort erfahren werde, wo Überschaubarkeit herrsche; Teilhabe als Möglichkeit, „die Entwicklung und Gestaltung der sozialen und kulturellen Umwelt" mitzutragen; Orientierung an den Schwächeren, womit vor allem jene Gruppen gemeint sind, die nicht im Erwerbsleben stehen; Einbindung in die Natur (Einbau von Gartenstrukturen und Stätten „schöpferischer Erholung" in den Wohnbereich); sinnliche Erfahrbarkeit, womit in erster Linie die Auflockerung einer eintönigen und sinnenfeindlichen Architektur gemeint ist. Als schwieriger als die Formulierung der abstrakten Kriterien erweist sich deren *Konkretisierung* z. B. unter städtebaulichen Gesichtspunkten. Die Denkschrift stellt unter diesen Aspekt die Ausgestaltung des „*Quartiers*" als Kernpunkt einer „offen gegliederten Stadt" in den Mittelpunkt. Das Quartier soll wieder zum Kern überschaubarer Lebensverhältnisse werden. Dementsprechend wendet sich die Denkschrift mit teils plausiblen, teils fragwürdigen Argumenten gegen eine extreme Funktionalisierung der Stadt, wie sie sich in der spätindustriellen Gesellschaft abzeichnet. Sie will das Quartier wieder zu dem Lebensraum machen, in dem sich alle elementaren Vollzüge des Alltagslebens abspielen: Wohnen, Zur-Schule-Gehen, einkaufen, arbeiten etc. Dieses soll als Gegengewicht zur reinen Wohn- und Schlafstadt auch wieder die beschränkte Ansiedlung von Klein- und Mittelbetrieben mit geringer Wärme- und Schadstoffemission ermöglichen. Handwerksbetriebe bräuchten nicht aus den Wohnquartieren verdrängt zu werden und, so die Meinung der Denkschrift, auch größere Betriebe ließen sich in ein so verstandenes Stadtquartier integrieren.

Die Zahl der evangelischen Theologiestudenten in der Bundesrepublik hat sich im letzten Jahrzehnt verdreifacht. Das geht aus einer von der EKD vorgelegten Statistik hervor. Demnach studierten im Wintersemester 1982/83 in der Bundesrepublik insgesamt 12057 Studenten Evangelische Theologie; im WS 1973/74 waren es dagegen nur 4011. Der Anteil der weiblichen Theologiestudenten erhöhte sich im gleichen Zeitraum von 17,5% auf 35,1%. Während 1983 962 Kandidaten das erste theologische Examen vor einem der landeskirchlichen Prüfungsämter ablegten, waren es 1975 nur 292 gewesen. Auch hier stieg der Anteil der Frauen von 15,1% (1975) auf 33,8% (1983). Ordiniert wurden in den Gliedkirchen der EKD im Jahr 1983 insgesamt 578 Theologen, davon 156 Frauen. Von den am 1. Januar 1984 im Bereich der EKD tätigen Pfarrern im aktiven Dienst (16302) waren 8,8% Frauen. Bei den im Gemeindedienst stehenden Pfarrern betrug der Frauenanteil 6,8%. Deutlich über dem EKD-Durchschnitt liegt der Anteil der Pfarrerinnen in den Landeskirchen Berlin-Brandenburg (13%), Baden (10,2%) und Hessen-Nassau (9,9%). Deutlich unter dem Durchschnitt liegen Bayern (3,3%) und Braunschweig (3,6%). Von den 13674 Gemeindepfarrstellen in den Gliedkirchen der EKD waren am 1. Januar 1984 insgesamt 1645 (12%) nicht besetzt. Statistisch kamen Anfang 1984 im Gesamtdurchschnitt der EKD etwa 2120 Gemeindeglieder auf einen Gemeindepfarrer; 1964 waren es etwa 2540 Gemeindeglieder gewesen. Dieser Anstieg der Pfarrerdichte wird der Auswertung der Statistik im Amtsblatt der EKD zufolge (Statistische Beilage Nr. 75 zum Heft 7 vom 15. Juli 1984) durch den Rückgang der Gemeindeglieder und durch die seit 1981 steigende Zahl der Gemeindepfarrer verursacht.

Unter dem Thema „Osteuropa und Dritte Welt: Modelle für die Kirche von morgen?" fand vom 2. bis 5. August der 34. Internationale Kongreß „Kirche in Not" in Königstein statt. Der Limburger Weihbischof *Gerhard Pieschl*, Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für Flüchtlings- und Vertriebenenseelsorge, hob hervor, daß sich die Kirche „auf kein bestimmtes Gesellschafts- oder Staatsmodell festlegen" könne. Zur Frage der Kompetenz der Kirche, in gesellschaftlichen und politischen Fragen Stellung zu beziehen, gab der Bischof zu bedenken, ob die Kirche „nicht an Glaubwürdigkeit" verliere, „wenn sie mit dem Anspruch der geoffenbarten Wahrheit einseitig politische Programme" sanktioniere, ohne daß dies von der Offenbarung her gedeckt sei. Der Münchener Politikwissenschaftler *Paul Roth* betonte in dem Zusammenhang, die Kirche habe immer dann an Glaubwürdigkeit verloren, wenn sie sich mit einer Macht verbündet habe. Die Kirche trete zwar für die Verteidigung und die Förderung der Menschenrechte ein. Doch in vielen Bereichen der Politik, der Gesellschaft, der Wirtschaft sei sie als Institution nicht kompetent, das „richtige" Modell anzubieten. Über ein Rezept, die Zeitprobleme zu lösen, verfüge heute niemand, auch die Kirche nicht, weder die „Kirche von oben" noch die „Kirche von unten". Nicht einmal die Frage, ob der Christ in der Gesellschaft aufgehen oder sich ihr entgegenstellen solle, könne einfach beantwortet werden. Man müsse die Spannungen, in denen man lebe, aushalten. In Berichten zur Lage der Kirche in den Ländern des Ostblocks wurde insbesondere auf die neu entstandenen Basisgruppen und religiösen Bewegungen hingewiesen: *János Wildmann* (Luzern) ging auf die Auseinandersetzungen um die ungarischen Basisgruppen im Spannungsfeld zwischen dogmatisch-ekklesiologischen Interessen des Vatikans einerseits und kirchenpolitischen Interessen des ungarischen Episkopates anderseits ein, Prof. *Josef Rabas* (Rom) sprach über die Tschechoslowakei, Archimandrit *Lubomir Husar* (Rom) über die Ukraine, *Ernst-Alfred Jauch* (West-Berlin) über die DDR, *Wolfgang Grycz* (Königstein) über Polen, Prof. *Horst Glassel* (München) über Bulgarien, *Rudolf Grulich* (Königstein) über Jugoslawien. In einer Entschließung zum Abschluß der Tagung heißt es, daß christliche Basisgruppen in Osteuropa das Bedürfnis der Menschen bezeugten, den Glauben zu leben. Sie seien „Zeichen der Hoffnung für die Gesamtkirche" und lehrten, daß Christi Kirche auch in extremen Situationen überdauere.

Großes Aufsehen erregte die Art, wie der Primas von Polen, Kardinal Józef Glemp, in einer Predigt zum Fest Mariä Himmelfahrt vor 200000 Pilgern in Tschenstochau zur Frage einer deutschen Minderheit in Polen Stellung nahm. Er kritisierte das Staatsbürgerrecht der Bundesrepublik und verurteilte die Haltung jener Mitbürger, die jetzt noch unter Berufung auf ihre deutsche Herkunft in die Bundesrepublik übersiedeln wollen. Dabei nahm Glemp ausdrücklich die Familien von seiner Kritik aus, die im Rahmen der Familienzusammenführung das Land verlassen möchten. Es sei auch nicht zu vertreten, deutschsprachige Gottesdienste für Menschen einzurichten, die diese Sprache nicht einmal beherrschten. Wie der Sekretär der Deutschen Bischofs-

konferenz, Prälat *Wilhelm Schätzler,* während seines Polenaufenthaltes (17./18. 8. 1984) klarstellen konnte, soll aber die deutschsprachige Seelsorge in Polen unter seelsorgerischen Gesichtspunkten und Ausklammerung der nationalen Minderheitsproblematik „den Bedürfnissen entsprechend gut angepaßt und entwickelt werden".

Warum bezog Glemp gerade jetzt einen solchen dezidierten nationalpolitischen Standpunkt zur Frage einer deutschen Minderheit in Polen? Ein Hauptmotiv mag der Versuch gewesen sein, der katholischen Kirche in Polen etwas von dem Druck zu nehmen, der in den letzten Monaten auf ihr lastete. Seit Frühjahr 1984 hatten sich die Beziehungen zwischen Kirche und Staat wieder verschlechtert. Das kirchliche Projekt für eine Modernisierung der polnischen Landwirtschaft ist immer noch nicht unter Dach und Fach. Seit Monaten läuft auch eine Pressekampagne gegen einen angeblichen neuen westdeutschen „Revanchismus" und „Revisionismus". Und just zu dieser Zeit feierte der Primas während des Katholikentages in München eine Messe zusammen mit den für die Vertriebenenseelsorge zuständigen apostolischen Visitatoren. Steht aber nicht die katholische Kirche als westlicher Hauptpartner hinter dem Landwirtschaftsprojekt? Wollten die polnischen Massenmedien mit ihrer jüngsten Kritik (*Eugeniusz Guz:* Die sieben Todsünden des Episkopats der BRD) an der katholischen Kirche in der Bundesrepublik nicht indirekt auch die polnische Kirche und das von ihr ausgearbeitete Landwirtschaftsprojekt treffen? Fühlte sich Kardinal Glemp bedrängt? Sein taktischer Schachzug war sicher unglücklich. Die faktische Bedeutung für die Zukunft muß aber nicht überbewertet werden, wenn er nur ein „Ausrutscher" war und die hektische Aufgeregtheit in der Bundesrepublik sich gelegt hat. Der Brief, den Glemp Prälat Schätzler an Kardinal Höffner mitgab (vgl. Wortlaut in FAZ, 21. 8. 1984), räumt zwar noch nicht alle durch den Primas neu belebten Mißverständnisse aus dem Weg. Es könnte aber sein, daß gerade der „Ausrutscher" die berechtigten Anliegen, soweit es an der Kirche liegt, einer Lösung näherbringt.

Kardinal Basil Hume, Erzbischof von Westminster und Vorsitzender der Bischofskonferenz von England und Wales, nahm Stellung zum Bericht der sogenannten Warnock-Kommission zu Fragen der künstlichen Befruchtung und Embryologie. Es handelt sich dabei um eine von der britischen Regierung vor zwei Jahren eingerichtete Arbeitsgruppe. Nach Ansicht Humes stehen einige der von der Kommission empfohlenen Praktiken in Konflikt mit zentralen Grundsätzen der katholischen Moralauffassung (vgl. The Tablet 28. 7. 84). Vor allem kritisierte Hume den Vorschlag der Kommission, für den Zeitraum der ersten vierzehn Tage einer Schwangerschaft die Durchführung von Experimenten an menschlichen Embryos zu erlauben. Hier müßten dieselben Grundsätze zur Anwendung kommen wie bei der Frage der Abtreibung, meinte Hume. Hier wie dort ginge es um das Recht auf Leben menschlicher Individuen. Katholiken würden zwar, so der Kardinal, die Sorge um die kinderlosen Ehepaare, die den neueren Entwicklungen zugrunde liege, anerkennen, jedoch müßten sie auch ihre moralischen Bedenken in Erinnerung rufen und betonen, daß sowohl die künstliche Befruchtung durch Spender als auch die künstliche Befruchtung außerhalb des Mutterleibs Praktiken darstellten, die die Familie eher schwächen würden, als daß sie sie stärkten. Hume begrüßte den Vorschlag der Kommission, eine Instanz zu schaffen und diese mit entsprechenden Befugnissen auszustatten, um so in die weitere Entwicklung in diesem Bereich regulierend eingreifen zu können und zu beobachten. Der Kardinal befürwortete zwar einige von der Kommission vorgeschlagenen Restriktionen im Bereich der künstlichen Befruchtung, wandte sich jedoch gegen den Vorschlag, daß Spender anonym bleiben sollten. Das Recht der Kinder auf volle Information über die Eltern müsse in diesem Zusammenhang Vorrang besitzen. Im übrigen kündigte Hume eine Stellungnahme zu den angeschnittenen Problemen seitens der Kommission der Bischofskonferenz für biologisch-ethische Fragen an. Die anglikanische Kirche hat sich für ihre Stellungnahme Bedenkzeit ausgebeten. Die Methodisten nahmen den Bericht positiv auf.

Bücher

BRUNO FORTE: **Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes – Gott der Geschichte.** Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. 316 S. DM 44,80.

Auch nach dem christologischen „Boom" der sechziger und siebziger Jahre (man denke nur an die einschlägigen Arbeiten von Walter Kasper, Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg) gibt es auf diesem für Theologie und Glauben zentralen Feld noch etwas Neues zu sagen: Die jetzt in deutscher Übersetzung vorliegende Christologie des jungen italienischen Theologen Bruno Forte ist dafür ein überzeugender und in vieler Hinsicht anregender Beleg. Forte kann sich auf die Ergebnisse der christologischen Neubesinnung der letzten Jahrzehnte stützen und macht von dieser Möglichkeit auch ausgiebig Gebrauch. Gleichzeitig versucht er einen eigenständigen methodischen Ansatz im Blick auf das Zentralproblem einer Christologie nach Aufklärung und Historismus, nämlich das Verhältnis von konkreter Geschichte Jesu und Christusbekenntnis der Kirche mit seiner Aufgipfelung im Dogma von Chalkedon. Er versucht den seit Lessing sprichwörtlichen „garstigen breiten Graben" dadurch zu überbrücken, daß er die Geschichte Jesu als Geschichte des trinitarischen Gottes mit den Menschen auslegt. In Jesus Christus, so die Grundthese, „treffen nicht zwei symmetrische Naturen in einer einzigen Hypostase statisch zusammen, sondern verbinden sich zwei Seinsweisen, zwei total verschiedene, unvergleichbare Geschichten, deren beider Subjekt er ist, dynamisch in einem fruchtbaren Werden von Beziehungen" (S. 177). Auch wenn an das Konzept Fortes und seine Durchführung im einzelnen sicher Fragen zu stellen wären: Er zeigt einen Weg, wie heute systematische Christologie getrieben werden kann, die weder den universalen Anspruch von Bekenntnis und es auslegendem Dogma unterbietet noch die Geschichte Jesu und die Geschichte der Christologie unkritisch wegschiebt. Ein weiterer Grundzug des Buchs ist noch zu nennen: Forte läßt deutlich werden, daß methodisch reflektiertes Nachdenken über Jesus Christus zwar unentbehrlich, aber längst nicht alles ist. „Während die Christologie des Wortes zu Ende geht, muß deshalb die Christologie des Schweigens und Lebens beginnen, die Erfahrung des befreienden Christus im Alltagsdasein der Menschen" (S. 309). Forte gelingt so eine gute Verbindung von systematisch reflektierter und spirituell-engagierter Christologie.

U. R.

KLAUS LÜDICKE, **Eherecht. Canones 1055–1165, Ludgerus Verlag, Essen 1983, 189 S. 24,– DM.**

Das Eherecht ist zweifellos eines der wichtigsten Hauptstücke des Kirchenrechts, jedenfalls dürften von ihm die weitaus meisten Menschen als Christen und Glieder der Kirche unmittelbar betroffen sein. Alle, die es betrifft oder die das Recht anzuwenden haben oder es sich aneignen müssen, die Seelsorger, die Studenten der Theologie und die interessierten Laien, werden deshalb dankbar sein, wenn ihnen wenige Monate nach dem Erscheinen des neuen Codex etwas Gebrauchsfertiges an die Hand gegeben wird, das ihnen hilft, auf praktische und arbeitssparende Weise sich einen Überblick über das gesamte „neue" Eherecht wie über einzelne Bestimmungen zu verschaffen. Klaus Lüdicke, ein noch junger, kanonistisch bestens ausgewiesener Jurist, legt einen ebenso handlichen wie knapp gefaßten Kommentar vor, der es erlaubt, sich sozusagen Durchblick auf einen Blick zu verschaffen. In zehn kurzen Kapiteln wird das Eherecht Kanon für Kanon durchgegangen, wobei allein der authentische lateinische Wortlaut wiedergegeben und die Kommentierung zugrunde gelegt wird. Lüdicke beschränkt sich dabei von vornherein auf das „reine" Recht, auf eine theologische Einführung oder gar Grundlegung wird bewußt verzichtet, auch rechtsgeschichtliche Erläuterungen kommen, wenn überhaupt nur in allerknappster Form vor, soweit solche für das Verständnis des rechtlichen Gehalts unentbehrlich sind. Hauptkriterium der erklärenden Texte ist juristische Eindeutigkeit. Das neue Eherecht wird allgemeinverständlich dargestellt, eine wie immer geartete kritische Einordnung des jetzt kodifizierten Rechts oder eine Auseinandersetzung mit Entwicklungen, die über dieses hinausweisen, konnte in der Form nicht geleistet werden und war nicht beabsichtigt. Der Kommentar Lüdickes will erschließen, was gilt. Besonders wertvoll sind die jeweils knapp gefaßten allgemeinen Vorbemerkungen zu den einzelnen Kapiteln. Ein gewisser Nachteil ist, daß für unseren Geschmack innerhalb dieser allgemeinen Bemerkungen wie im Kommentar zu den einzelnen Kanones kaum oder zu wenig auf die Genese des „neuen" Rechts eingegangen wird. Auch wäre es sinnvoll gewesen, stärker mit dem alten Codex von 1917 zu vergleichen, damit der Leser bzw. Gebraucher das jeweils neue, das gerade im Eherecht so gering nicht ist, werten und einordnen kann. So kann man sich beim Studium nur helfen, indem man den alten Codex selbst immer wieder zur Hand nimmt. Das nimmt dem Kommentar aber nichts von seiner Brauchbarkeit. *D. S.*

NORBERT HERKENRATH / WOLFGANG SCHOOP / HANS ZWIEFELHOFER, **Misereor im Widerstreit der Meinungen.** Informationsschwerpunkt Südafrika – Überlegungen zur Rolle der kirchlichen Entwicklungsarbeit. Chr. Kaiser Verlag, München; Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. 96 S., 12,– DM.

Die Fastenaktion 1983 des Bischöflichen Hilfswerks Misereor mit ihrem Informationsschwerpunkt Südafrika war Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen (vgl. HK April 1983, S. 158; HK März 1984, S. 117). Es ging dabei um zweierlei: Eimal um eine Einschätzung der Lage in Südafrika sowie der Möglichkeiten, auf lange Sicht die Politik der Apartheid in diesem Land zu überwinden, zum anderen aber auch um Meinungsverschiedenheiten über das, was ein kirchliches Hilfswerk in solchen und ähnlichen Fällen an Öffentlichkeitsarbeit zu leisten hat. Misereor legt in Form dieser Schrift eine kleine Analyse des Falls vor. Den Hauptteil bildet eine Analyse der Zuschriften von 612 Gruppen und Personen, die im Zusammenhang der letztjährigen Aktion bei Misereor eingingen. Wolfgang Schoop ermittelt typische Reaktionsmuster, die sich in den Briefen niederschlagen, analysiert die Aufeinanderfolge von Fastenaktion und Reaktionen sowie Zusammensetzung und Motive der Briefschreiber. Siegfried Baumgartner und Erwin Mock gehen auf Reaktionen bei den von Misereor betriebenen Multiplikatorenschulungen und aus den Diözesen und Gemeinden ein. In einem zweiten Teil skizziert Hans Zwiefelhofer den der Misereor-Arbeit zugrundeliegenden theologischen Ansatz einer kirchlichen Verantwortung für die Gesellschaft, erläutert außerdem kirchliche Stellungnahmen zur Apartheidpolitik sowie das Selbstverständnis von Misereor und seinen Auftrag im Rahmen der Öffentlichkeitsarbeit. An verschiedenen Stellen wird deutlich, auf welche Widerstände Misereor auch in Zukunft stoßen wird, wenn es eine anwaltschaftliche Öffentlichkeitsarbeit im Sinne einer „Gegenöffentlichkeit" betreiben will. Dabei wird man um eines nicht herumkommen, das man in dieser Veröffentlichung etwas vermißt, nämlich eine konkrete Analyse der unterschiedlichen politischen Auffassungen, wie sie sich zu Wort melden, wenn es um Themen geht wie Südafrika.
K. N.

WERNER ENDE / UDO STEINBACH (HG.). **Der Islam in der Gegenwart.** Verlag C. H. Beck, München 1983. 774 S., 138,– DM.

In Belgien, Frankreich und Österreich wurde der Islam bereits als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt. In Berlin ist er inzwischen die zweitstärkste Konfession – noch vor den Katholiken. Hinter solchen lapidaren Feststellungen verbergen sich tiefgreifende Veränderungen in der kulturellen und religiösen Zusammensetzung der Bevölkerung in Mitteleuropa. Grund genug, sich nicht nur aus weltpolitischen Gründen (Stichworte: Khomeiny, Re-Islamisierung), sondern aus naheliegenden innenpolitischen Gründen mit dem Islam zu beschäftigen. Das vorliegende Handbuch stellt den Islam in seiner vielschichtigen Verflechtung von Religion, Kultur, Politik vor. Das vorrangige Interesse des Buches besteht in der Darstellung der aktuellen Situation. In einem ersten historischen Teil werden Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des Islamischen Raumes, die Hauptströmungen und Erneuerungsbewegungen des Islam sowie sein Verbreitungsgebiet beschrieben. Die politische Rolle des Islam in der Gegenwart folgt in einem zweiten Teil mit Darstellungen zur innerislamischen Diskussion über die moderne Wirtschafts- und Sozialordnung sowie zur Rechtsentwicklung. Außerdem werden in Land-für-Land-Analysen die jeweilige Situation des Islam und des islamischen Rechts in den wichtigsten Ländern bzw. Kontinenten untersucht sowie einige Sondergruppen vorgestellt. Ein dritter Teil gibt einen Abriß über islamische Kultur und Zivilisation: der Islam im Verhältnis zu lokalen Traditionen, als Sprachraum, im Spiegel zeitgenössischer Literatur islamischer Völker sowie Architektur und darstellende Kunst. Den Herausgebern ging es dabei nicht in erster Linie um die religiös-theologische Dimension als um die „Rolle, die der Islam in Politik und Gesellschaft der Staaten spielt, in denen Muslime leben" (Vorwort), obwohl hierzu natürlich immer wieder der Zusammenhang zum Islam als Religion hergestellt wird. Ein Verdienst dieses Handbuches könnte darin bestehen, den Blick über den Islam als Faktor im Nahen und Mittleren Osten hinaus auf den Islam mit seinem weltweiten Einfluß ausgeweitet zu haben. In seiner allgemeinverständlichen Sprache wird dies Buch mit seinen Beiträgen von knapp 30 Fachleuten auch Nicht-Fachleuten eine Hilfe sein können. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BAYER, OSWALD. **Tu dich auf!** Verbum sanans et salvificans und das Problem der ‚natürlichen' Theologie. In: Pastoraltheologie Jhg. 73 Heft 7 (Juli 1984) S. 318–333.

In die Diskussion um die Neubelebung von natürlicher Theologie und Schöpfungstheologie bringt der Tübinger evangelische Systematiker Oswald Bayer eine Predigt Luthers über die Heilungsgeschichte Mt 7,31–37 ein. Was sich in dieser Predigt repräsentiere, sei geeignet, „unsere gängigen Unterscheidungen, Zuordnungen und Entgegensetzungen, von Christologie und natürlicher Theologie ..., von Wort und Natur, von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung gründlich durcheinanderzubringen". Luther nehme in seiner Predigt das Wort Jesu in der Wundergeschichte in Anspruch für das, was von allen Kreaturen zu hören ist: „Schafe, Kühe, Bäume, wenn sie blühen, sprechen: ‚Hephethah'." Dabei gehe es nicht um naives Verhältnis zur Natur, um eine ungebrochene Kosmosfrömmigkeit, sondern um eine „zweite Naivität". Erst in der durch Jesus Christus hergestellten, durch sein Wort wirksamen Vermittlung rede die Natur als Schöpfung. Luthers entscheidender Kunstgriff in der Predigt über die Heilungsgeschichte sei die Verschränkung der Erzählung mit den Formeln der Christushymnen, die von der Schöpfungsmittlerschaft sprechen. Von dem einen Wunder führe Luther zur Welt als Wunder, zur Schöpfung. Aus diesem Verständnis der Schöpfungsmittlerschaft ergebe sich ein neues Verständnis des „Natürlichen" und des Weltlichen.

THILS, GUSTAVE. **Hiérarchie des vérités de la foi et dialogue œcuménique.** In: Revue théologique de Louvain Jhg. 15 Heft 2 (1984) S. 147–159.

Ausgehend von der Aussage des Ökumenismusdekrets über die „Hierarchie der Wahrheiten" und ihre Bedeutung für das ökumenische Gespräch erinnert Thils an dogmenhermeneutische Einsichten, die allesamt für einen differenzierten Umgang mit dem definierten Dogma sprechen. Zunächst weist er auf die terminologischen Schwierigkeiten hin: Nicht überall dort, wo in patristischen und mittelalterlichen Texten von „Dogma" die Rede ist, sind definierte Dogmen im neuzeitlichen Sinn gemeint; die Kanones und Anathematismen der Konzilien müssen sorgfältig interpretiert werden; der Umfang dessen, was zum „ius divinum" gehört, ist nicht immer eindeutig festzustellen. Thils weist auch auf die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen dem jeweils wirklich Definierten und den es ergänzenden und erklärenden Aussagen hin, die nicht zu formellen Definition gehören. Er erinnert an den Stellenwert der kirchlichen Rezeption von Dogmen und an die dem ganzen Gottesvolk zukommende Unfehlbarkeit, die nicht von der amtlichen Unfehlbarkeit abgeleitet ist. Unbeschadet der formellen Autorität eines Dogmas müsse man, so ein weiterer Gesichtspunkt, auch auf die verschiedenen Formen der Vermittlung der Glaubenswahrheiten im Leben der Kirche achten, durch die der Heilige Geist ebenfalls wirke.

Kultur und Gesellschaft

KÜGLER, HERMANN. **Humanistische Religion und christlicher Glaube.** In: Stimmen der Zeit 109. Jhg. Heft 8 (August 1984) S. 546–556.

Den „Anfragen der humanistischen Psychologie Erich Fromms an christliche Theologie und Pastoralpsychologie" – so der Untertitel – geht der Autor in diesem Beitrag nach. Fromms Religionsbegriff bezeichne nicht nur Systeme, die mit der Kategorie „Gott" operieren und ausdrücklich als „Religion" anerkannt sind, sondern „jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet" (E. Fromm). In diesem Sinn sei für Fromm keine Gesellschaft vorstellbar, die keine Religion besitze. Für ihn gebe es keinen Menschen, der nicht ein religiöses Bedürfnis hätte. Die Disharmonie der Existenz des Menschen bewirke den Wunsch, die Einheit und das Gleichgewicht zwischen sich und der übrigen Natur wiederherzustellen. Nach Ansicht des Autors stellten viele Ansichten Fromms für den christlichen Glauben und die Kirchen eine „heilsame Provokation" dar. Nicht nachvollziehbar für den christlichen Glauben sei jedoch Fromms Auffassung, daß Gott letztlich nichts anderes als ein anderer Name für den Menschen sei. Das, was Fromm als „Gott" bezeichne, stehe ausschließlich im Dienst menschlicher Selbstverwirklichung.

SENGHAAS, DIETER. **Kultur und Entwicklung – Überlegungen zur aktuellen entwicklungspolitischen Diskussion.** In: Universitas 39. Jhg. Heft 8 (August 1984) S. 903–914.

Der Beitrag geht einer Neuentdeckung der entwicklungspolitischen Diskussion nach: der kulturellen bzw. sozio-kulturellen Dimension von Entwicklungsprozessen. Für die Erklärung des Zusammenhangs von Kultur und Entwicklung ist bis heute die Webersche Protestantismus-These von grundlegender Bedeutung. Angesichts der Situation Ostasiens, einer Region mit einem vergleichsweise sehr hohen Entwicklungszuwachs, müsse – so der Autor – über den Zusammenhang von Kultur und Entwicklung neu nachgedacht werden. Lange Zeit habe es so ausgesehen, als sei es gerade dem verhängnisvollen Einfluß einer nichtwestlichen traditionellen Kultur zuzuschreiben, daß Länder wie Japan, China, Korea und Taiwan zu den Nachzüglern der Industriegesellschaft gehörten. Merkwürdigerweise würden nun jedoch immer häufiger gerade der traditionellen Kultur dieses Teils der Erde, vor allem dem Konfuzianismus, eine „besonders entwicklungsfördernde Rolle" beigemessen. Als was habe diese Kultur jedoch nun wirklich gewirkt, als Entwicklungshemmnis oder als Entwicklungsmotor? Der Autor ist der Ansicht, daß für die Entwicklung dieser Länder letztlich nicht kulturelle Gründe entscheidend waren, sondern sozio-strukturelle.

Kirche und Ökumene

BASDEKIS, ATHANASIOS. **Gesetz oder Philantropia?** Gemeinschaft in den Sakramenten und im Gottesdienst zwischen „Akribeia" und „Oikonomia". In: Catholica Jhg. 38 Heft 2 (1984) S. 150–178.

Der Beitrag des orthodoxen Theologen Basdekis fragt nach den theologischen und praktischen Problemen, die sich für die Orthodoxie im Blick auf ökumenische Gottesdienste ergeben. Als Voraussetzungen für eine orthodoxe Antwort nennt er die Grundüberzeugungen der Ostkirchen, daß jeder Gottesdienst ein liturgisches Glaubensbekenntnis darstellt und daß Gottesdienst immer eine Angelegenheit der gesamten Kirche ist. Die Durchsicht der einschlägigen kirchenrechtlichen Bestimmungen ergibt ein generelles Verbot jedweder „Communicatio in sacris" mit Nicht-Orthodoxen und damit gemeinsamer Gottesdienste. Basdekis, der auf die diesem strikten Verbot nicht entsprechende orthodoxe Praxis der Beteiligung an gemeinsamen Gottesdiensten verweist, bedient sich der für das orthodoxe Rechts- und Kirchenverständnis typischen Spannung zwischen „Akribeia" und „Oikonomia": Neben der genauen und vollständigen Befolgung des Rechts steht immer die mögliche Abweichung von den Vorschriften um des Heils der Gläubigen willen. In der orthodoxen Kirche sei selbst im Bereich der Sakramente von der „Oikonomia" Gebrauch gemacht worden und mehr noch „im christlichen Kult und im gottesdienstlichen Leben im weiteren Sinn". Selbst ökumenisch aufgeschlossene orthodoxe Theologen würden allerdings eine Anwendung der Oikonomia auf die Frage der Interkommunion nicht befürworten. Es gebe aber auch Stimmen, die für eine Zulassung von Christen anderer Konfessionen zur orthodoxen Eucharistie in Notfällen durchaus aufgeschlossen sind.

Notizen

Wenige Wochen nach seinem spektakulären Ski-Ausflug mit Staatspräsident *Sandro Pertini* in die Adamello-Gruppe (18./19. Juli) besuchte Johannes Paul II. die Hafen- und Fischerstadt Fano (12. August) an der mittelitalienischen adriatischen Küste. Er feierte an der Küste mit mehreren Tausend Gläubigen einen Gottesdienst, segnete von einem Fischerboot aus das Meer und seine „Arbeiter" und traf sich mit einer größeren Gruppe von ihnen zu einem Essen, an dem an der Seite des Papstes auch der aus der Gegend stammende stellvertretende italienische Ministerpräsident *Arnaldo Forlani* (DC) teilnahm.

Eine Revision des Konkordats zwischen dem Vatikan und Haiti von 1860 wurde am 8. August in Port-au-Prince von Erzbischof *Silvestrini* und dem haitianischen Außenminister *Jean-Robert Estime* unterzeichnet. Geändert wurden im Sinne des Zweiten Vatikanums vor allem die Bestimmungen über Bischofsernennungen. Künftig soll auch in diesem Lande die Ernennung der Bischöfe ohne direktes Mitspracherecht der Regierung und damit ausschließlich Angelegenheit des Apostolischen Stuhles sein. Ein beträchtlicher indirekter Einfluß der Regierung bleibt indessen erhalten. Die Bischöfe müssen aber naitianische Staatsbürger sein, und ihre Namen müssen vor der Ernennung der Regierung mitgeteilt werden, damit diese gegebenenfalls politische Bedenken äußern kann. Der Eid, den die Bischöfe gegenüber dem Staat zu leisten haben, soll diese auf das Gemeinwohl des Landes und auf die „Interessen der Nation" verpflichten.

Zum Auftakt einer Ratstagung des Baptistischen Weltbundes Ende Juli in Berlin fand eine erste Konsultation im Rahmen des *offiziellen Dialogs zwischen Baptistischem Weltbund und Katholischer Kirche* statt. Thema der Konsultation, die auf baptistischer Seite vom US-Amerikaner *David T. Shannon* und auf katholischer Seite von Weihbischof *Bede Heather* (Sidney) geleitet wurde, war „Evangelisation – die Mission der Kirche". Die nächste Gesprächsrunde soll im Juni 1985 in Kalifornien stattfinden und sich mit dem Thema „Berufen zum Zeugnis in Christus" beschäftigen. Dem Baptistischen Weltbund gehören 127 selbständige Gemeindebünde in 90 Ländern der Erde mit zusammen etwa 34 Millionen Gläubigen an.

Zum neuen Apostolischen Nuntius in Deutschland wurde Anfang August Titularerzbischof *Josip Uhač* ernannt. Der 1924 in Kroatien geborene Uhač, der die Nachfolge von Nuntius *Guido Del Mestri* antritt, gehört seit 1954 dem diplomatischen Dienst des Heiligen Stuhls an. Von 1960 bis 1965 war er als Auditor an der Bonner Vatikanbotschaft tätig. Als Pro-Nuntius wirkte Uhač nacheinander in Pakistan, Kamerun und zuletzt seit 1981 in Zaire.

Das *Bischöfliche Hilfswerk Misereor* konnte im Jahre 1983 das bisher höchste Aufkommen an Spenden verzeichnen. Von den gespendeten 114 Millionen DM entfielen allein 87 Millionen auf die Fastenkollekte. Nach Angaben des Hauptgeschäftsführers von Misereor und stellvertretenden Vorsitzenden der katholischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe, Prälat *Norbert Herkenrath,* lag die Gesamtsumme für die 1983 bewilligten 2392 Entwicklungsmaßnahmen bei 235,2 Millionen DM. Zurückzuführen sei dieses Ergebnis auch auf das gewachsene Kirchensteueraufkommen sowie die erhöhten Zuwendungen durch die Bundesregierung an die Zentralstelle für Entwicklungshilfe. Auch für das laufende Jahr gehe der Trend im Spendenergebnis voraussichtlich weiter nach oben.

Der Zentralverband des *Deutschen Caritasverbandes* veröffentlichte zur Frage der *Situation von Muslimen in der Bundesrepublik* eine Erklärung. Darin heißt es, daß die Nachbarschaft von Christen und Muslimen neue Möglichkeiten der Begegnung schaffe, wie sie die Katholische Kirche seit dem Konzil anstrebe. Die Caritas habe im Zusammenhang mit dieser Frage in der Öffentlichkeit wie innerkirchlich zur Gestaltung einer „Kultur der Liebe und Solidarität zwischen der einheimischen Bevölkerung und der muslimischen Minderheit" beizutragen. Der Deutsche Caritasverband vermittle seine Hilfen allen Menschen, welche sich in Not um Hilfe an ihn wendeten, ohne nach Religion, Rasse, nationaler Herkunft oder politischer Einstellung zu fragen.

Jüngste Äußerungen des FDP-Vorsitzenden, Bundesaußenminister *Hans-Dietrich Genscher,* und des Generalsekretärs der FDP, *Helmut Haussmann,* legen den Schluß nahe, daß sich die Liberalen um ein besseres Verhältnis zu den Kirchen bemühen. So stellte Haussmann in einem Gespräch mit KNA fest, trotz traditionell distanzierter Haltung der FDP gegenüber der katholischen Kirche gebe es grundsätzliche Gemeinsamkeiten. Genscher schrieb im FDP-Pressedienst, die Partei sei gut beraten, wenn sie ohne Verleugnung ihrer Grundsatzposition über das Verhältnis von Staat und Kirche die Möglichkeiten zu sachlicher Diskussion und praktischer Zusammenarbeit mit den Kirchen nutze. Mögliche Gemeinsamkeiten sahen Genscher mit Haussmann etwa in der Bewertung der *Gentechnologie.* Genscher nannte daneben auch die Diskussion über die menschlichen Aspekte der *Ausländerpolitik.*

In einer Stellungnahme zur *Ordnung des Rundfunkwesens* in der Bundesrepublik hat der *Rat der EKD* die „besondere Bedeutung und die kulturelle wie integrative Funktion" des öffentlich-rechtlichen Rundfunks hervorgehoben. Die Evangelische Kirche setze sich auch künftig für den Bestand, die Funktion und die Entwicklung des öffentlich-rechtlichen Rundfunks ein. Sie halte an ihren bewährten Beziehungen zum öffentlich-rechtlichen Rundfunk fest. Das schließe die Teilnahme an neuen, privatrechtlich organisierten Rundfunkveranstaltungen nicht aus: „Die Evangelische Kirche wird in jedem Einzelfall prüfen, unter welchen Bedingungen sie sich beteiligen kann." Ein System lokaler, nichtkommerzieller Rundfunk-Veranstalter, so die EKD-Stellungnahme, verdiene, als Modell privatrechtlichen Rundfunks mehr bedacht zu werden. Die Evangelische Kirche setze sich dafür ein, die Modelle für einen „Lokalfunk der Bürger" zu diskutieren und weiterzuentwickeln.

Die *Bischöfe von Mosambik* haben in einem Hirtenbrief das unlängst geschlossene Abkommen zwischen ihrem Land und Südafrika als Schritt zum Frieden begrüßt. Sie sprechen sich gegen Gewalt als Mittel zur Lösung wirtschaftlicher und sozialer Probleme aus und forderten ein Ende der Kämpfe zwischen den Regierungstruppen und der bis zum jetzigen Abkommen von Südafrika unterstützten Widerstandsbewegung MRN. Die Regierung wird in dem Hirtenbrief aufgefordert, sich mehr um die wirtschaftliche Entwicklung des Landes zu bemühen. Der Kampf gegen Hunger und Elend dürfe sich nicht auf Anklagen gegen den Kolonialismus beschränken. Gleichzeitig beklagen die Bischöfe illegale und willkürliche Aktionen von Polizei und Militär.

Hinweis:
Im Zusammenhang mit der Berichterstattung über den Papst-Besuch in der Schweiz und speziell der von Johannes Paul II. vorgenommenen Priesterweihe in Sitten (vgl. HK Juli 1984, 334) wurde die Redaktion von den dafür zuständigen Stellen des Bistums Basel darauf hingewiesen, daß der Papst keine Gepflogenheit des Bistums Basel übergangen habe. Ursprünglich sei nur die Weihe der Walliser Priesteramtskandidaten durch den Papst geplant gewesen. Der Bischof von Basel habe den Priesteramtskandidaten seines Pastoralkurses die Möglichkeit eröffnet, durch den Papst in Sitten geweiht zu werden. Im Einverständnis mit dem Bischof hätten drei von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht und zwei sich im Rahmen der schon seit langem geplanten Feier von Weihe und Indienstnahme von Priestern und Laientheologen in einer Pfarrgemeinde des Bistums weihen lassen.

Herder Korrespondenz

Heft 10
38. Jahrgang
Oktober 1984

Die Aufgabe des Lehrens erfüllt die Kirche nur, solange sie lernt.

Karl-Alfred Odin

Das Lehramt und die vielen Theologien

Es trägt mit zur Brisanz und zum Gewicht der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Befreiungstheologie (vgl. ds. Heft, S. 463) bei, daß sich darin einige grundsätzliche und für Kirche und Theologie weitreichende Fragen zu Wort melden. Zwar könnte der Hinweis darauf als Flucht ins Abstrakt-Allgemeine und damit als wohlfeile Ablenkung von den konkreten Vorgängen und von den im Streit involvierten handfesten Interessen dienen oder zumindest so verstanden werden. Dennoch sollte man die in der Diskussion um das Für und Wider der Befreiungstheologie teils direkt angesprochenen, teils eher im Hintergrund verborgenen *Grundsatzfragen* nicht übersehen. Das gilt für die Bestimmung des Verhältnisses von *christlichem Glauben* und *politischer Ordnung,* zu dem sich Kardinal Ratzinger unlängst in der Wochenendbeilage der „Frankfurter Allgemeinen" sehr dezidiert geäußert hat. Das gilt vor allem für einen weiteren Punkt: Die Befreiungstheologen wollen bewußt unter den sozialen und kulturellen Bedingungen Lateinamerikas Theologie treiben und bestehen darauf, daß ihr Denken nicht losgelöst von seinem kirchlich-gesellschaftlichen Ort und von der es tragenden und begleitenden Praxis und Spiritualität be- oder gar verurteilt wird.

Ein Pluralismus neuer Art

Damit liefert die Befreiungstheologie den bisher anschaulichsten und wirksamsten Beleg für eine Entwicklung, die zwar schon seit geraumer Zeit in mehr oder weniger deutlichen Anzeichen zu beobachten ist, die der Kirche aber jetzt erst unausweichlich auf den Leib zu rücken beginnt: die zunehmende *„Kontextualisierung"* der Theologie, die Entstehung theologischer Denkweisen und Stile, die nicht nur einzelne Glaubensinhalte, sondern die christliche Botschaft als ganze in einem konkreten Lebensumfeld neu zu buchstabieren und zu verkünden versuchen.

Dabei geht es zunächst um die *regionalen Theologien,* die sich in der Kirche inzwischen herausgebildet haben. Neben der lateinamerikanischen Befreiungstheologie mit ihrer Ausstrahlung auf andere Erdteile stehen die Ansätze zu einer „afrikanischen" und „asiatischen" Theologie, wobei diese Oberbegriffe jeweils ein recht breites Spektrum von Versuchen, Entwürfen und Überlegungen abdecken. Gemeinsam ist den verschiedenen Spielarten einer „Dritte-Welt-Theologie" vielfach eine kritische Distanz zu der westlich-europäischen Theologie, der man akademische Kopflastigkeit, mangelnden Praxis- und „Basis"-Bezug und Naivität gegenüber ihrem gesellschaftlich-ideologischen Umfeld vorhält.

Allerdings ist die *Theologie in Europa und Nordamerika* in sich betrachtet nicht der einheitliche Block, als der sie aus einer lateinamerikanischen oder afrikanischen Perspektive vielleicht mit einigem Recht erscheinen mag. Bekanntlich ist ja an die Stelle einer einheitlichen, lehramtliche Verlautbarungen ebenso wie Lehrbücher und Katechismen prägenden Schultheologie längst ein theologischer Pluralismus getreten, der über das in früheren Epochen der Kirchengeschichte übliche Maß hinausgeht. Dabei wirken sich unterschiedliche philosophisch-hermeneutische Voraussetzungen ebenso aus wie die Art des Umgangs mit dem kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext; auch der jeweilige spirituelle Hintergrund schlägt auf das theologische Denken.

Die Sache wird nochmals dadurch kompliziert, daß die Ausbildung regionaler Theologien in Teilen der Dritten Welt und die tiefgreifenden Wandlungen der europäischen Theologie nicht einfach unverbunden nebeneinanderstehen, sondern *vielfach miteinander verzahnt* sind, schon dadurch, daß beide Entwicklungen sehr viel mit der Wirkungsgeschichte des Zweiten Vatikanums zu tun haben. Sosehr die Befreiungstheologie im Aufbruch der lateinamerikanischen Kirche verwurzelt ist, sie wäre in ihrer reflektierten Form doch kaum möglich gewesen ohne das theologisch-philosophische Instrumentarium, das in den letzten Jahrzehnten in Europa bereitgestellt wurde und von der historisch-kritischen Exegese bis zur Auseinandersetzung mit dem Neomarxismus reicht.

Ein Prozeß mit Risiken

Man wird schwerlich behaupten können, die skizzierten Veränderungen in der Art und Weise des Theologietreibens würden schon überall in der Kirche angemessen wahrgenommen, geschweige denn, die damit verbunde-

nen *Herausforderungen* seien aufgegriffen oder gar bewältigt. Auch wenn viele theologische Neuansätze in der Dritten Welt (nicht zuletzt in Afrika und Asien) noch im Anfangs- und Experimentierstadium sind, so daß die weitere Entwicklung nur schwer vorauszusagen ist: Eine Herausforderung steht jedenfalls schon jetzt auf der Tagesordnung, gleich ob man auf die theologisch-kirchlichen Aufbrüche in der Dritten Welt oder die gegenwärtig ziemlich diffuse theologische Landschaft in Europa schaut. Aus beiden Richtungen stellt sich die Frage, wie unter den veränderten Bedingungen die unerläßliche *Einheit im Glauben* gewahrt werden kann, was in diesem Prozeß mit der unverzichtbaren Substanz der Glaubensüberlieferung geschieht.

Daß der Sorge um die Wahrung der verbindlichen Lehre der Kirche und damit auch um die Kontinuität der Glaubensgeschichte in der Phase einer vor allem regional und kulturell bedingten Auffächerung von Theologie und Verkündigung besonderes Gewicht zukommt, steht außer Frage. Schließlich bringt ein so tiefgreifender Umbruch unvermeidlich auch Risiken mit sich: Je entschiedener in der Auslegung der christlichen Botschaft neue Wege eingeschlagen und je prononcierter bislang ungewohnte Ansätze des theologischen Denkens entwickelt werden, desto größer ist auch die Gefahr, daß solche Entwicklungen zu Lasten der Rückbindung an die Tradition oder an das gemeinsame Bekenntnis und seine normativen Ausdrucksformen gehen. Zumindest können sich durch den Rückgriff auf ungewohnte Begriffe, Methoden und Denkweisen leicht Verständigungsschwierigkeiten und Mißverständnisse ergeben, die nicht nur zweitrangige Randprobleme des Glaubensverständnisses, sondern die Grundsubstanz betreffen. Das gilt – wenn auch nicht in gleicher Weise und Intensität – für alle Spielarten der theologischen Neuorientierung: Sei es, daß lateinamerikanische Theologen aus der Perspektive der Armen und von den Kirchenerfahrungen der Basisgemeinden her das Evangelium auslegen, daß Afrikaner oder Asiaten religiöse Überlieferungen ihrer Kultur für die Deutung der christlichen Botschaft verwenden oder daß in Europa auf ungewohnte Weise an überlieferten Glaubensinhalten weitergedacht wird.
Es ist auch nicht zu bestreiten, daß in dieser Situation dem *kirchlichen Lehramt* eine besondere Verantwortung zukommt, die allerdings nicht leicht wahrzunehmen ist. Immerhin sieht sich das Lehramt, sowohl das teil- wie das universalkirchliche, gleichzeitig einer doppelten Herausforderung ausgesetzt: Zum einen durch theologische Strömungen, die nur schwer in den bisher geläufigen Schemata und Kategorien unterzubringen sind, deren Verhältnis zum verbindlichen Glaubensgut aber doch geklärt werden muß, zum anderen durch die kritischen Anfragen zum Stellenwert von amtlicher Lehrautorität und Dogma.

Gerade wenn man die *Notwendigkeit* der lehramtlichen Begleitung einer für Theologie und Verkündigung schwierigen und unübersichtlichen Wegstrecke anerkennt und deshalb auch autoritative Interventionen nicht von vorneherein als autoritäte Einmischung abweist: Mit der *Art und Weise,* in der diese Begleitung bisher geübt wurde, wird man sich nicht einfach zufriedengeben dürfen, sowohl was Stil- und Verfahrensfragen wie was die inhaltlich-theologische Seite anbelangt. Vielfach drängte und drängt sich bei Verlautbarungen des (römischen) Lehramts zu einschlägigen Streitpunkten der Eindruck auf, die berechtigte Verteidigung des Glaubens der Kirche gehe mit unangemessenen Verkürzungen und Einseitigkeiten einher. Dazu gehört ein zu schematisch-positivistisches Dogmen- und Traditionsverständnis, das den Spielraum von theologischer Auslegung und Neuaneignung vorschnell beschneidet. Dazu gehört auch mangelnde Sensibilität für den Kontext und die besonderen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen theologischer Arbeit in den einzelnen Regionen, ein Zug, der gerade das jüngste Dokument der Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie prägt.

Noch viele Fragen offen

Damit ist die Frage nach dem *weiteren Weg* von Theologie und Verkündigung in einer Weltkirche mit erheblichen Spannungen zwischen zentralisierenden und zentrifugalen Tendenzen gestellt. Sie läßt sich nicht einfach mit allgemeinen Formulierungen etwa über die Notwendigkeit der Inkarnation der christlichen Botschaft in allen Kulturen beantworten, auch nicht mit abstrakten Verhältnisbestimmungen von Einheit des Glaubens und theologischem Pluralismus. Die faktischen Entwicklungen sind in jedem Fall vielschichtiger und auch unübersichtlicher, als es manche zu glatten Formeln und großen Perspektiven vermuten lassen.

Soviel läßt sich allerdings mit ziemlicher Sicherheit voraussagen: Die theologische Neuorientierung, für die nicht zuletzt die Befreiungstheologie in ihren verschiedenen Varianten steht, ist keine vorübergehende Modeerscheinung, die in absehbarer Zeit wieder von der Bühne verschwinden würde, sondern sie dürfte auch in Zukunft ein *entscheidender Faktor* im Leben der Weltkirche sein. So wird zum einen der Prozeß der Kontextualisierung des theologischen Denkens weitergehen. Schließlich werden sich etliche Ortskirchen der Dritten Welt immer stärker ihrer Identität und ihrer Eigenprägung bewußt und machen dabei auch vor dem Glaubensverständnis nicht Halt. Hier verbirgt sich für die nächste Zeit ein beträchtliches Konfliktpotential, sowohl innerhalb einzelner Ortskirchen wie auch zwischen ihnen und den mißtrauischen, eher auf Einheitlichkeit drängenden römischen Instanzen.

Dazu kommt ein Zweites: Auch einige grundlegende Weichenstellungen für die Theologie, die für den gegenwärtigen Pluralismus sowohl in seinen europäischen wie in seinen außereuropäischen Ausprägungen bestimmend sind, lassen sich *nicht mehr einfach rückgängig machen.* Darunter fällt der veränderte Umgang nicht nur mit der

Tradition der Glaubensgeschichte im allgemeinen, sondern auch mit den verbindlichen dogmatischen Formeln, ebenso die Einsicht in die unvermeidliche Begrenztheit aller theologischen Systeme und Entwürfe angesichts des „nicht mehr adäquat synthetisierbaren Pluralismus" (Karl Rahner) moderner Wirklichkeitserfassung wie angesichts der vielfältigen Ausprägungen des gelebten Glaubens in der Kirche. So unerläßlich deshalb auch in Zukunft die Unterscheidung zwischen authentischen und verdunkelnden oder schlicht falschen Ausdrucksformen des Glaubens ist, sie wird in vieler Hinsicht schwerer werden.

Daß es hinter die Entwicklung einer oft verwirrend pluralen und den Glauben bewußt von ihrem jeweiligen Standort her auslegenden Theologie kein Zurück mehr gibt, ist allerdings nur die eine Seite der Medaille. Man muß beim Ausblick auf die Zukunft realistischerweise auch festhalten, wieviel auf diesem Feld noch offen ist. Das beginnt schon mit den *Unterschieden zwischen den einzelnen Regionen,* die durch allgemeine Aussagen über die Ausbildung regionaler Theologien und Glaubensverständnisse in der Dritten Welt leicht verdeckt werden.

So ist es noch keineswegs ausgemacht, daß es in Asien gelingt, über die bisher unternommenen Versuche hinaus in schöpferischer Auseinandersetzung mit den großen östlichen Religionen zu einer eigenständigen, das Gesicht der jeweiligen Ortskirchen wirklich auch in der Breite prägende Theologie und Spiritualität zu kommen, die nicht nur Sache kleiner Gruppen oder weniger gelehrter Spezialisten wäre. Ebenso läßt sich mit gutem Grund die Frage stellen, wie es mit den notwendigen Bemühungen um eine authentisch afrikanische, den kulturell-religiösen Überlieferungen des Schwarzen Erdteils verpflichtete Theologie steht, wenn doch die traditionellen Lebensformen, auf die sie sich bezieht, unter dem Druck sozialer Veränderungen immer mehr abbröckeln. Welche Stile und Denkweisen im Glaubensverständnis in den einzelnen Ländern und Regionen schließlich die Oberhand behalten und wie sie sich dann im Verhältnis zur „westlichen" Theologie und zur bisherigen Glaubensgeschichte ausnehmen werden, ist noch nicht klar abzusehen. Wird es beispielsweise zu einer weiteren Ausbreitung des befreiungstheologischen Ansatzes über Lateinamerika hinaus kommen? Wie werden in den „alten" Kirchen die Gewichte zwischen herkömmlicher akademisch-spezialisierter Theologie und anderen, mehr praxis- und erfahrungsgebundenen Theologien verteilt sein?

Es braucht das Gespräch

Schon weil noch so viele Fragen offen sind, braucht es vor allem das Gespräch: Dazu gehören die internen Klärungsprozesse in Lateinamerika oder in Asien ebenso wie der Dialog zwischen den verschiedenen Theologien der Dritten Welt. Dazu gehört auch die offene Begegnung zwischen den neuen regionalen Theologien und dem theologischen Denken Europas und Nordamerikas. Auf allen diesen Ebenen ist das Gespräch ja auch schon in Gang. Man denke nur an die „Arbeitsgemeinschaft von Dritte-Welt-Theologen" und die von ihr veranstalteten Kongresse. Ebenso fehlt es auch nicht an Theologen, die nicht nur intensiv an der Entwicklung der Befreiungstheologie oder einer afrikanischen Theologie beteiligt sind, sondern sich gleichzeitig auch Gedanken über die Möglichkeiten und Grenzen solcher Ansätze machen.

An *gewichtigen Themen* für den Erfahrungs- und Gedankenaustausch über die Grenzen theologischer Schulen und Strömungen hinweg dürfte es jedenfalls in den kommenden Jahren nicht fehlen. Man wird sich noch intensiver darüber auseinandersetzen müssen, welchen Status eine Theologie hat, die die christliche Botschaft von konkreten Erfahrungen von einer bestimmten Praxis her neu liest und verkündigt, wie sich unmittelbar gelebte Erfahrung, sozialwissenschaftliche Analyse und theologische Auslegung miteinander verhalten. Es wird auch genauer zu klären sein, was überhaupt eine „regionale" Theologie ausmacht, für wen sie gilt und wo ihre Grenzen liegen. Auch das Thema des theologischen Pluralismus wird nochmals neu angegangen werden müssen. Letztlich steht der Theologie wohl eine *Methoden- und Grundlagendiskussion* ins Haus, nicht als abstrakte wissenschaftstheoretische Spielerei oder als Ablenkung von den drängenden Problemen des individuellen und des gesellschaftlichen Glaubensvollzugs, sondern gerade als unausweichliche Konsequenz aus der Umbruchsituation von Glaube und Kirche in diesen Jahrzehnten.

Sehr viel wird dabei von dem *Geist* abhängen, in dem das Gespräch geführt wird; dafür ist die gegenwärtige Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie ein gutes Lehrstück. Es braucht auf allen Seiten die Bereitschaft, den anderen aus seiner Situation heraus zu verstehen und ihn mit seinen Anliegen wirklich zu Wort kommen zu lassen. Gerade neue, ungewohnte Stimmen im weltkirchlichen theologischen Konzert haben einen Anspruch auf sorgfältige und verständnisbereite Prüfung. Allerdings geht es auch nicht ohne gegenseitige Lernbereitschaft: Strömungen wie die Befreiungstheologie verdienen *wohlmeinende,* aber auch *kritische* Begleitung; ihnen ist mit emphatischer Zustimmung hierzulande ebensowenig gedient wie mit pauschalen Verdächtigungen. Schließlich stehen alle theologischen Denkweisen und Neuansätze um des gemeinsamen Glaubens willen immer wieder vor der Aufgabe, sich an diesem Glauben in seinen normativen Formulierungen zu messen und Einsichten der Tradition nicht leichtfertig beiseite zu schieben.

Die besondere Sorge des Lehramts ist verständlicherweise vor allem auf die Wahrung der Glaubenssubstanz gerichtet. Es wird sich in den nächsten Jahren zeigen müssen, ob die Organe des Lehramts in der Kirche sich auf die veränderte Situation von Glauben und Theologie mit ihren Unwägbarkeiten und Risiken wirklich einlassen und dabei auch ihre eigene Position in der Sache und ihre Methoden kritisch überprüfen. Es liegt damit nicht zuletzt an der künftigen Praxis des Lehramts selber, welche Rolle es in der nächsten Phase der Glaubensgeschichte nicht dem Anspruch nach, wohl aber faktisch wird spielen können.

Ulrich Ruh

Absage

An dem nicht zustande gekommenen Besuch Johannes Pauls II. anläßlich der *Abschlußfeiern zum St.-Kasimir-Jubiläum* in Wilna fiel weniger die Tatsache auf, daß die Sowjetunion diesen Besuch verhinderte, sondern die nachdrückliche Art und Weise, wie der Papst diese Tatsache publik machte. Johannes Paul II. sprach innerhalb weniger Tage den Vorgang gleich dreimal an: Zunächst in einer an den Vorsitzenden der litauischen Bischofskonferenz, *Liudas Povilonis,* gerichteten Botschaft an die litauischen Katholiken, sodann in einem in litauischer Sprache gehaltenen Gottesdienst in der päpstlichen Privatkapelle seiner Sommerresidenz und schließlich am Sonntagmittag, den 26. August, bei der üblichen Angelus-Begegnung in Castel Gandolfo.

Hatte sich der Papst innerhalb des von Radio Vatikan übertragenen Gottesdienstes noch diskret geäußert, waren seine fast wortgleichen Hinweise in der Botschaft an die litauischen Katholiken und beim sonntäglichen Angelus von einer alle Mißverständnisse ausschließenden Deutlichkeit. Ihm, so der Papst, sei nicht gestattet, an den Feierlichkeiten teilzunehmen, und auch sein dafür vorgesehener Legat, der *Kardinalstaatssekretär,* habe nicht nach Litauen einreisen dürfen. Er hoffe aber, daß es künftig einmal möglich sein werde, „diese Mission und diesen Dienst bei unseren fernen, aber gerade aufgrund der Ferne besonders nahen Brüdern im Glauben wahrzunehmen". Denn „praktisch" seien sie so fern nicht: nur zwei Flugstunden.

Etwas Ähnliches ist seit den Anfängen vatikanischer Ostpolitik, die stets davon bestimmt war, das kirchliche Leben von Katholiken unter kommunistischer Herrschaft zu erleichtern, nur einmal vorgekommen: als Paul VI. eine Teilnahme an den *Millenniumsfeierlichkeiten in Polen* verwehrt wurde. Damals gab Paul VI. öffentlich den Hinweis, diese Reise sei „verhindert" worden. Die jetzt so deutliche Sprache hat aber vor allem deswegen überrascht, weil in den letzten Jahren zum erstenmal von einer wirklichen *Erleichterung* – wenigstens in Teilbereichen – für die litauische Kirche gesprochen werden konnte. 1982 konnte der Papst zwei neue Bischöfe ernennen (vgl. HK, September 1982, 464). Im Frühjahr 1983 durften die litauischen Bischöfe zum erstenmal zu ihrem Ad-limina-Besuch nach Rom fahren. Die von den Bischöfen damals ausgesprochene Einladung an den Papst, ihr Land zu besuchen, wurde allerdings auch von Bischöfen aus kommunistischen Ländern eher als ein Versuchsballon bzw. als eine öffentliche Geste gewertet denn als Ausdruck der Hoffnung, ein solcher Besuch könnte sich binnen kurzer Zeit auch tatsächlich realisieren lassen.

Die Situation hat sich seither auch im Lande selbst wieder *verhärtet.* Es kam in Litauen zu zwei aufsehenerregenden Priesterprozessen (vgl. HK, Juli 1983, 338). Und zu den St.-Kasimir-Feiern in Rom im März dieses Jahres erhielten die litauischen Bischöfe bereits wieder keine Ausreisegenehmigung. Es gibt zwar jetzt in Rom Stimmen, die sagen, im Vatikan sei man jetzt deshalb so enttäuscht gewesen, weil bis zuletzt verhandelt bzw. die Möglichkeit der Reise offengelassen worden sei. Aber was immer es damit auf sich hat, ein Besuch des Papstes in einer der Sowjetrepubliken, und zwar gerade in dem an Polen angrenzenden, vorwiegend katholischen Litauen, mußte nach den Vorgängen zwischen den beiden Papstbesuchen in Polen und angesichts der frostigen Ost-West-Beziehungen, die nicht einmal einem *Todor Schiwkoff,* geschweige denn einem *Erich Honecker* einen Besuch in die Bundesrepublik erlauben, von vorneherein als aussichtslos gelten.

Daß die Sowjets allerdings nicht einmal Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* als päpstlichen Delegaten nach Wilna einreisen ließen, kann wohl nur aus dem besonderen Zustand der Verunsicherung innerhalb des sowjetischen Lagers erklärt werden. Casaroli selbst beschwichtigte denn auch und mahnte zugleich zu Vorsicht. Das jetzige Verbot der Sowjets schließe nicht aus, daß der Papst sich in Zukunft einmal seinen Wunsch nach einem Besuch bei den Gläubigen in Litauen erfüllen könne. Aber bei einer so delikaten Frage sei „Klugheit eine Verpflichtung", weil die die ganze Welt betreffenden diplomatischen Gleichgewichte auf dem Spiele stünden. So dürfte die öffentliche Denunzierung der Sowjets durch den Papst mehr als Ausdruck seines Willens zu werten sein, kommunistischen Regierungen an Deutlichkeit nichts zu schenken, denn als die Bereitschaft, eine Verhärtung in den Beziehungen zum sowjetischen Einflußbereich mit allen denkbaren Konsequenzen für die dortigen Kirchen bewußt in Kauf zu nehmen. *se*

Unmut

Den jüngsten Vorgängen um das Opus Dei in Köln fehlte es nicht an skurrilen Zügen. Der Plan Kardinal *Höffners,* dem Opus Dei die Leitung einer Pfarrei in seiner Bischofstadt anzubieten, brachte den Großteil der aktiven Gemeindemitglieder von St. Mariä Himmelfahrt so sehr in Rage und Zwietracht, daß zeitweise der Eindruck entstand, in Gestalt von zwei Opus-Dei-Priestern nähere sich der Leibhaftige Köln-Holweide. Hätte nicht das Kölner Ordinariat in intensiven Gesprächen mit der betroffenen Gemeinde eine Lösung gefunden, die praktisch den Verzicht des Opus Dei auf die Pfarrei notwendig machte und diesem erlaubte, ohne Schaden für sich oder Dritte die beiden Priester von sich aus zurückzuziehen, ein Dauerkonflikt und das Auseinanderfallen der Gemeinde wäre sicher gewesen.
Überrascht konnte indessen über den ausgelösten Unmut kaum jemand sein, es sei denn, er hätte die Übernahme einer überdurchschnittlich lebhaften, aber schwierigen Pfarrei ausgerechnet durch das Opus Dei für eine ideale

und auch praktikable Lösung gehalten. In Köln konzentrieren sich seit einiger Zeit die Auseinandersetzungen um das frühere, von Johannes Paul II. in eine weltweite Personalprälatur verwandelte Säkularinstitut.

Köln ist Sitz des Westdeutschen Rundfunks, dessen für Kirchenfragen zuständige Redaktionen die Debatte über die wegen ihrer Spiritualität, ihrer Organisationsform und ihrer nicht sehr durchsichtigen Werbemethoden unter jungen Menschen ins Gerede gekommene Organisation nicht nur aufgriffen, sondern zu einer regelrechten Kampagne ausweiteten. In Köln und Umgebung ist das Opus Dei schon seit längerer Zeit stark präsent, u. a. auch an einzelnen Schulen. Dort hat der Regionalvikar des Opus Dei für Deutschland seinen Sitz. Dort sind auch die beiden aus jüngster Zeit meistbekannten Autoren von Büchern über das Opus Dei (vgl. HK, November 1983, 533–534) beheimatet, der das Opus Dei unkritisch beweihräuchernde Historiker *Peter Berglar* und dessen, wenn man so will, noch junger Antipode *Klaus Steigleder,* der in seiner „Innenansicht" des Opus Dei bei allem Sinn für Objektivität zu sehr aus persönlicher Betroffenheit beschrieb, als daß Sympathisanten des Opus Dei ihm Urteilsfähigkeit in der Sache zutrauten. Und Kölns Kardinal gilt seit langem als einer der nachdrücklichsten Befürworter des Opus Dei im deutschen Episkopat. Er hat anläßlich des Konflikts in Köln-Holweide auch so deutlich Partei für dieses ergriffen, daß Gegner des Opus in ihm keinen über den Parteien stehenden Sachwalter mehr sehen konnten.

Ohne diese auf ihre Weise speziell kölsche Konstellation wäre aus dem Vorgang wohl nicht so viel Aufhebens gemacht worden. Im Prinzip müßte ja innerhalb der Kirche und in jeder Gemeinde so viel *Toleranz* möglich sein, daß die Übernahme einer Pfarrei durch Priester einer gesamtkirchlich anerkannten Institution zu keinen unüberwindlichen Konflikten führt. Gerade umstrittene Priester- und Laienorganisationen können in der „regulären" kirchlichen Arbeit zeigen, was an seelsorglicher Vernunft in ihnen steckt. Es entspricht nicht katholischem Selbstverständnis, bei der Installierung von Amtsträgern sich nach Kriterien persönlichen Geschmacks der Gemeindemitglieder oder auch des Bischofs zu richten.

Freilich gehört das Opus Dei nun einmal zu den bislang umstrittensten kirchlichen Organisationen. Und es ist keineswegs so, daß die Päpste dieser gegenüber bisher keinerlei Bedenken gehabt hätten. Erst unter *Johannes Paul II.* ist dem Opus Dei mit einiger Mühe die lange angestrebte Umwandlung in eine *Personalprälatur,* die ihr einen eigenen, vom Ortsordinarius unabhängigen Klerus ermöglicht, gelungen. Bis heute ist der Streit darüber, ob dies richtig war und ob dadurch nicht ein *Präjudiz* für andere Organisationen, die Ähnliches anstreben möchten, geschaffen wurde, noch nicht abgeklungen. Deswegen sind schlechthinnige Unbedenklichkeitsbescheinigungen durch einzelne Bischöfe für eine Versachlichung der Diskussion über das Opus Dei kaum hilfreich. Dieses hat es selbst in der Hand, durch ein jeden psychischen Druck ausschließendes inneres Klima und durch mehr Offenheit nach außen und Einsichtgewähren in Statut und innere Führung, das Image eines quasi jugendgefährdenden katholischen Geheimbundes loszuwerden.

Und die Bischöfe? Vielleicht täten sie sich bei solchen Konflikten auch im Gespräch mit Gemeinden leichter, wenn sie von vorneherein um eine strikte, nicht nur taktische, sondern von der Sache her plausible Balance bemüht wären. Wenn man lateinamerikanischen Bischöfen, die der Theologie der Befreiung nahestehen, bischöfliche Visitatoren ins Haus schickt, um in deren Ausbildungsstätten nach dem Rechten zu sehen, dann wäre eine abwartende und kritische Begleitung, wie sie zum Beispiel von Kardinal *Hume* von Westminster (vgl. HK, März 1983, 126) praktiziert wurde, einer so umstrittenen Organisation wie dem Opus Dei gegenüber wenigstens ebenso legitim und wohl auch ratsam. Die Tatsache, daß Kirchenleitungen die Art von Kirchlichkeit, wie sie das Opus Dei pflegt, in der Regel mehr entspricht als die, die in lateinamerikanischen Basisgemeinden entsteht, dürfte kein Grund sein, im letzteren Fall nur Gefahr und im ersteren nur Gutes zu sehen. *se*

Ein Jahr danach

Auch eine Fehlanzeige kann es wert sein, angezeigt zu werden. Was ist beispielsweise ein Jahr danach vom *„heißen Herbst" 1983* übriggeblieben? Wenig, wie es scheint. Der Elan, auf die Straße zu gehen, die Bereitschaft, an Aktionen des zivilen Ungehorsams teilzunehmen, haben sichtlich abgenommen. Die Proteste gegen die Herbstmanöver der NATO werden aller Voraussicht nach nicht die Ausmaße annehmen, die man von der Nachrüstungsdebatte gewohnt war. Der organisierte Teil der Friedensbewegung scheint hinlänglich damit beschäftigt zu sein, aus den Anti-Nachrüstungsfunken der Jahre 1980 bis 1983 eine solide Anti-Militarismus-Glut für die kommenden Jahre zu entfachen, ist davon jedoch noch weit entfernt. Diejenigen, die schon vor einem Jahr zu wissen glaubten, das ganze sei nur ein Spuk, fühlen sich bestätigt.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob das Fehlen spektakulärer Aktivitäten seitens der Friedensbewegung nicht verwechselt wird mit einem *tiefgreifenden Wandel der öffentlichen Meinung* zugunsten der herkömmlichen Sicherheitspolitik, der so nicht stattgefunden hat. Die Friedensbewegung erreichte ihr Ziel zwar nicht, die Nach-Rüstung mit nuklearen Mittelstreckenwaffen in Mitteleuropa zu verhindern; und aller apokalyptisch anmutenden Aufladung des vergangenen Herbstes zum Trotz ist das Leben auch mit Nachrüstung und Nachnachrüstung weitergegangen. Dennoch ist die Welt nicht einfach dieselbe, die sie vor dem Stichdatum Herbst '83 war. Ein weitaus größerer Teil der bundesdeutschen Bevölkerung als noch vor Jahren ist sensibilisiert für Fragen der Rüstungs-

und Sicherheitspolitik. So verständlich den Bürgern der Abschreckungsgedanke im Ansatz auch weiterhin ist, ein Weiterdrehen an der Rüstungsschraube ins Unendliche als Voraussetzung für den Erhalt kollektiver Sicherheit dürfte dem Bürger weniger denn je plausibel zu machen sein.

Die in dieser Frage angestaute *Bereitschaft zum Dissens* bis hin zu Aktionen, die als Formen des gewaltlosen Widerstands verstanden werden, ist mit Beginn der Nachrüstung nicht erloschen. Sie wird sich zu gegebener Zeit reaktivieren lassen. Wäre es vor einem Jahr, wie dies gerade im Ausland vielfach so dargestellt wurde, im wesentlichen um die Frage gegangen: Pazifismus – ja oder nein, dann hätte es Sicherheitspolitik heute leichter. Da jedoch auch solche Bürger Zweifel an der Notwendigkeit der Nachrüstung hegten, die die Notwendigkeit militärischer Verteidigungsbereitschaft im Sinne des z. Z. noch unvermeidlichen geringsten Übels durchaus akzeptieren, bleibt auch über den Herbst 1983 hinaus ein kritisches Potential, mit dem jede Verteidigungspolitik weiterhin zu rechnen hat.

Und selbst wenn die Zeit der großen Erklärungen zum Thema seitens der Kirche vorüber ist, das Friedensthema ist auch aus den *Kirchen* keineswegs verschwunden. Es sieht vielmehr so aus, als sei man vielerorts dabei, unbelastet vom Druck der Tagesaktualität sich diesem Thema wieder neu zu nähern, so als müsse man nun erst einmal verdauen, was in dieser Sache gerade auch in den Kirchen an Bewußtseinswandel vor sich gegangen ist und noch vor sich geht.
Die *religiöse Motivation* besaß in der Friedensbewegung eine für viele überraschend große Bedeutung. Und so unterschiedlich die Hirtenworte der Bischofskonferenzen aus aller Welt auch ausfielen: Der Raum, in dem (nukleare) Abschreckung als „noch" legitim akzeptiert wird, ist enger geworden. Dahinter können die Kirchen nicht so ohne weiteres zurück. Nun erst recht sind Christen an der Reihe, wenn es darum geht, auf dem veränderten Boden praktische Politik zu machen. *nt*

Sinneswandel?

Warum nicht gleich so? fragt man sich, nachdem der Erziehungsminister der Regierung Fabius, *Jean-Pierre Chevènement*, Angaben über die von der neuen Regierung nach über zweieinhalb Jahren Schulstreit eingeschlagene Richtung bei der Reform des französischen Schulwesens gemacht hat (vollständiger Text in: La Croix, 31. 8. 84). Auch wenn noch keinerlei Klarheit in jeder Einzelheit besteht, so stellen die Vorschläge Chevènements doch eine gänzliche Abkehr vom Weg der früheren Regierung Mauroy und ihres Erziehungsministers *Alain Savary* dar.
Auf die Frage, wie er sich diesen plötzlichen Gesinnungswandel erkläre, gab Chevènement in einem Interview lapidar zur Antwort: „Nach dem Regen kommt das schöne Wetter" (La Croix, 7. 9. 84). Er kann damit allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß man sich allenthalben auch in Frankreich fragt, warum es so weit kommen mußte: „Wieviel verlorene Zeit, wieviel Gerede, blinde Gefolgschaft, wieviele unnütze Verhandlungen, wieviel falscher Alarm! ... Was für ein Irrtum seitens der Regierung, sich diesen Hemmschuh zuzulegen, der, nachdem er sie in einem nicht enden wollenden Kampf schwächte, letztlich im Museum der Ideale des Sozialismus landet, das Projekt der Vereinheitlichung des Schulwesens" (Le Monde, 31. 8. 84).
Nach diesen neuerlichen Vorschlägen wird es ein „Gesetz Chevènement" zur Frage der privaten Schulen Frankreichs nicht geben. Die Regierung will den Schulstreit im Rahmen anderer Gesetzesvorhaben miterledigen, und zwar im Zusammenhang mit dem Haushalt und der Dezentralisierung.
Das übrige soll in *Ausführungsbestimmungen* geregelt werden. Von der Schaffung von sogenannten „Einrichtungen des öffentlichen Interesses" sowie der Verbeamtung der Lehrer privater Schulen ist keine Rede mehr. Daß für die Einrichtung neuer Stellen für Lehrer in Zukunft einheitliche Bestimmungen für private wie öffentliche Schulen gelten sollen, die Privatschulen mithin im Gegensatz zum gegenwärtig noch geltenden Recht sich im Rahmen einmal verabschiedeter Budgets bewegen müssen, gehörte schon zu den Vorschlägen Savarys und war auch von den Vertretern der Privatschulen akzeptiert worden.

Das Neue an der Situation nach den Vorschlägen Chevènements ist nicht so sehr der Inhalt dieser Vorschläge. Hier geht man möglichem Streit aus dem Weg. Im übrigen hatte auch der Vorschlag von Savary das Schulsystem, bestehend aus voneinander unabhängigen, öffentlichen und privaten Schulen, in der Substanz nicht angetastet. Das Neue besteht vielmehr darin, daß nunmehr die Verfechter einer harten laizistischen Linie ihren Widerstand aufgegeben zu haben scheinen.

Ihre Reaktionen klangen überaus versöhnlich und stellten angestrengte Bemühungen dar, ohne Gesichtsverlust den Rückzug aus dem Kampfgebiet Privatschule anzutreten. Wenn sie auch diesen Vorschlägen gegenüber immer noch betonen, sie gingen in die richtige Richtung, indem sie die Eingriffsmöglichkeiten des Staates verstärkten, so können sie damit nur unzulänglich die Tatsache verdecken, daß sie der Sache nach mehr denn je Grund sehen müßten, ihre unerfüllten Hoffnungen auf ein „öffentliches, einheitliches und laizistisches nationales Erziehungswesen" (so der Präsidentschaftskandidat *François Mitterrand*) einzuklagen. Möglich wurde dieser „Waffenstillstand", wie die Situation nach den Vorschlägen Chevènements mehrfach genannt wurde, wohl vor allem durch den Wunsch, das leidige Thema des „Schulfriedens" so schnell wie möglich von der Tagesordnung zu bekommen, da das Ansehen von Präsident, Regierung und Parlamentsmehrheit durch andere Fragen schon belastet genug ist. Zu den Versuchen Premierminister *Laurent Fabius'*, Frankreich einen „modernen Sozialismus" zu präsentieren, hätte eine Fortsetzung des leidigen Schulstreits nur schlecht gepaßt. *nt*

Der Papst in Kanada

Auch wenn die gern gebrauchte Einteilung der päpstlichen Auslandsreisen in „schwierige" und „unproblematische" reichlich schematisch ist: Den Besuch, den Johannes Paul II. vom 9. bis 20. September Kanada abstattete (es war die 23. Auslandsreise seit Beginn des Pontifikats; dazu kommen noch zahlreiche Besuche in allen italienischen Regionen), wird man weit eher mit dem zweiten als mit dem ersten Attribut versehen müssen. Die ausgedehnte, vom Programm her wie üblich überladene Visite des Papstes im flächenmäßig zweitgrößten Land der Welt hatte einen beträchtlichen Publikumserfolg; der Empfang an den einzelnen Stationen war durchweg herzlich bis begeistert, und auch die Begleitung des Besuchs durch die Medien ließ an freundlichem Wohlwollen nichts zu wünschen übrig. Johannes Paul II. seinerseits nahm sich für Kanada mehr Zeit als für jedes andere bisher von ihm besuchte Land und ließ auf seiner Reise auch abgelegene Provinzen nicht aus.

Für eine neue Wirtschaftsordnung

Bei seiner Ankunft auf kanadischem Boden richtete er seine Willkommensgrüße an „Euch, Menschen in Kanada, in der Vielfalt Eurer Geschichte, Eurer Kulturen, Eurer Provinzen, Eurer Regionen". Dieser Pluralität, die das Spezifikum der kanadischen Gesellschaft und Kultur ausmacht und dort – wie in der Kirche – für Spannungen sorgt (vgl. den Bericht in HK, September 1984, 429–435), trug der Papst in verschiedener Weise Rechnung. So wechselte er in den meisten Ansprachen und Predigten mindestens an einer Stelle vom Französischen zum Englischen bzw. umgekehrt, um damit auch die sprachliche Minderheit in der jeweiligen Region zu berücksichtigen. Mehrere Begegnungen während der Reise galten den *kanadischen Ureinwohnern*, Indianern und Eskimos. Johannes Paul II. rief sie dazu auf, ihre kulturellen Werte zu bewahren, sich aber dem technischen und zivilisatorischen Fortschritt nicht zu verschließen, und erinnerte an die Marginalisierung der Autochthonen in der kanadischen Gesellschaft, die es zu überwinden gelte.

Überhaupt ließ es der Papst an deutlichen Worten zur *wirtschaftlichen und sozialen Situation* des Landes nicht fehlen. Einiges Aufsehen erregte seine Ansprache an Fischer in Flatrock (Neufundland), wo er nicht nur sehr konkret die Monopolisierung des Fischfangs durch Großunternehmen auf Kosten der kleinen Familienbetriebe anprangerte, sondern auch von der Notwendigkeit einer „Neustrukturierung der Wirtschaft" sprach, die dazu führen müsse, daß die „menschlichen Bedürfnisse" dem „bloß finanziellen Gewinn" vorgeordnet würden. Bei mehreren Gelegenheiten forderte Johannes Paul II. auch wirksame Maßnahmen gegen die (in Kanada beträchtlich hohe) *Arbeitslosigkeit* und rief zu mehr sozialer Gerechtigkeit auf. In Kanada wurden diese Äußerungen als Unterstützung für den Kurs der Bischöfe desLandes interpretiert, die zuletzt in einem umstrittenen Hirtenbrief Anfang 1983 zum Thema „Ethische Überlegungen zur Wirtschaftskrise" für eine neue Wirtschaftsordnung plädiert hatten, die dem Kampf gegen die Arbeitslosigkeit Vorrang geben müsse. Man sah in den Worten des Papstes vielfach auch eine Mahnung an die neue konservative Regierung des Landes, die am 17. September während des Besuchs Johannes Pauls II. unter dem (wie sein Vorgänger Trudeau) katholischen Premierminister Brian *Mulroney* ihre Arbeit aufnahm. Mit Mulroney traf der Papst am Ende seiner Reise in Ottawa zusammen.

Über Kanada hinaus (wohl nicht zuletzt auf die benachbarten Vereinigten Staaten, wo ein Kapitalismus-Hirtenbrief der Bischöfe bevorsteht) zielten sehr dezidierte Aussagen des Papstes zu den Chancen und Gefahren der *technischen Zivilisation* sowie zum *Nord-Süd-Verhältnis*. Bei einer ökumenischen Begegnung in der kanadischen Wirtschaftsmetropole Toronto nannte er drei Versuchungen der modernen Technik, die vermieden werden müßten: das Setzen auf den technischen Fortschritt als Wert an sich, seine Unterordnung unter die „Logik des Profits und das beständige Wirtschaftswachstum" und sein Mißbrauch als Instrument der Macht statt der Freiheit (Osservatore Romano, 16. 9. 84) Die Befürfnisse der Armen müßten den Vorrang haben vor den Wünschen der Reichen, die Bewahrung der Umwelt vor der unkontrollierten wirtschaftlichen Expansion.

Zwei Tage später in Edmonton (Alberta) rief Johannes Paul II. in einer Predigt zum *Abbau des Nord-Süd-Kontrastes* auf und sagte in diesem Zusammenhang: „Die armen Menschen und armen Völker, denen nicht nur Nahrung, sondern auch Freiheit und Menschenrechte fehlen, werden jene richten, die ihnen diese Güter weggenommen und auf Kosten anderer das imperialistische Monopol wirtschaftlicher und politischer Überlegenheit mit Beschlag belegt haben".

Stark beachtet wurde, was der Papst vor 40000 *polnischstämmigen Kanadiern* in Toronto über die Situation in seinem Heimatland sagte. In einer improvisierten Ansprache erinnerte Johannes Paul II. an das Wort „Solidarnosc", das ihm oft auf Transparenten während seiner Kanadareise begegnet sei. Er bezeichnete es als Symbol für die Art und Weise, wie das polnische Volk besonders in den 80er Jahren die UN-Menschenrechtserklärung verstanden habe und als ein Konzept, bei dem die menschliche Person, ihre Würde und ihre Rechte im Mittelpunkt stünden und das Fundament des gesellschaftlichen Lebens bildeten. „Ich hoffe", so der Papst weiter, „daß wir diese Ziele erreichen und das Verlangen, wir selber zu sein, verwirklichen können."

Unerwartete Zurückhaltung

So dezidiert sich Johannes Paul II. in Kanada zu sozialethischen Fragen äußerte, so moderat fielen seine Aussagen zu innerkirchlichen Problemen aus. Die nicht nur, aber gerade auch in der kanadischen Ortskirche „heißen Eisen" faßte der Papst nur sehr vorsichtig-zurückhaltend an. So unterließ er, bei der Predigt anläßlich der Seligsprechung von *Schwester Marie Léonie Paradis* jede Anspielung auf das Thema Priestertum der Frau. Bei einer Predigt in Neufundland, die ausführlich auf die Aufgaben der christlichen Familie einging, lobte er zwar die Ehepaare, die sich an die in „Humanae Vitae" und „Familiaris Consortio" niedergelegte Lehre der Kirche hielten, verzichtete aber auf eine ausdrückliche Verurteilung der „künstlichen" Empfängnisverhütung – eine Parallele zu einschlägigen Formulierungen während der England-Reise. Um so massiver fiel dann aber seine Verurteilung der Abtreibung in Vancouver aus.

Ausdrücklich anerkannt wurde von Johannes Paul II. das Engagement der Laien in der kanadischen Kirche, nicht ohne allerdings mehrmals auf die Notwendigkeit der klaren Unterscheidung der Aufgaben von Priestern, Ordensleuten und Laien hinzuweisen. Beim Treffen mit Laien in Halifax (Neuschottland) führte er bei der Aufzählung der verschiedenen Einsatzmöglichkeiten auch die Laien auf, die „pastorale oder amtliche Aufgaben" wahrnehmen; im Fall von Priestermangel sei diese Art des Laiendienstes segensreich.

Die kanadischen Katholiken bekamen kaum tadelnde Worte aus päpstlichem Munde zu hören, dafür aber immer wieder den Appell, nicht zu resignieren und trotz der veränderten gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen einen neuen Aufbruch zu wagen. So erinnerte er in einer Ansprache an Priester und Seminaristen in Montréal an den tiefgreifenden kirchlich-kulturellen Wandel in Québec und die damit verbundene Krise der religiösen und moralischen Werte; gleichzeitig rief er seine Zuhörer dazu auf, diese Herausforderung anzunehmen, ihre Freiheit und den „Dynamismus des Glaubens" wiederzugewinnen. Wie bei allen Reisen fehlten auch in Kanada nicht die Appelle des Papstes an die *Jugendlichen*, die er mehrfach dazu aufrief, sich nicht dem Profit- und Konsumdenken anzupassen, sondern in der Zuwendung zu Christus, mit der Hilfe von Gebet und Sakramenten an einer auf „Wahrheit und Liebe gegründeten Zivilisation" (so in St. Johns, Neufundland) mitzubauen. Auch diesmal standen *ökumenische Begegnungen* auf dem päpstlichen Besuchsprogramm. So feierte Johannes Paul II. in der anglikanischen Kathedrale von Toronto einen Gebetsgottesdienst, an dem die 12 dem Kanadischen Kirchenrat angehörenden Kirchen mitwirkten. Dabei hob er hervor, die Wiederherstellung der vollen Einheit der Christen sei von entscheidender Bedeutung für die Evangelisierung und forderte die kanadischen Christen auf, ihre ökumenischen Bemühungen auf den verschiedenen Feldern fortzusetzen; neben dem theologischen Dialog nannte er dabei die in Kanada besonders gut funktionierende Zusammenarbeit in sozialethischen Fragen. Johannes Paul II. berücksichtigte im übrigen auch die *unierten Minderheiten* im kanadischen Katholizismus: Er traf mit unierten Slowaken und unierten Ukrainern zusammen.

Trägt die Vision?

Gespannt sein konnte man auf das Treffen des Papstes mit der *kanadischen Bischofskonferenz* am letzten Besuchstag. Immerhin handelt es sich dabei um einen Episkopat, der sich nicht nur mit seinen Stellungnahmen zu Fragen der kanadischen Wirtschafts-, Sozial- und Außenpolitik weit vorgewagt hat, sondern gegenüber Rom auch in kritischen Fragen ein deutliches Selbstbewußtsein an den Tag legt; nicht zuletzt die letzten Bischofssynoden lieferten dafür Belege. Johannes Paul II. hielt sich auch bei seiner Begegnung mit dem Episkopat an die *Generallinie* seiner Predigten und Reden während der zwölf Tage in Kanada: Er forderte die Bischöfe auf, den Herausforderungen der Konsumgesellschaft in ihrem Land entgegenzutreten und sich für den Schutz der Familie einzusetzen. Es sei Aufgabe der Bischöfe, die Katholiken Kanadas anzuhalten, sich an der Lösung der Probleme des Friedens, der Sicherheit, der ungerechten Verteilung der Güter und des Umweltschutzes zu beteiligen. Gleichzeitig betonte der Papst, alle Stellungnahmen zu menschlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Problemen müßten von der Erlösungsbotschaft Christi her begründet werden.

Es bleibt nach dieser harmonisch verlaufenen Reise die Frage, ob und wieweit die Vision Johannes Pauls II. von einer neuen Verbindung von Glaube und Kultur wie von einer humanen Gesellschaft trägt. Sosehr der Papst auch diesmal wieder als unerbittlicher Mahner und als eine Art Weltgewissen Gehör fand, bei genauerem Hinsehen zeigen sich bald die Grenzen emphatischer Appelle und globaler Leitperspektiven für eine menschlichere Zukunft. Und auch wenn sein gläubiger Optimismus im Blick auf die gestaltende Kraft des Glaubens vielfach ansteckend wirkte, im kirchlichen und christlichen Alltag verliert die päpstliche Synthese von Christuszuwendung, Kirchlichkeit und Weltverantwortung viel von ihrer Plausibilität. *U. R.*

Zukunft der Volkskirche: eine EKD-Umfrage

Wer sich ein Bild vom gegenwärtigen Zustand und von den Zukunftsaussichten der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik machen möchte, kann seit einigen Wochen auf neues und auch recht aufschlußreiches Datenmaterial zurückgreifen: Mitte September wurden der Öffentlichkeit die Ergebnisse der *zweiten Umfrage der EKD über Kirchenmitgliedschaft* vorge-

stellt (Mitträger der Untersuchung waren neben der EKD noch die bayerische und die hessen-nassauische Landeskirche). In einer Repräsentativumfrage (die Interviews fanden im Herbst 1982 statt) wurden 1523 deutsche Protestanten über 14 Jahre nach ihrem Bild von der Kirche, ihren Erwartungen an die Kirche und nach Art und Intensität ihrer persönlichen Bindung an sie befragt. Zur Ergänzung wurden noch fünf Spezialstichproben (mit jeweils etwa 450 Befragten) bei Besserverdienenden, Personen mit Hochschulbildung, Jugendlichen und jungen Erwachsenen zwischen 14 und 24 Jahren, bei Arbeitern und Großstadtbewohnern durchgeführt. Die Umfrageergebnisse liegen in Buchform vor (Was wird aus der Kirche? Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 16,80 DM).

Stabilität mit Fragezeichen

Bezugspunkt und Modell dieser Umfrage war die vor zehn Jahren veröffentlichte erste Kirchenmitgliedschafts-Studie der EKD, deren Anlaß vor allem die massive Steigerung der Kirchenaustritte Ende der sechziger Jahre war und die zeitlich etwa mit den großangelegten Umfragen unter den deutschen Katholiken im Zusammenhang mit der Würzburger Synode zusammenfiel. So konnte man bei der Auswertung der zweiten Umfrage jetzt die Ergebnisse von 1974 als Vergleichsmaterial verwenden.
Der Vergleich ergibt in den meisten Fällen eine beträchtliche *Kontinuität*, sowohl was die relative Stabilität der evangelischen Kirche als Volkskirche wie was die sie bedrohenden Erosionserscheinungen anbelangt. Auch andere wichtige Befunde haben sich *nicht wesentlich verändert:* Die evangelischen Christen stehen nach wie vor in sehr unterschiedlicher Nähe bzw. Distanz zu ihrer Kirche; die Nähe zur Kirche ist bei Dorfbewohnern und Kleinstädtern größer als bei Großstädtern, bei Älteren größer als bei Jugendlichen, bei Frauen größer als bei Männern. Nach wie vor hat der Pfarrer eine Schlüsselstellung für die Beziehung zur Kirche. Die Erwartungen an die Kirche konzentrieren sich immer noch vor allem auf die Bereiche Diakonie, Seelsorge und Verkündigung.
Neu aufgenommen gegenüber 1974 wurde die Frage, was nach Meinung der Befragten unbedingt zum *Evangelisch-Sein* gehöre. Die Ergebnisse: 85% der Befragten nannten die Taufe und 80% die Konfirmation. Für 79% gehört zum Evangelisch-Sein, „daß man sich bemüht, ein anständiger und zuverlässiger Mensch zu sein". Erst mit 65% folgt: „daß man bewußt als Christ lebt". Weit abgeschlagen rangieren Kirchgang und Bibellektüre, die von 26% bzw. 25% als unverzichtbar für einen Protestanten genannt wurden. Die Auswertung der Umfrage stellt fest: „Offensichtlich gehört für einen Evangelischen gerade das am wenigsten zum Evangelisch-Sein, was einen ‚Kirchenchristen' ausmacht. Die überwiegende Mehrheit jedenfalls kommt gut mit einem Minimum an Kirche aus" (S. 93).
Bei der Antwort auf die Frage nach dem *Grad der Verbundenheit* mit der Kirche stuften sich 14% als „sehr verbunden" ein (1974 waren es 12%), 22% als „ziemlich verbunden", 32% als „etwas verbunden" (1974: 21%), 22% als „kaum verbunden" und 10% als „überhaupt nicht verbunden" (1974: 12%). Bei den speziell untersuchten Gruppen war der Anteil der „kaum" oder „überhaupt nicht" mit der Kirche Verbundenen unter den Jugendlichen mit 53% am höchsten; mit einigem Abstand folgten Arbeiter, Akademiker und Großstädter.

Etwas genaueren Aufschluß über Art und Inhalte der Kirchenbindung vermitteln die Antworten auf die Frage nach den *Gründen für die Zugehörigkeit zur Kirche.* Im Durchschnitt aller Befragten wurden am meisten die folgenden Gründe genannt: „Weil ich Christ bin" (52%) und „Weil ich der christlichen Lehre zustimme" (45%). Es folgt mit 41% Nennungen: „Weil ich auf kirchliche Trauung oder Beerdigung nicht verzichten möchte". Die Auswertung meint zu den beiden ersten Antworten: „Man wird nicht fehl gehen, wenn man diese Aussagen stärker vom Beziehungs- als vom Inhaltsaspekt her interpretiert. In ihnen artikuliert sich ein unbestimmter christlich-ethischer Grundkonsens" (S. 157). Nur eine Minderheit der befragten Protestanten interpretiert ihre Kirchenmitgliedschaft in einem religiösen Bezugsrahmen: 27% nennen die Antwort: „Weil ich religiös bin" und 22%: „Weil sie [die Kirche] mir Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gibt".

Auf diesem Hintergrund überraschen auch die Ergebnisse zur Frage nach der Beteiligung am *Gemeindeleben* nicht. Im Schnitt gaben 62% die Antwort „überhaupt nicht"; 13% nannten die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen (Seminare, Vorträge) und Gemeindewahlen, 9% die Mitarbeit in Chören, Gruppen und Kreisen.
Die Zahlen für „keine Beteiligung" bewegen sich nach den Altersgruppen zwischen 78% bei den 25- bis 34jährigen und 46% bei den über 65jährigen.

Beträchtliches Potential an Austrittsbereiten

Was die *Erwartungen* der Befragten an die Kirche anbelangt, so rangierte die Hilfe für Alte und Gebrechliche an erster Stelle (90%), gefolgt von der Sorge für Behinderte (77%) und der Entwicklungshilfe (73%; bei der ersten Umfrage hatten nur 42% die Entwicklungshilfe genannt), 72% nannten (man denke an den Befragungszeitpunkt im Herbst 1982!) die Unterstützung der Friedensbewegung als Erwartung an die evangelische Kirche, 70%, daß sie sich bemühen solle, die christliche Lehre „zeitnah und modern zu verdeutlichen". Wie nicht anders zu erwarten, gehen die Meinungen in bezug auf tagespolitische Stellungnahmen der Kirche auseinander: 33% der Befragten plädierten für eine Verstärkung, 37% befürworteten eine Einschränkung, der Rest wollte es beim jetzigen Zustand belassen.

Recht hoch ist bei den befragten Protestanten die *Wertschätzung des Pfarrers:* nach der Einschätzung des Pfarrers gefragt, mit dem sie zuletzt gesprochen hatten (48% gaben eine Begegnung mit einem Pfarrer im Lauf des letzten Jahres an), gaben 33% ei-

nen „sehr guten“ und 52% einen „guten Eindruck“ zu Protokoll. Was die Einstellung zu einem Hausbesuch des Pfarrers anbelangt, nannten nur 4% die Antwort: „Der Pfarrer hat bei mir zu Hause nichts zu suchen“. 35% gaben an: „Ich würde es begrüßen, wenn der Pfarrer zu mir käme.“ Mit ihrem Gemeindepfarrer haben der Umfrage zufolge 61% der Befragten schon einmal gesprochen.

Besonderes Interesse dürfen bei einer Untersuchung, der es um die Stabilität und die Zukunftschancen der Volkskirche zu tun ist, die Ergebnisse zum Thema *Kirchenaustritt* beanspruchen. Sie sehen folgendermaßen aus: 11% gaben an, sei seien fest oder fast schon entschlossen, aus der Kirche auszutreten, ebenfalls 11% entschieden sich für die Antwort: „Ich habe schon öfters daran gedacht, aus der Kirche auszutreten – bin mir aber noch nicht ganz sicher.“ Die Auswertung zieht daraus den Schluß: „Es gibt zum Zeitpunkt der Erhebung hochgerechnet rund 4,6 Millionen Kirchenmitglieder über 14 Jahre, die sozusagen einen Fuß bereits aus der Kirche herausgesetzt haben“ (S. 142). In der Altersgruppe zwischen 14 und 24 trugen sich 36% mit Austrittsgedanken (bei der ersten Umfrage waren es 35%); bei den 25- bis 34jährigen waren es 37%, verglichen mit erst 32% vor zehn Jahren.
Belege liefert die Umfrage auch für die prekäre Situation von *Glaubensvermittlung* und *religiöser Sozialisation*. So gaben zwar bei der Frage nach den Erfahrungen im Konfirmandenunterricht zwei Drittel der befragten 14–24jährigen positive Erinnerungen an den Pfarrer und an Erlebnisse in der Gruppe zu Protokoll, nur 33% stimmten aber der Formulierung zu: „Im Konfirmandenunterricht habe ich gelernt, was es heißt, Christ zu sein.“ Im übrigen gaben jetzt 25% der 14–24jährigen an, nie im Kindergottesdienst gewesen zu sein, während es vor zehn Jahren erst 13% waren. Der Anteil der regelmäßigen Kindergottesdienstbesucher unter den Befragten dieser Altersgruppe sank in den zehn Jahren von 33% auf 24%.

Zwar sind die Ergebnisse der Kirchenmitgliedschaftsumfrage für den, der die religiöse Landschaft der Bundesrepublik im allgemeinen und die evangelische Kirche im besonderen mit einiger Aufmerksamkeit beobachtet, keine besondere Überraschung. Sie bieten auch kein umfassendes Bild der Gegenwartssituation des deutschen Protestantismus: Schließlich wurden in die Untersuchung keine Fragen nach Glaubensüberzeugungen, Werten oder Frömmigkeitsformen einbezogen. Dennoch bieten sie für die kirchlichen Auftraggeber genügend Stoff zum Nachdenken, besonders über den Weg, den die evangelische Kirche in Zukunft einschlagen und die Schwerpunkte, die sie setzen soll.

Stoff zum Nachdenken

Die Auswertung der Umfrage beschränkt sich in diesem Punkt auf die Darstellung des Diskussionsstandes und auf einige Anregungen zum Weiterdenken. Sie skizziert die beiden gegenwärtig vertretenen Grundpositionen, auf der einen Seite die Forderung nach Vereindeutigung und Konzentration als Konsequenz aus dem Abbröckeln der Volkskirche, auf der anderen Seite die „großkirchliche“ Gegenposition, die weiterhin bewußt auf distanzierte und „unbestimmte“ Kirchenmitgliedschaft setzt, ohne sich auf eine davon festzulegen. Die Kirche lebe von beidem, von Verbindlichkeit und Entschiedenheit genauso wie von Offenheit und Freiheit.

Es wäre natürlich interessant, wenn man einen Vergleich zwischen den Ergebnissen der EKD-Umfrage und entsprechenden Erhebungen über Struktur und Merkmale der Kirchenmitgliedschaft bei deutschen Katholiken vornehmen könnte. Vergleichbares Material steht aber gegenwärtig nicht zur Verfügung, oder es ist der Öffentlichkeit nicht zugänglich. Zweifellos besteht im Blick auf die Zukunft der Kirche und damit auch des Glaubens hierzulande trotz mancher Unterschiede auch auf katholischer Seite genügend Grund zur Sorge. *U. R.*

Religion in Amerika: eine Gallup-Studie

Ein zunehmendes Interesse der US-Bevölkerung an Religion und eine erhebliche Stabilität der religiösen Praxis in den letzten Jahren stellt eine im Frühjahr dieses Jahres erschienene Studie des nordamerikanischen Meinungsforschungsinstituts Gallup unter dem Titel „Religion in America“ (The Gallup Report No. 222, March 1984) fest. Die Untersuchung gibt einen Einblick in die Stimmungslage in Sachen Religion jenseits des Atlantiks, die, wie sich beim diesjährigen Präsidentschafts-Wahlkampf wieder einmal zeigt (vgl. HK, September 1984, 398 f.), von einem im Vergleich zu Europa hohen Stellenwert der Religion im öffentlichen wie individuellen Bewußtsein gekennzeichnet ist. Manche Ergebnisse sind ausgesprochen positiv für die Religion ausgefallen, was jedoch keine neue Erscheinung darstellt: Erhebungen zum Gottesdienstbesuch beispielsweise zeigen schon seit längerem für die USA höhere Zahlen als für Europa (vgl. HK, Juni 1975, 304).
Auf eine allgemeine Einschätzung des Stellenwertes der Religion in den Vereinigten Staaten zielen Fragen nach dem Einfluß der Religion auf das Leben in den USA sowie nach der Bedeutung von Religion für das gegenwärtige Leben der Befragten. Nach Angaben der Studie, in die Ergebnisse von Umfragen bis in die jüngste Zeit hinein (Anfang 1984) Eingang gefunden haben, lag die Zahl der Befragten, die den Einfluß der Religion auf das Leben der Nordamerikaner für zunehmend halten (44 Prozent), zum erstenmal seit Mitte der siebziger Jahre wieder ebenso hoch wie die Zahl derjenigen, die ihn für abnehmend halten (42 Prozent). Ein Langzeitvergleich zeigt, daß sich in der Beantwortung

dieser Frage in den siebziger Jahren Grundsätzliches verändert hat: Nachdem sich die Zahl derjenigen, die den Einfluß der Religion als insgesamt abnehmend einstuften, seit den fünfziger Jahren bis auf 75 Prozent im Jahre 1970 erhöht hatte, lag diese Zahl in den letzten Jahren um rund zehn Prozent über der Zahl derjenigen, die ihn für abnehmend halten (ca. 46 bzw. 36 Prozent).

Die Protestanten sind die „Frömmeren"

Ausgesprochen stabil verhalten sich die Antworten auf die Frage, für wie wichtig jemand Religion für sein eigenes Leben hält. Seit 1980 liegt diese Zahl bei 56 Prozent. Umgekehrt nimmt die Zahl derjenigen, die Religion als für sich „nicht sehr wichtig" bezeichnen, nicht zu, sondern liegt seit 1978 bei 14 Prozent. Den großen Rückgang bei denjenigen, die Religion als für sich „sehr wichtig" einstufen, hatte es demgegenüber in der Zeit von 1952 bis 1978 gegeben: In diesem Zeitraum war die Zahl von 75 auf 52 Prozent gefallen. Der *konfessionelle Unterschied* bei der Beantwortung dieser Frage stellt mehr als eine statistisch zu vernachlässigende Größe dar: Protestanten beantworteten die Frage in den letzten Jahren um fünf bis zehn Prozent häufiger mit „sehr wichtig" als Katholiken. In vergleichbaren Umfragen in der Bundesrepublik verhält es sich zumeist umgekehrt: In Mitteleuropa erweisen sich die Katholiken für gewöhnlich als die „Frömmeren" (vgl. Emnid-Institut, Bielefeld: Gott heute, in: epd-Dokumentation Nr. 12/80, S. 3). Hier schlägt sich die Bedeutung gerade auch fundamentalistischer Gruppen und Tendenzen innerhalb des nordamerikanischen Protestantismus nieder (vgl. HK, Januar 1982, 45f.).

Als Hinweis auf eine weiterhin zunehmende Bedeutung der Religion liest die Studie das Umfrageergebnis, nach dem 51 Prozent der befragten Erwachsenen angaben, daß Religion in den nachfolgenden fünf Jahren wahrscheinlich eine größere Bedeutung für sie haben werde als noch zum Zeitpunkt der Befragung. Wenig Veränderung erwarten in dieser Hinsicht 39 Prozent der Befragten. Die Studie verweist in dem Zusammenhang auf eine ähnliche Untersuchung für eine religiös orientierte Fernsehanstalt, aus der hervorgeht, daß 56 Prozent der US-Amerikaner der Ansicht sind, sie zeigten religiösen Dingen gegenüber mehr Interesse als noch fünf Jahre zuvor. Auch sagten 54 Prozent der Befragten, daß sie heute eher als noch vor fünf Jahren glaubten, Religion wisse eine Antwort auf die Probleme der Welt, während dasselbe von der Wissenschaft nur 36 Prozent annahmen. In der letzten Frage bleibt offen, ob sich hierin eher eine schon traditionell zu nennende Wertschätzung der Religion oder etwa das Phänomen einer Ernüchterung über die Fähigkeit von Technologie und Wissenschaft ausdrückt. Ein Langzeitvergleich wird nicht geliefert. George Gallup Jr., so in seinem Kommentar zur Studie, sieht darin Anzeichen dafür, daß die Amerikaner zunehmend glaubten, die Probleme der Welt könnten nicht Technologie und Sozialwesen lösen, sondern ein „Wandel der Herzen" und eine „Umkehr zu Gott" sei notwendig.

12 Prozent „sehr religiös"

Zur näheren Bestimmung der Intensität von Religiosität verwendet die Untersuchung eine eigens hierfür zusammengestellte Liste von Aussagen über den Glauben. Den Befragten kam dabei die Aufgabe zu, zu sagen, ob sie diese Sätze für „völlig wahr", „einigermaßen wahr", einigermaßen unwahr" oder „völlig unwahr" halten. Als „völlig wahr" bezeichneten 61 Prozent die Aussage „Ich glaube, daß Gott mich liebt, obwohl ich ihm nicht immer Freude mache"; 60 Prozent den Satz „Ich glaube an die Göttlichkeit Jesu Christi"; 46 Prozent: „Ich wünschte, mein religiöser Glaube wäre stärker"; 38 Prozent: „Ich erhalte sehr viel Trost und Unterstützung durch meine religiösen Überzeugungen"; 37 Prozent: „Ich versuche sehr, meine religiösen Überzeugungen in die Praxis umzusetzen bei meinen Beziehungen zu allen Menschen einschließlich solcher anderer Rassen, Religionen, Nationalitäten und Milieus"; 26 Prozent: „Ich suche ständig Gottes Willen im Gebet"; 26 Prozent: „Mein religiöser Glaube hat den wichtigsten Einfluß auf mein Leben". Zwölf Prozent der Befragten bezeichneten jeden dieser sieben Sätze als „völlig wahr" und wurden damit einem „sehr hohen Grad an Religiosität" zugeordnet. Für 37 Prozent ergibt sich nach diesem Verfahren ein „einigermaßen hoher", für 36 Prozent ein „einigermaßen niedriger" und für 15 Prozent ein „sehr niedriger Grad an Religiosität".

Seit Jahren unverändert hoch ist das Vertrauen der US-Bürger in die Kirchen oder allgemeiner in die organisierte Religion: Neun andere Institutionen des öffentlichen Lebens der USA wie Militär, Banken, Oberster Gerichtshof, öffentliche Schulen, Zeitungen, Kongreß, Unternehmer, Gewerkschaften und Fernsehen erhielten (und zwar in dieser Reihenfolge) geringere Prozentsätze an Vertrauensbekundungen als Kirchen und andere religiöse Gruppen mit ihren über 60 Prozent.

Zu den klassischen Meßgrößen der Meinungsforschung gehören Fragen nach der Haltung zu den Kirchen bzw. nach Kirchenmitgliedschaft und Gottesdienstbesuch. *Neun von zehn* Amerikanern bekannten sich danach bei der letzten Umfrage 1983 zu einer konfessionellen bzw. religiösen Gruppe, was nicht gleichbedeutend ist mit der faktischen Mitgliedschaft. Als Mitglied einer Kirche oder Synagogalgemeinde bezeichneten sich demgegenüber in den letzten Jahren *sieben von zehn* US-Bürgern. *Vier von zehn* Befragten gaben an, in einer von ihnen als typisch erachteten Woche des Jahres 1983 einen Gottesdienst in einer Kirche oder Synagoge besucht zu haben. Ein Langzeitvergleich zeigt eine prozentuale Abnahme der Protestanten von 69 Prozent im Jahre 1947 auf 56 Prozent 1983 und eine Zunahme des Anteils der Katholiken von 20 Prozent 1947 auf 29 Prozent 1983. Der Anteil der Personengruppe, die Mitglied einer religiösen Gruppe sind, war von 1947 bis 1978 von 76 auf 68 Prozent zurückgegangen. Seit der Zeit hat sich diese Zahl stabilisiert. Die Kirchenbesucherzahlen halten sich seit Anfang der siebziger Jahre auf etwa

demselben Niveau. Von 49 Prozent Mitte der fünfziger Jahre war diese Zahl bis 1971 auf 40 Prozent zurückgegangen, hält sich aber seitdem auf diesem Niveau und entspricht damit der Vorkriegszeit (1939: 41 Prozent). Katholiken sind mit 52 Prozent die Gruppe mit dem höchsten Kirchenbesucheranteil.

Die „Wiedergeburt" erfahren

Etwas weniger optimistisch und damit mit europäischen Verhältnissen vielleicht eher vergleichbar sind die Zahlen in bezug auf die Personengruppen der 13- bis 18jährigen. Ein generelles Interesse an der Religion scheint ihnen durchaus vereinbar mit einer sehr viel stärkeren Distanz zur organisierten Religion, als andere Altersgruppen sie zeigen. Nur ein Viertel dieser Altersgruppe zeigt Vertrauen in Kirchen und religiöse Gruppen, und hohe Anteile von katholischen (82 Prozent) und protestantischen (74 Prozent) Teenagern sind offenbar der Ansicht, man könne durchaus ein guter Christ sein, ohne zur Kirche zu gehen. Immerhin 40 Prozent von ihnen halten Religion nichtsdestoweniger in ihrem Leben für „sehr wichtig", darunter weitaus mehr Farbige als Weiße (65 gegenüber 36 Prozent) sowie um zehn Prozent mehr Protestanten als Katholiken (47 bzw. 37 Prozent). Die Tatsache, daß ein Fünftel der Jugendlichen angibt, sie hätten die Erfahrung der „Wiedergeburt" gemacht, läßt auf einen hohen Einfluß pfingstlerischer Religiosität schließen.

Zu einem ähnlichen hohen Prozentsatz wie die Erwachsenen glauben Jugendliche an Gott bzw. ein höheres Wesen (95 Prozent), 75 Prozent an einen persönlichen Gott. Zur näheren Bestimmung des Glaubens fragt die Studie nach einigen „Basisüberzeugungen": An ein Leben nach dem Tod glauben danach 58 Prozent, an Reinkarnation 27 Prozent. 87 Prozent der Jugendlichen geben an, sie beteten: 37 Prozent „häufig", 36 Prozent „gelegentlich" und zwölf Prozent „selten". Ein Tischgebet sprechen nach diesen Angaben 52 Prozent. Zwölf Prozent gaben an, täglich in der Bibel zu lesen, 24 Prozent „wenigstens einmal in der Woche", 13 Prozent „wenigstens einmal im Monat", 21 Prozent „weniger als einmal im Monat". Der Anteil der protestantischen Jugendlichen liegt bei den Antworten „täglich" und „wenigstens einmal die Woche" um zehn Prozent höher als der ihrer katholischen Altersgenossen.

Für europäische Leser überraschend hoch fallen auch die positiven Antworten auf die Frage aus, ob die Kirche die angemessenen Antworten im Bereich moralischer Probleme und Bedürfnisse (1), der Probleme des Familienlebens (2) sowie der religiösen Bedürfnisse des Menschen (3) gebe. Mit Ja beantworteten 64 Prozent der Teenager die erste, 68 Prozent die zweite und 80 Prozent die dritte Frage. Als weniger überraschend erscheinen diese Antworten vor dem Hintergrund des eher konservativen Gesamtbildes der Einstellungen zu allgemein gesellschaftlichen und Erziehungsfragen: 87 Prozent der Jugendlichen befürworten mehr Respekt Autoritäten gegenüber, 82 Prozent legen Wert auf mehr Selbsterfahrung, 80 Prozent sprechen sich für die Achtung traditioneller Familienbindungen aus, 78 Prozent bejahen den technischen Fortschritt. Den Wunsch nach weniger harter Arbeit glauben 69 Prozent nicht teilen zu können, gegen eine größere Freizügigkeit im Gebrauch von Drogen sprechen sich 72 Prozent aus. Kritik an herrschenden Zuständen wird leise laut, wenn 63 Prozent angeben, daß sie es begrüßen würden, wenn dem Geld eine geringere Bedeutung eingeräumt würde, und wenn 48 Prozent mehr sexuelle Freiheit wünschen – wobei immerhin 44 Prozent diese letztgenannte Forderung ablehnen.

Geringes religiöses Wissen

Ernüchternd wirken die Ergebnisse bei der Überprüfung religiösen Wissens von Jugendlichen. 79 Prozent glauben, daß die Zehn Gebote als Regeln für das tägliche Leben weiterhin Geltung besitzen, jedoch nur 35 Prozent können fünf oder mehr dieser Gebote aufzählen, nur jeder Dritte kennt alle zehn. Nur drei von zehn Jugendlichen sind in der Lage, drei Fragen zum Neuen Testament zu beantworten, unter Jugendlichen, die von sich sagen, daß sie regelmäßig zur Kirche gehen, sind dies gleichfalls nur 43 Prozent. 19 Prozent konnten keine von den drei – wie es in der Studie heißt – „einfachen und grundlegenden" Fragen beantworten. Angaben zur Bedeutung von Ostern konnten 71 Prozent machen. Immerhin noch 20 Prozent der regelmäßigen Kirchgänger waren dazu ebensowenig in der Lage. Signifikante konfessionelle Unterschiede beim religiösen Wissen wurden nicht ermittelt.

Ganz im Sinne der für die USA kennzeichnenden „civil religion" *(Robert N. Bellah)* fällt die Analyse aus, die George Gallup Jr. aufgrund der Ergebnisse der Untersuchung anstellt: Als ein „unübersehbares Paradox" sieht er es an, wenn heute einerseits Religion unter den US-Amerikanern an Bedeutung gewinnt, wie dies auch die vorgelegte Studie wieder zeige, und wenn andererseits die Moral im Lande zurückgehe, wenn Kriminalität und Drogenkonsum, Analphabetentum und Armut zunähmen. Die „dramatischen Verhaltensunterschiede" zwischen Menschen mit starker Religiosität und solchen mit geringer Religiosität sind nach Gallup Hinweise dafür, daß es dringend nötig sei, das offensichtlich vorhandene Interesse an Religion in eine tiefe religiöse Bindung zu überführen. Man dürfe sich dabei nicht zufriedengeben mit einer vagen religiösen Einstellung. Die Untersuchung zeige eben auch, daß trotz allen Interesses an Religion nur bei 12 Prozent der Befragten von einer sehr starken Religiosität gesprochen werden könne. Und die Bemühungen der Kirchen müßten gerade eine intensive religiöse Bindung ermöglichen helfen.

Das Gegeneinander-Aufrechnen von Religiosität und Moralität ebenso wie die Ratschläge, die in der Untersuchung gegeben werden, wie man die Religion stärken könne, muten wie die bekannten Forderungen fundamentalistisch-konservativer Kreise der Vereinigten Staaten an: mehr Information über die Kirche, Überprüfung religiöser Erziehungsprogramme, größe-

rer Einsatz des Fernsehens bei der Glaubensverkündigung, Einsatz für mehr Berufungen, für mehr Bibel-Lektüre u. a. Auch wenn kaum zu bestreiten ist, daß Menschen mit einer sehr starken religiösen Bindung auch anders leben als der Durchschnitt der Bevölkerung, die Instrumentalisierung von Religion für ein allgemeines Wohlbefinden, für eine höhere Moralität im Sinne der konservativen „moral majority" dürfte ein unzureichender Ansatz dafür sein, die Religion zu stärken. Hier scheint ein Religionsbegriff durch, der sich stromlinienförmig in gesellschaftlich-kulturelle Bedürfnisse einpaßt – und damit Religion überflüssig zu machen droht.

K. N.

Deutsch-polnische Aggressionen?

Kirchliche und nationale Probleme in einer nach wie vor schwierigen Beziehung

Als der Primas von Polen, Kardinal Glemp, in seiner Predigt in Tschenstochau am 15. August in einer sehr ungeschützten Form aus seiner Sicht die Frage der Seelsorge an deutschen Minderheiten in Polen ansprach (vgl. HK, September 1984, 436), gab es wie zu erwarten in der Bundesrepublik ein teilweise wenig freundliches Echo. Die Unstimmigkeiten sind auch nach den Beschwichtigungsbemühungen, die hüben und drüben der Predigt folgten, nicht ausgeräumt. Der Vorgang hätte aber kaum so sehr die Gemüter erregt, wäre er nicht Ausdruck einer trotz Versöhnung nach wie vor schwierigen Beziehung, in der hier wie dort das Nationale vom Kirchlichen kaum getrennt werden kann. Reinhold Lehmann, als langjähriger Generalsekretär von Pax Christi (1969–1982) nicht nur engagierter Beobachter, sondern kenntnisreicher Akteur auf der deutsch-polnischen Szene, zeichnet die Probleme nach.

Als im September 1978 eine Delegation der polnischen katholischen Bischofskonferenz die Bundesrepublik Deutschland besuchte, näherte sich auf einem Empfang dem Krakauer Erzbischof, Kardinal *Karol Wojtyła*, ein Vertreter der Heimatvertriebenen. Er fragte, ob man in Polen auch in deutscher Sprache beichten könne. Die Antwort des Kardinals, der einen Monat später zum Papst gewählt wurde, lautete: In unserem polnischen Wallfahrtsort Tschenstochau können Sie auch in russischer Sprache beichten ...

Diese „Antwort" des Krakauer Erzbischofs genügt, um die Predigt des polnischen Primas und Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal *Jozef Glemp*, vom 15. August (vgl. HK, September 1984, 436) in Tschenstochau richtig einordnen zu können.

Man braucht nicht an die Ränder von Konferenzen zu gehen, keine Notizen aus nächtelangen Vier-Augen-Gesprächen der letzten 20 Jahre heranzuziehen, um die polnischen Absichten klar erkennen zu können. Der oft als Architekt und Brückenbauer der deutsch-polnischen Beziehungen zitierte verstorbene Erzbischof von Wroclaw (Breslau), Kardinal *Boleslaw Kominek*, erklärte im Jahre 1972: „In Polen gibt es keine Deutschen." Das sei sein letztes Wort.

Der Moraltheologe Professor *Franz Scholz*, in Breslau geboren, in der polnischen Seelsorge als deutscher Priester engagiert, frei von jedem Vorwurf des Revanchismus, mußte die erwähnte Bemerkung hinnehmen. Scholz erinnerte sich an dieses Gespräch nach der Predigt des polnischen Primas in Tschenstochau und konstatierte: „Wie alles Deutsche, wird auch sie (die deutsche Minderheit, die Red.) seit 1945 mit allen Macht- und Propagandamitteln in die Nichtexistenz verwiesen."

Die Vorgeschichte des neuen Streits

Der polnische Primas hat die deutsch-polnischen Beziehungen schwer belastet. Man läßt lieber das heute noch in Leserbriefen diskutierte Problem weg, ob er sich *innenpolitisch* Luft verschaffen wollte, indem er sich an der Revanchismus-Kampagne des offiziellen Warschau beteiligte. Ebensooft hat Glemp die verbotene freie Gewerkschaft „Solidarność" vor den Kopf gestoßen. Er neigt zu starken Pendelausschlägen, prescht einmal sehr mutig vor – und zieht sich wieder zurück. Der Primas ist heute *eine* Stimme innnerhalb der polnischen Bischofskonferenz. Auch in Rom weiß man: Wichtig ist, was der *Hauptrat* sagt, verbindlich sind Erklärungen dieses Rates und der polnischen Bischofskonferenz. Was hat Primas Glemp nicht alles auf seiner Brasilienreise gesagt – und damit die ganze Opposition in Polen verärgert. Wurde nicht sogar dem in Polen tief verehrten Kardinal *Wyszyński*, dessen Stärke Kontinuität und Flexibilität waren, auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen um die freie Gewerkschaft vorgeworfen, er habe die Ziele der Arbeiter verraten (Stichwort: „Die Madonna streikt"). Aus diesen innerpolnischen Fragen hält sich die Kirche in der Bundesrepublik Deutschland besser heraus.

Wie oft kam Kardinal *Döpfner* enttäuscht aus seinen römischen Gesprächen mit Primas Wyszyński zurück. Es gab Vorwürfe und Gegenvorwürfe. Und trotzdem ging es weiter, wurden Kontakte geknüpft, entstand innerkirchliche und politische Solidarität.

In nationalen Fragen gab es nie entscheidende Unterschiede zwischen Kirche auf der einen und Regierung und kommunistischer Partei auf der anderen Seite. Man läßt

sich nicht gern auseinanderdividieren, am wenigsten „von den Deutschen"! Druck begünstigt die Kräfte, die das Getto lieben ..., stärkt den rechten Flügel ...

In deutscher Sprache wird demnächst ein Buch erscheinen, das bereits in polnischer Sprache (in Paris) verlegt wurde. Kardinal Wyszynski hat es noch kurz vor seinem Tod autorisiert. Es schildert den Lebensweg des Primas – und zeigt, wie hart und unerbittlich er die „polnische Sache" in Rom vertrat und verteidigte. Hauptpunkt: Errichtung polnischer Diözesen in den deutschen Ostgebieten, den jetzigen polnischen Westgebieten. Wer dieses Buch gelesen hat, macht sich keine Illusionen mehr.
Auf Pius XII. konnten die Deutschen vertrauen; auf ihn war ihr diplomatischer Einfluß stark, bei ihm waren ihre Voraussetzungen günstig. Schon unter Papst Johannes XXIII. und bereits in den frühen Jahren des Pontifikats Pauls VI. haben sich die Voraussetzungen geändert. Am 3. Juni 1972 ratifizierte der deutsche Bundestag in Bonn den *Vertrag mit Polen.* Am 13. Juni sprach Kardinal Döpfner vor der polnischen katholischen Znak-Gruppe noch von der Prüfung, die Zeit erfordere; eine dauerhafte Entscheidung dürfe aber nicht verzögert werden – und am 28. Juni 1972 wurden sechs residierende Bischöfe in den Oder-Neiße-Gebieten ernannt. Döpfner wußte, daß die Entscheidung nach dem Warschauer Vertrag unausweichlich war. Niemand konnte bisher aufklären, ob die Bischofskonferenz wirklich vor vollendete Tatsachen gestellt wurde. Jedenfalls wurde so getan. „Sollten wir nicht froh darüber sein. Wir hatten es leichter, zu reagieren", so ein deutscher Prälat. Ein unaufgeklärtes Kapitel jüngster Zeitgeschichte. Der polnische Staat wurde jedenfalls weitgehend umgangen.

Polnische Empfindlichkeiten und ihr Hintergrund

Der „Aufstand" der Vertriebenen hielt sich damals in Grenzen. Die Bischöfe respektierten die Entscheidung, sprachen von pastoralen Motiven, von 30 Jahre dauernden Belastungen Roms, verwiesen auf die Viermächte-Verantwortung für Deutschland als Ganzes, auf die dem deutsch-polnischen Vertrag vorangestellte Erklärung des Bundestages vom 17. Mai 1972 und betonten, daß keine friedensvertragliche Regelung vorweggenommen wurde. Zwei Punkte sind in der damaligen Erklärung der Hauptkommission bedeutsam: Die berechtigten Anliegen der deutschen Heimatvertriebenen zu fördern und die Bitte an die polnische Seite, sich für die pastorale Betreuung und Rechte der deutschsprachigen Minderheit in Polen einzusetzen. „Deutschsprachig", nicht deutsch.
Der Hl. Stuhl ernannte für die Seelsorge an den Heimatvertriebenen Apostolische Visitatoren. Mit diesen feierte Primas Glemp auf dem Münchner Katholikentag einen Gottesdienst. Wie es letztlich zu dieser wirklich sensationellen Geste kam, ist nicht vollständig geklärt. Jedenfalls wurde Glemp nicht dazu gedrängt. Eine offene Kampagne in Polen gab es deswegen nicht.
Man sieht es in Polen ungern, wenn die Visitatoren ihr „Territorium" überschreiten. Auch die eilfertigen Personalvorschläge deutscher Vertriebenenpolitiker in bezug auf die Zusammensetzung der gemischten Kommission, die von Primas Glemp in seinem Brief an Kardinal Höffner vorgeschlagen wurde, schaden nur. Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz ist dem Dilemma aus dem Weg gegangen. Die Bischöfe, die sich seit Jahren regelmäßig in Polen und bei uns treffen, werden darüber sprechen. Das Argument, daß Mitglieder „Land und Leute kennen" sollten, zieht hier nicht. Man darf die polnische Kirche nicht überfordern. Sie ist frei, und doch nicht frei!
Von interessierter Seite ist der Vorschlag gemacht worden, Vertriebenenpolitiker in die Kommission zu entsenden. Den Polen wird dadurch das Argument geliefert, unter dem Deckmantel der Pastoral solle ein „Scheinproblem" dazu benutzt werden, um „Revanchismus" zu betreiben. Das Argument, in der Bundesrepublik Deutschland habe die Seelsorge an Polen alle Möglichkeiten, zieht in Polen nicht.
Primas Glemp ist der Ansicht, daß das Problem der deutschsprachigen Seelsorge künstlich ist, aus der Bundesrepublik Deutschland kommt. In seinem bescheiden ausgefallenen *Antwortbrief an Kardinal Höffner,* dessen Inhalt die deutschen Bischöfe aus der Presse erfuhren, macht Glemp, wie sein Vorgänger Wyszyński es mit Vorliebe tat, die Medien zum Sündenbock. Er weicht, wie in solchen Fällen üblich, auf die Bildung einer Kommission aus.

Die Polen sind froh, zum ersten Mal in einem Staat zu leben, in dem fast ausschließlich Polen wohnen. Auch sie haben ihre Schwierigkeiten – und ihre Erfahrungen mit Minderheiten gemacht. Professor *Georges Castellan,* „objektiver" Franzose, mindestens nicht Deutscher (!), hat es ihnen in seiner Kirchengeschichte (Gott schütze Polen, Geschichte des polnischen Katholizismus 1795–1982) ins Stammbuch geschrieben. Er spricht vom „Polonismus". In der polnischen Republik zwischen den beiden Weltkriegen waren mindestens 35 Prozent der Bevölkerung nicht polnisch. Unbestritten war neben dem „Pole gleich Katholik" nur „Litauer gleich Katholik". Versailles hatte Deutschen und Juden einen „Minderheitenvertrag" zugesichert, den Marschall Pilsudski 1934 annullierte. Es ging nicht nur um die Bewahrung von Sprache und Kultur, letztlich auch um die Revision der deutsch-polnischen Grenze. Wie viele Kontroversen gingen dem Überfall auf Polen voraus! In Polen erinnert man sich noch daran.
Von der wichtigsten polnischen Minderheit, den *Juden,* kann hier nur wenig die Rede sein. Auch mit den Juden hatte es die katholische Kirche schwer. Castellan notiert für die Vorkriegszeit: die Berichte der Reisenden enthalten eine Vielzahl von antisemitischen Äußerungen von Priestern und Prälaten.

Natürlich glaubten noch viele Katholiken, daß die Juden „ihren Gott" getötet hatten. Kardinal Hlond schrieb 1936 einen Hirtenbrief, in dem er die Juden des verderblichen Einflusses auf die Moral bezichtigte, sie wucherten und

trieben Mädchenhandel. Nicht alle seien so, setzte er hinzu, warnte auch vor dem Antisemitismus der Deutschen, betonte, Juden dürften nicht geschlagen, verstümmelt oder diffamiert werden. Im Klartext: Nur ein Jude, der zum christlichen Glauben findet, ist ein guter Pole! Juden, die im Auftrag Moskaus handelten, haben sich nach 1945 in Geheimdienst und Diplomatie zum Teil schrecklich an Polen gerächt. 1968 machte Gomulka die Juden zu Sündenböcken. Viele Tausende wanderten nach Israel und in die USA aus.

Wer ist Deutscher in Polen?

Wir leben in der gleichen Geschichte. Nur vergleichen oder gar mit dem Finger auf den anderen zeigen, das können wir nicht. Es gab Katholiken in Polen, die unter Lebensgefahr Juden retteten. Nicht nur einige Tausende, vielleicht Zehntausende. Der polnische Historiker *Wladyslaw Bartoszewski* gehört zu ihnen. Er beschreibt in seinem Buch „Vergossenes Blut uns verbrüdert" vor allem auch die Leistungen der Orden und der einfachen Menschen, die jahrelang unter Lebensgefahr Juden versteckten. Polen war das Land der Toleranz für viele Minderheiten, doch der im 20. Jahrhundert Höhepunkte feiernden Intoleranz konnte es sich auch nicht ganz entziehen.

Wenn Bartoszewski, glühender Pole und zugleich Weltbürger, sagt, daß man im heutigen Polen *Jude oder Deutscher* sein muß, um einen Ausreisepaß zu erhalten, dann trifft er genau das Problem. Glemp und viele andere Bischöfe sprechen von einer ökonomischen Frage. Wer für sich und seine Familie keine Perspektive mehr sieht, erinnert sich seiner deutschen Vergangenheit. Er sucht das Staatsbürgerschaftsgesetz, das sich auf den 31. Dezember 1937 bezieht. Plötzlich entdeckt er mit der Geburtsurkunde seiner Eltern sein Deutschtum, stellt einen Ausreiseantrag, erhält in der Bundesrepublik einen *Vertriebenenausweis,* geht einen erheblich komfortableren Weg als der „polnische" Asylant. Deutsche Sprachkenntnisse holt er in Kursen nach.
Wer ist nun eigentlich Deutscher? Jeder polnische Staatsbürger, der sich auf den 31. Dezember 1937 und als „Abkömmling" darauf berufen kann. Kein Zweifel, eine Million, vielleicht sogar mehr – aber viele fühlen sich als Polen, sind Polen. Deutsche werden sie hier!
Polnische Bischöfe behaupten, Familienzusammenführung sei ein Alibi; es würden mehr Familien getrennt als zusammengeführt. Wer Polen verläßt, ist kein guter Pole – und auch kein guter Katholik! Volkswagendeutscher, wie oft hörte ich das aus dem Mund von Bischöfen und Prälaten. Das leichte Leben im Westen, Autos, Venedig, Dollar, Dirnen ...

Man muß unterscheiden: Wir sprechen von Heimatvertriebenen. Die Polen kennen nur Aussiedler. Vertriebene sind auch diejenigen, die sich vor der Roten Armee auf die Flucht nach Westen begaben. „Human und geordnet" nennt man in Polen die großen Vertreibungen (in Polen Umsiedlung), verweist auf die Beschlüsse der Alliierten, in deren Auftrag gehandelt wurde. Wer dabei war (froh, nicht nach Sibirien zu kommen!), spricht eine andere Sprache. Immer wieder kamen weitere Deutsche, auch im Gefolge des Renten- und Kreditabkommens aus dem Jahr 1975 zu uns. Schon wieder sollen 125 000 ausreisen wollen; die gleiche Quote war 1975 vereinbart worden und wurde von Polen bereits „übererfüllt". Der Strom reißt nicht ab, weil in Polen das Leben schwerer geworden ist. Die Ursache liegt in der Unfähigkeit der Partei, den Polen ein menschenwürdiges Leben zu bieten – und am System der Unfreiheit, aus Moskauer Landen frisch auf den polnischen Tisch. Oder wissenschaftlicher ausgedrückt, Export des zaristisch-leninistischen Systems nach Polen. Wer bleibt, braucht eine hohe Moral, muß im Polentum verwurzelt sein.

Letztlich werden wir mit einem *innenpolitischen Problem Polens* konfrontiert. Aber das alles haben wir Deutschen als Ergebnis des Zweiten Weltkrieges über die Polen gebracht. Natürlich mit Hilfe Stalins und mit dem politischen Versagen seiner westlichen Verbündeten. Solange in Polen so regiert wird, weil Moskau es will, können Polen und Deutsche dies nicht ändern.

Neuer Anfang – bleibende Probleme

„Auf dem Weg zur Versöhnung", wie dieser jahrzehntelange Prozeß oft voreilig von Bischöfen bei Pontifikalämtern und bei opulenten Gastmählern genannt wurde, ist manches liegengeblieben. 1965 haben polnische und deutsche Bischöfe ihre Botschaften ausgetauscht. Wyszynski, das ist sein großes Verdienst, hat die damaligen Spannungen mit dem Regime ausgehalten. Er hat Kardinal Döpfner später gedrängt, den Warschauer Vertrag praktisch nachzuratifizieren. Döpfner verwies ihn an die Politik ...
Es sind Tausende von Kontakten geknüpft worden, die auch jetzt alle Spannungen aushalten, auch innerhalb der Kirchen. Was der ehemalige Sekretär der deutschen Bischofskonferenz, der jetzige Bischof von Hildesheim, *Josef Homeyer,* auf dem Gebiet der Verständigung getan hat, ist heute noch gar nicht abschätzbar. Von Pax Christi über das Kolbe-Werk (Hilfe für KZ-Opfer) bis hin zu katholischen Vertriebenen, ja bis hinein in Pfarreien, die seit 1980 Hilfsgüter für Polen sammeln, reicht die Spannweite. Von der Basis bis hinein in den Bereich, der nicht an die große Glocke gehängt wird: interkirchliche Hilfe. Es gab angesichts der Millionenhilfe kritische Stimmen, die auf den Hunger in der Welt und auf die Entwicklungshilfe verwiesen. Vor allem im Zusammenhang mit den riskanten Plänen eines polnischen Agrarfonds, bei dem die Deutschen als erste zur Kasse gebeten werden.

Wir haben aber auch in Polen ein Stück weit unsere eigene Vergangenheit entdeckt. Wir haben gesehen, daß als erste in Auschwitz Polen umgebracht wurden. Wir sahen, was in den Augen der Polen Okkupation bedeutet.
Welcher Aufwand mußte getrieben werden, um nur ein Seminar zu veranstalten, um eine Delegation zu empfangen oder zu entsenden. Verschiebungen, Enttäuschungen

– und trotzdem, es wurde getan, weil es Millionen von Menschen in der Bundesrepublik und in Polen gab, die begriffen hatten, daß ein neuer Anfang gemacht werden muß, auch für mehr Frieden in Europa. Israel, Frankreich und Polen – das konnte man einfach nicht trennen.
So kommen alle Probleme, die verschoben wurden, die im Glanz der Abschlußkommuniques untergingen, wieder. Jahr für Jahr. Selbst bei bestem Willen beider Seiten. Man kann die Versöhnung nicht herbeireden, man muß mehr dafür tun.
Die polnische Seite sollte endlich das erlösende Wort an die Vertriebenen sprechen, das ein einziger Pole bisher deutlich gesprochen hat: *Bartoszewski* im letzten Jahr vor dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Man wird es ihm in Polen von Kirche und Partei noch „heimzahlen".

Der ehemalige Auschwitzhäftling verwies zunächst auf den Bewußtseinsstand und den Reifegrad jeder Gesellschaft. Diese haben die Bischöfe zu berücksichtigen.
Rom hat den Vertriebenen viel zugemutet. Breslau z. B. war bis 1972 ihre Erzdiözese, heute Wroclaw. Sie sind dort geboren, haben nicht illegal dort gelebt; diese Stadt war ihre Heimat. Heimat ist ja mehr als nur ein Platz zum Arbeiten und Schlafen. Heimat verliert man nicht. Aber es geht um Frieden. Frieden braucht Gerechtigkeit. War die Vertreibung gerecht? Frieden braucht Freiheit. Leben die Polen in Freiheit?

Wer sich innerhalb der deutschen Bischofskonferenz Gedanken darüber machen muß, wie es weitergehen könnte, sollte Bartoszewskis Ansprache lesen. Er erwähnt zunächst die große psychologische Wirkung der Hilfe von 1980 bis heute. Nur wenn man die Psyche der Polen verstehe, könne man die Auswirkungen dieser Solidarität richtig beurteilen. Er verschweigt auch nicht die andere, die polnische Seite: „Wir haben uns daran beteiligt, Millionen Menschen ihrer Heimat zu berauben, von denen die einen sicherlich sich schuldig gemacht haben, indem sie Hitler unterstützten, die anderen, indem sie seine Verbrechen tatenlos geschehen ließen, andere nur dadurch, daß sie sich nicht zu dem Heroismus eines Kampfes gegen die furchtbare Maschinerie aufraffen konnten, und das in einer Lage, als ihr Staat Krieg führte. Das uns angetane Böse, auch das größte, ist aber keine Rechtfertigung und darf auch keine sein für das Böse, das wir selbst anderen zugefügt haben; die Aussiedlung der Menschen aus ihrer Heimat kann bestenfalls ein kleineres Übel sein, niemals eine gute Tat. Sicherlich wäre es ungerecht, wenn ein Volk, überfallen von zwei Räubern, zusätzlich noch alle Kosten dafür zahlen sollte. Die Wahl eines Auswegs, der, wie es scheint, eine geringere Ungerechtigkeit ist, die Wahl des kleineren Übels, darf dennoch nicht unempfindlich machen gegen sittliche Probleme. Das Böse ist Böses und nicht Gutes, selbst wenn es ein geringeres und nicht zu vermeidendes Böses ist. Denn so ist es nun einmal: Entweder will man Christ sein – oder nicht, wenn man einer ist, weiß man, daß der Grundsatz der Sippenhaft nichts mit der Ethik zu tun hat, zu der wir uns bekennen; daß, selbst wenn wir das kleinere Übel wählen mußten, wir es nicht ein Gutes nennen dürfen; daß Böses zufügen sittliche Verpflichtungen auferlegt, auch wenn der, dem wir Böses antun, uns hundertmal mehr Böses zugefügt hat und sich obendrein nicht allzu stark zur Wiedergutmachung genötigt fühlt."

Wir müssen Prioritäten setzen

Nicht alle Polen, die an Verhandlungstischen sitzen, haben geschichtlich, politisch – und christlich Ausgangspositionen Bartoszewskis oder des polnischen Bürgerrechtlers *Jozef Lipski.* Sie sind enger, mutloser, weniger vorausschauend. Und die *deutschen Partner?*
Es gilt, *Prioritäten* zu sehen und zu setzen. Erste Prioritäten sind Freiheit der Gedanken und Mut zur geschichtlichen Tatsache. Dazu kommt die Einschätzung der Lage: Was ist den Kirchen zuzumuten, auch im Hinblick auf die politische Lage?
Die Probleme der deutschen Minderheit in Polen dürfen *nicht überbewertet* werden. Man muß mit den Priestern sprechen. Gottesdienst ist in Polen nicht nur eine liturgische Handlung, auch eine Manifestation, die bis in den Bereich der oppositionellen Haltung hineinreicht. Der Besuch eines deutschen Gottesdienstes würde sich zu einer Art Abstimmung gegen das Regime gestalten, diesmal aber mit außenpolitisch-deutschem Akzent.

Bischof *Alfons Nossol,* der als „Schlesier" in Opole/Oppeln wahrlich die Probleme kennt, könnte der deutschen Bischofskonferenz aus seiner Sicht eine Vorlesung darüber halten. Seine Alumnen im Seminar lernen im übrigen auch Deutsch.
In Schlesien gab es vor dem Krieg Millionen, die beide Sprachen beherrschten oder sich mindestens in ihnen ausdrücken konnten. Sie jetzt einseitig als deutsche Minderheit zu bezeichnen, die für ihr Seelenheil oder zum Verständnis der Liturgie und der Sakramente Deutsch braucht, wäre verfehlt. Letztlich ist den Deutschen, die sich nach dem Krieg in die polnische Staatsbürgerschaft flüchteten, um bleiben zu können – oder die bleiben mußten, weil sie für Industrie und Handel wichtig waren, die Staatsbürgerschaft aufgezwungen – und die deutsche Sprache mit Gewalt ausgetrieben worden. Das darf Primas Glemp nicht übersehen. Das verschweigt er. Das ärgert die Vertriebenen, ihre Seelsorger. Wenn diese jetzt ihr Deutschtum wiederentdecken, fehlen ihnen oft die sprachlichen Voraussetzungen, um überhaupt deutsche Gottesdienste verlangen zu können.

In den Familien wurde die deutsche Sprache aufgrund des Drucks von außen kaum gepflegt; in den Schulen war sie verboten. Warum ist es so überraschend, daß Umsiedler aus Rumänien und aus der Sowjetunion, alle drei Generationen, Deutsch sprechen – die Polen, die hier rasch zu Deutschen werden, kaum? Mindestens diejenigen Polen, die nach dem Krieg geboren wurden, die über 40 Jahre alt sind, nicht. Jetzt kommt alles wieder. Frage an den Primas: Gibt es doch einen nicht erforschten Mechanismus,

daß alles, was unterdrückt wurde, z. B. die Sprache, in die Unzufriedenheit drängt? Das Problem ist sicherlich psychologisch – und zugleich sehr politisch.
Wären weniger Menschen zu uns gekommen, wenn sie Minderheitenrechte erhalten hätten? Mußte Polen in den „Westgebieten" so verfahren? Hatte nicht alles, was Deutsch war, für sie den Klang der Sprache der „Herrenrasse"?

Wenn Vertriebenenverbände in Gottesdiensten in Polen Zweisprachigkeit fordern, so mag dies in der Vorkriegssituation an manchen Orten gerechtfertigt gewesen sein. Heute ist das nicht mehr der Fall. Man gehe nach Friedland, horche, wer noch Deutsch spricht. Natürlich hat dies mit der Kulturpolitik der Polen zu tun. Das alles kommt zu spät. Die Mehrzahl der Polen ist froh darüber.
Das alles ist schmerzhaft für die, die noch nicht begriffen haben, obwohl in ihrer Existenz selbst durch Heimatverlust betroffen, daß dies alles eine Konsequenz des (verlorenen) Krieges ist. Hitler wollte Polen endgültig vernichten. „Das Problem", so Himmler, sollte beseitigt werden. Polen wurde 1945 von der Roten Armee „befreit". Diese „Befreiung" dauert fort.
Wer denkt eigentlich daran, wieviel Millionen Polen täglich leiden müssen, nicht nur weil sie gezeichnet sind von den damaligen Verfolgungen – sondern weil sie geistig und materiell auf das verzichten müssen, was uns selbstverständlich ist?
Die denkenden Polen schließlich dürfen dankbar auf das schauen, was die deutschen Heimatvertriebenen selbst zu ihrer Integration getan haben. Die christlichen Kirchen waren Faktoren der Stabilität; sie trugen dazu bei, daß keine „Irredenta" entstand. Der Warschauer Vertrag hätte sonst kaum ratifiziert werden können. 1950 haben die Vertriebenen in ihrer Charta auf Rache und Vergeltung verzichtet. 1966, bei der Tausendjahrfeier, antworteten die Katholiken Polens auf die Frage von Primas Wyszynski: Wir vergeben!
Die nach wie vor schwierigen Beziehungen sind extrem belastet durch die jüngste Vergangenheit. Sie fordern eine Konzentration auf die tatsächlichen Probleme. Beide Seiten brauchen Geduld, dürfen sich nicht gegenseitig ungeduldig machen. Wenn wir heute mit Zahlenspielen das zerstören, was schon geleistet wurde, machen wir zunichte, was unter wirklichen Opfern entstanden ist. In beiden Ländern.

Wieder von vorn anfangen

Das Feld der deutsch-polnischen Beziehungen ist so schwierig, daß es, so seltsam es klingt, nur *radikale Parteinahme* geben kann. Für sie gibt es nur eine Entschuldigung oder ein Bekenntnis: Ich liebe euch, weil ich weiß, was ihr gelitten habt. Und auf die polnische Seite übertragen, auf diese Situation der Resignation, zugleich des Hoffens auf die Stunde der wirklichen Befreiung: ... und weil ihr täglich noch leidet ... Wer längere Zeit das Abenteuer der deutsch-polnischen Beziehungen gelebt hat, versteht dies.
Die Polen haben ein Recht darauf, daß die Deutschen sie verstehen. Frieden kann nur schaffen, wer sich in die Lage des anderen hineindenken kann. Weniger reden, noch mehr tun: Begegnungen auf allen Ebenen, auch wenn es schwer geworden ist. Das Ziel im Auge behalten: Frieden in Europa, nicht ohne Polen. Wie sehr wir noch von diesem Ziel entfernt sind, haben die Ereignisse beim Papstbesuch in Breslau und die Predigt von Kardinal Glemp – und unsere überraschten Reaktionen bewiesen.
Es genügt nicht, darauf hinzuweisen, daß Deutsche und Polen „schon oft zusammen gebetet haben" (Glemp). Sie müssen mehr miteinander reden – auf allen Ebenen, auch die Laien. Diese Gespräche sind durch die Ereignisse in Polen abgebrochen worden. Die Polen waren und sind mit sich selbst beschäftigt. Nun zeigen sich die verhängnisvollen Folgen des Kriegsrechts.
So schlimm es ist: Wir dürfen wieder ein Stück weit von vorn anfangen.
So schmerzhaft es vielleicht für manche ist: Der „pastorale Sprachenstreit" darf nicht zum Gradmesser der deutsch-polnischen Beziehungen werden! So grotesk es klingt: gerade heute werden Deutsche in Polen mit offenen Armen empfangen, denn Millionen Polen haben vor und nach der Verhängung des Kriegsrechts erlebt, daß es „die anderen Deutschen" gibt. *Reinhold Lehmann*

Die „neue Armut" hat viele Gesichter

Ein Gespräch mit dem Frankfurter Sozialdezernenten Karl H. Trageser

Das Stichwort „neue Armut" taucht in den letzten Jahren und besonders seit den einschneidenden Sparmaßnahmen im Bereich der Sozialleistungen immer wieder auf. Die Zahl derer, die als Sozialhilfeempfänger oder auf anderem Wege in diese Zone geraten, ist nicht gering. Wir befragten dazu den Stadtrat und Dezernenten für Soziales, Jugend und Wohnungswesen der Stadt Frankfurt. Gesprächspartner war David Seeber.

HK: Herr Trageser, bereits Mitte der siebziger Jahre machte Heiner Geißler im Zuge der CDU-Diskussion um die sog. Neue Soziale Frage 6 Millionen Arme oder an der Armutsgrenze entlang lebende Menschen im Wohlstandsland Bundesrepublik aus. In einer erst wenige Monate alten Studie von Professoren des linken Spektrums wird festgestellt, offene und verdeckte Armut nehme „in erschreckendem Umfange" zu. Und wieder wird von „neuer" Armut gesprochen. Was ist daran neu?

Trageser: Neu ist sicher, daß wir einen großen Teil derjenigen, die wir als arm bezeichnen, neu entdeckt haben.

Wir stellten fest, und das ist das Verdienst der Studie von Geißler, daß jenseits der von großen Verbänden, auch der Gewerkschaften, vertretenen Gruppen, es viele Menschen in unserer Bevölkerung gibt, die im Schatten stehen und die ohne große Anwälte sind. Große und starke Verbände vertreten sie nicht. Dazu zählen sicher Kinderreiche, die auch im kirchlichen Raum nicht die Anwaltschaft haben, die sie dort haben müßten. Ich sage das auch im Hinblick auf die Tradition der katholisch-sozialen Bewegung. Dazu zählen große Gruppen älterer Bürger, insbesondere solche, die im hohen Alter wegen Gebrechlichkeit pflegebedürftig sind und die nicht nur aus pflegerischen, sondern auch aus materiellen Gründen auf fremde Hilfe angewiesen sind.

HK: Die Gruppen, die Sie jetzt vornehmlich genannt haben, sind aber sicher nicht die, die eine in diesen Wochen erschienene, aus dem Deutschen Gewerkschaftsbund kommende Broschüre „Die neue Armut" im Blick hat und die die neuen Armen vor allem unter den Beschäftigungslosen und unter all jenen entdeckt, die unter der Kürzung von Sozialleistungen leiden und zu Empfängern von Sozialhilfe werden. Ist gegenwärtig der zum Sozialhilfeempfänger gewordene Langzeitarbeitslose nicht eher der Prototyp des „neuen" Armen als der „vergessene" Benachteiligte von Wohlstandsgesellschaften?

Trageser: Es ist nicht zu leugnen, daß in einigen Bereichen seit dem Beginn der sechziger Jahre Entwicklungen eingesetzt haben, die bis heute nicht gestoppt sind und die neue Formen der Verarmung darstellen. Eine dieser Entwicklungen ist, daß in den siebziger Jahren der Familienlastenausgleich, ich sage es einmal hart, verkommen ist. Und zwar als Familienlastenausgleich, der in den siebziger Jahren noch konzipiert war als gezielte Hilfe für kinderreiche Familien, nicht für Familien mit Kindern. Das zweite, sicher gewichtigste Phänomen ist ebenfalls bereits seit Beginn der siebziger Jahre die Zunahme von Arbeitslosigkeit. Neue Armut entsteht hier in dem Maße, in dem der Anteil von Langzeitarbeitslosen wächst, die über Jahre hinweg trotz Arbeitsfähigkeit und Arbeitswilligkeit am Arbeitsmarkt nicht zu vermitteln sind.

„Wir dürfen Ursache und Wirkung nicht verwechseln"

HK: Trotz dieser bekannten, im einzelnen vielleicht unterschiedlich zu beurteilenden Entwicklungen wurde noch bis in die 80er Jahre herein die öffentliche sozialpolitische Diskussion mit Klagen über Überdehnung und Mißbrauch des Sozialstaats bestritten. Haben wenige Rezessionsjahre ausgereicht, um die Probleme völlig auf den Kopf zu stellen? Oder läuft nicht noch beides nebeneinanderher: nicht abdeckbare Bedürftigkeit, und zwar gerade im Bereich der Sozialhilfe in immer noch steigendem Maße, zugleich fortdauernder Mißbrauch des sozialen Netzes auf Kosten der Ärmsten?

Trageser: Wenn wir beklagen, daß im sozialen Bereich die Leistungen einen außerordentlich hohen Kostenrahmen beanspruchen, dann muß man sehen, daß die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen sich erheblich verändert haben. Durch die Arbeitslosigkeit und starke Einbrüche im Zuwachs des Bruttosozialprodukts ist die Finanzierbarkeit des Sozialsystems in einer ganzen Reihe von Bereichen schwieriger geworden. Das gilt nicht nur für die Sozialversicherungssysteme, es gilt auch für die Sozialleistungen im kommunalen Bereich. Wir dürfen hier Ursache und Wirkung nicht verwechseln. Die Wirtschafts- und Finanzkrise hat die Krisen im sozialen Bereich verursacht und nicht umgekehrt. Das schließt nicht aus, daß im Sozialbereich, der, soweit es sich um soziale Kommunalpolitik handelt, aus Steuermitteln und, soweit es sich um Sozialpolitik der gemeinnützigen Verbände und Träger handelt, sei es aus Kirchensteuermitteln, sei es aus allgemeinen Steuermitteln – neben dem ehrenamtlichen Element – finanziert wird, noch schärfer überlegt werden muß, die knapper gewordenen Ressourcen konzentrierter und gezielter einzusetzen.

HK: Wir hätten die verschiedenen, von „neuer" Armut betroffenen Gruppen nach dem „Verursacherprinzip" gerne etwas näher aufgeschlüsselt. Wie hoch schätzen Sie den Anteil der Wohlstandsarmen, die es auch schon vor den Rezessionsjahren gab und die Geißler vor allem im Blick hatte? Wieweit ist das Problem „neue" Armut Produkt der Rezession und wieweit ist dieses Problem erst wirklich akut geworden durch die Kürzungen im Sozialbereich, zunächst durch die sozialliberale und dann einschneidender und kommunenunfreundlicher durch die christlich-liberale Mehrheit?

Trageser: Das ist schwer quantifiziert in Zahlen auszudrücken. Es gibt eine Reihe von Indikatoren. Einer davon ist der starke Anstieg der Sozialhilfefälle vom Beginn der siebziger Jahre bis heute. Dieser Anstieg ist nicht nur zurückzuführen auf die Novellierung des BSHG mit der Ausweitung des Leistungsrahmens, sondern auch durch das Hineinwachsen von bestimmten Gruppen, die im letzten Netz der sozialen Sicherung aufgefangen werden, die aber gar nicht hineinzufallen brauchten, wenn andere Bereiche der sozialen Sicherung und des gesamten sozialwirtschaftlichen Bereichs funktionierten. Die Sozialhilfe war ja nicht gedacht als Instrument der Finanzierung für eine Pflegeversicherung und der ambulanten und mobilen Dienste im Alter. Von daher besteht die Forderung nach einer versicherungsrechtlichen Lösung in diesem Bereich ebenso zu Recht wie die nach einem Familienlastenausgleich, der diesen Namen vor allem im Blick auf die Kinderreichen verdient, und nach angemessenen Leistungen in der Arbeitslosenversicherung. Wir dürfen aber auch nicht übersehen, daß es spätestens seit 1977/78 infolge niedriger Tarifabschlüsse und hoher Inflationsraten kaum noch Einkommenszuwächse der Arbeitnehmer gegeben hat. Jetzt wären sie wieder möglich, sind aber durch die Arbeitszeitverkürzung aufgezehrt worden. Dadurch ist die Lage der Arbeitnehmer insgesamt schwieriger geworden.

„Es kommt zu einer Kumulierung von Benachteiligungen"

HK: Aber die ganz schweren Fälle häufen sich durch die Kürzung des Arbeitslosengeldes und besonders der Arbeitslosenhilfe und durch die Erschwerung des Zugangs zum Bereich der Empfangsberechtigten erst in jüngster Zeit. Im übrigen ist zwischen 1973 und 1982 die Zahl derer, die Sozialhilfe als laufende Hilfe zum Lebensunterhalt erhalten, zwar um 2/3 von 900 000 auf 1,5 Millionen angestiegen, aber die Aufwendungen der Kommunen im Rahmen der Sozialhilfe haben sich zwischen 1965 bis 1982 insgesamt von 2,1 Milliarden auf 16,24 Milliarden erhöht.

Trageser: Zu dieser Entwicklung muß darauf hingewiesen werden, daß vor allem die Kosten für stationäre Hilfen (Alte, Behinderte und andere Menschen) gestiegen sind. So erhielten z. B. 1982 2,3 Millionen Menschen Sozialhilfe. Davon 1,8 Millionen außerhalb von Einrichtungen 6,8 Milliarden DM und 549 000 in Einrichtungen 9,5 Milliarden DM.

HK: Der Prototyp des neuen Armen wäre in jedem Fall die kinderreiche Familie mit arbeitslosem Haushaltsvorstand, gekürztem Wohngeld, gekürztem Kindergeld, abgeschafftem Schülerbafög, also wo sich schon länger wirksame Nachteile mit den jüngsten sozialpolitischen Spareffekten kumulieren?

Trageser: Ja, nehmen Sie den Fall eines Verheirateten mit vier Kindern, einem noch mit hohen Schulden und Zinslasten belasteten Eigenheim, der seit drei Jahren arbeitslos ist. Hat er das Glück, in einer Arbeitsbeschaffungsmaßnahme unterzukommen, so liegt er noch oberhalb der Sozialhilfegrenze. Er kann sich finanziell gerade noch über Wasser halten. Aber das ändert nichts daran, daß er tatsächlich verarmt ist. Es kommt, weil die Hilfen, die aus dem Sozialeinkommen kommen müßten, ausfallen, zu einer Kumulierung von Benachteiligungen, die nicht allein unter materiellen, sondern auch unter psychischen und sozialen Aspekten und in ihrer Wirkung auf die Familie zu sehen sind. Spätestens hier geht es nicht mehr allein um materielle Hilfe, sondern ist die personbezogene Hilfe gemeinnütziger Verbände gefragt.

HK: Daß Kommunen in der gegenwärtigen Situation die freien Träger und Selbsthilfegruppen hochhalten, während z. B. die kirchlichen Wohlfahrtsverbände klagen, sie seien ihrerseits vom geringeren Kirchensteueraufkommen her zum Sparen verdammt, ist selbstverständlich. Die Stadt Mannheim z. B. rühmte sich erst neulich, sie zahle freiwillig 8,4 Millionen im Jahr mehr an freie Träger, als sie durch das BSHG und BJHG zu zahlen verpflichtet sei, und spare dabei wesentliche Kosten ein. Aber ist die Verschiebung auf einer Linie von dem Versorgungssystem in die Sozialhilfe und von dort (teilweise) in die freie Wohlfahrtspflege nicht im Grunde eine sozialpolitische Bankrotterklärung?

Trageser: Wer meint, das Subsidiaritätsprinzip und die in unserer Gesellschaft vorhandene Pluralität und Eigenverantwortlichkeit sei deshalb begrüßenswert, weil dadurch preiswerter geholfen wird, der geht von einem falschen Ansatz aus. Entscheidend ist, daß die Hilfe der Verbände und Organisationen ein wichtiger Bestandteil unserer freiheitlichen Ordnung ist, weil der Hilfsbedürftige so ein Angebot findet, das ihm Wahlmöglichkeiten schafft und Nähe zum Helfenden.

HK: Aber diese fatale Verschiebelinie von dem, wie Sie selbst sagten, nur sehr bedingt funktionierenden Sicherungssystem über die Sozialhilfe teilweise zur freien Wohlfahrtspflege läßt sich ja nicht durch Hochhalten des Subsidiaritätsprinzips wegreden ...

Trageser: Das nicht. Aber ich sehe Ihre Frage anders. Das System insgesamt trägt ja. Es kommt aber darauf an, daß neben der Sozialversicherung und der staatlichen und kommunalen Sozialpolitik die Säule der freien Träger bzw. ihrer Dienste trägt und daß es Bereiche gibt, in denen neben dem, was die Systeme als materielle Sicherung bieten, Aufgabenstellungen wahrgenommen werden, die weder von der Arbeitslosenversicherung noch von der Rentenversicherung noch von der Krankenversicherung und auch nicht von der öffentlichen Sozialhilfe zu leisten sind.

„In Wirklichkeit ein ganz schwieriger Existenzkampf"

HK: Wer von neuer Armut spricht, muß sinnvollerweise auch sagen, von welchen Maßstäben oder Kriterien er bei der Feststellung von Armut ausgeht. Wann ist unter den Voraussetzungen unseres materiellen und sozialen Standards eigentlich jemand arm?

Trageser: Wenn z. B. eine Familie mit drei oder vier Kindern nicht die Wohnung mieten kann, die sie eigentlich braucht, um als Familie sich entwickeln zu können. Es gibt zwar kluge Leute, die sagen, dann müsse die Familie eben auf das Auto verzichten. Aber wenn überhaupt jemand ein Auto braucht, dann ist das eine Familie mit mehreren Kindern. „Rezepte" in dieser Richtung sind in der Regel geprägt von völliger Unkenntnis der wahren materiellen Situation solcher Familien. Hier wird häufig hart gespart, ohne daß Außenstehende das merken. Das geht meistens auf Kosten der Mütter, es geht auch auf Kosten der Väter, natürlich auch auf Kosten der Kinder. Eine beliebte Frage ist in dem Zusammenhang auch, wer wie welchen Urlaub verbringt. Es gibt genügend Familien, auch solche, die nicht von der Sozialhilfe leben, die Urlaub sehr notwendig hätten, ihn sich aber nicht leisten können, weil die Mittel fehlen. Das macht deutlich, wie relativ Armut ist. Diese Familie ist in den Augen der Nachbarn eine Familie, die ein Auto hat, die wo wohnt, und von außen her sieht alles glatt aus. In Wirklichkeit ist es ein ganz schwieriger Existenzkampf. Zwar ein Existenzkampf nicht um die nackte Existenz, sondern um das Mithalten und Mitlebenkönnen in einer Gesellschaft, deren Standards von anderen geprägt werden.

HK: Aber sozialer Abstieg ist noch nicht gleich Armut im Sinne des Mangels am Notwendigen zum Lebensunterhalt. Die eingangs erwähnte Studie aus dem DGB bringt das Beispiel einer fünfköpfigen Arbeitslosenfamilie, deren Einkommen innerhalb von zwei Jahren von 4500,– auf 1916,– DM sinkt. Ist das schon Armut? Oder ist dafür die materielle Teilnahmefähigkeit am allgemeinen Kulturstandard maßgebend?

Trageser: Wir haben einmal gesagt statt Existenzminimum Kulturminimum. Es gibt sicher Armut auch dort, wo jemand, der ein Leben lang hart gearbeitet hat und Anwartschaften an die Rentenversicherung erworben hat, als Rentner in einem Alten- oder Pflegeheim unterkommen muß und trotz lebenslanger Arbeitsleistung nicht in der Lage ist, für die Kosten aufzukommen, die für seine Pflege entstehen. Daß jemand, der ein Leben lang gearbeitet hat, im hohen Alter wegen der Pflegekosten von 2500,– bis 3000,– DM im Monat zum Sozialhilfeempfänger wird, ist für viele Menschen ein bitteres Erlebnis und hat durchaus etwas mit moderner Armut zu tun.

HK: Aber da geht es um die Kostenseite bzw. um die Frage, ob sozialstaatlich solche Pflege sich nicht billiger und deswegen zugleich menschenwürdiger organisieren läßt.

Trageser: Das ist nicht nur von der Kostenseite her zu sehen. Die Ursache ist die Kostenseite, aber das persönliche Erlebnis, das, was ihn ganz persönlich dabei bewegt, das nimmt ihm ja keiner ab. Damit muß er leben und versuchen, fertig zu werden. Ich halte es jedenfalls für schlimm, daß jemand im Alter damit seine Unabhängigkeit verliert, daß er zwingend auf materielle Hilfe angewiesen ist. Wir können überhaupt nur ahnen, wie viele Ältere Hilfen, die sie eigentlich bräuchten, nicht in Anspruch nehmen, weil sie sich der Tatsache schämen, ihre Unabhängigkeit zu verlieren, obwohl sie ein Leben lang gearbeitet und für das Alter vorgesorgt haben.

HK: Wird nicht gerade dabei die Sozialhilfegrenze als Bestimmungskriterium für Armut eher fragwürdig? Nicht jeder Sozialhilfeempfänger muß schon im strengen und engen Sinn arm sein, anderseits gehört mancher zu den echten Armen, der keinen Anspruch auf Sozialhilfe hat.

Trageser: Ich habe nur versucht, durch Beispiele deutlich zu machen, daß es Fälle gibt, die Sozialhilfe nicht in Anspruch nehmen, die ihre Unabhängigkeit bewahren wollen und die damit eine gewisse Form der Armut erdulden und damit leben. Die andere Frage, ob die Sozialhilfe ein Indikator für Armut ist, würde ich im Prinzip insofern bejahen, als ich davon ausgehe, daß in anderen Bereichen des Systems der sozialen Sicherung die Leistungen einkommensabhängig sind und von daher in der Regel höher. Wenn ich sage in der Regel, dann gilt das zum Beispiel für die Arbeitslosenhilfe und das Arbeitslosengeld nicht, weil dort die Familiensituation nicht berücksichtigt wird. Ob ich ledig bin – gut, man hat bei Ledigen jetzt etwas stärker gekürzt – oder ob ich einen Zweipersonenhaushalt habe ohne Kinder oder einen Fünfpersonenhaushalt mit drei Kindern, die Höhe des Arbeitslosengeldes bleibt (im Verhältnis zum Lohneinkommen) gleich. Deswegen muß die Sozialhilfe hier ergänzen.

„Zunehmend eine neue Generation von Sozialhilfeempfängern"

HK: Sie stellten als typisch Arme bisher die von Sozialleistungen abhängige Familie in den Vordergrund. Als Sozialhilfeempfänger ist bei einem Durchschnittsregelsatz von 350,– DM der einzelne wohl eher noch schlechter dran ...

Trageser: Es kommt das Wohngeld dazu ...

HK: ... als eine vierköpfige Familie mit ca. 1200,– DM Sozialhilfe plus Wohngeld.

Trageser: Das klingt zunächst plausibel. Trotzdem glaube ich, daß sich die materielle Situation für den einzelnen wie für die Mehrpersonenfamilie ähnlich darstellt. Die Chancen innerhalb einer solchen Familie, auf Kosten von Einzelpersonen zu einem Ausgleich zu kommen, sind natürlich ungleich größer als in einem Einpersonenhaushalt. Die Dinge lassen sich nicht auseinanderdividieren, sondern es gibt Armut hier und Armut dort. In einer Familie mit mehreren Personen wird im Sozialhilfefall häufig eine Verschiebung auf Kosten einzelner meistens zu Lasten der Eltern bzw. zugunsten der Kinder vorgenommen. Der einzelne ist sicher insoweit der Benachteiligtere, als er neben der materiellen Armut mit dem Aufsichalleingestelltsein fertig werden muß, besonders in der Großstadt, wenn es an Hilfe durch Dritte völlig fehlt.

HK: Sie haben es bereits angedeutet, die Zahl der Sozialhilfeberechtigten liegt sehr viel höher als die Zahl derer, die sie in Anspruch nehmen. Es gibt Fachleute, die sagen, das ganze System der Sozialhilfe würde zusammenbrechen, wenn alle Anspruchsberechtigten Hilfe tatsächlich in Anspruch nähmen. Eine neuere Studie des Kölner Instituts für Sozialforschung und Gesellschaftspolitik gibt ein Verhältnis von 48 zu 52 ungefähr an. Das heißt auf 52 registrierte Sozialhilfeempfänger kommen 48 Anspruchsberechtigte, die, aus welchen Gründen auch immer, davon keinen Gebrauch machen. In welchen Bevölkerungsgruppen befinden sich letztere? Vor allem unter den Rentnern?

Trageser: Sie weisen mit Recht darauf hin, daß nicht alle, die sozialhilfeberechtigt sind, diese in Anspruch nehmen. Wie hoch der Prozentsatz von Berechtigten, der Leistungen nicht beantragt, tatsächlich ist, läßt sich schwer feststellen. Die von Ihnen zitierte Studie ist nur ein Hinweis. Mit Sicherheit ist der überwiegende Teil der Anspruchsberechtigten, die von der Sozialhilfe keinen Gebrauch machen, in der unmittelbaren Nachkriegsgeneration zu suchen, also nicht nur unter solchen, die den Krieg schon als Erwachsene mitgemacht, sondern die als Kinder und Jugendliche den Krieg und die Nachkriegszeit noch erlebt

haben. Es sind vorwiegend Leute, die aufgrund der damaligen Entbehrungen und aufgrund ihrer Lebensleistung in den Jahren des Wiederaufbaus eine andere Grundeinstellung haben. Wir erleben zunehmend eine neue und andere Generation von Sozialhilfeempfängern, die nicht mehr fragen, wie hoch könnte das oder jenes sein, was mir zur Unterstützung gewährt wird, sondern die hoch informiert auf den Ämtern vorsprechen und ihr Recht fordern. Ich glaube, daß die Zahl der Sozialhilfeempfänger, die um ihre Rechte wissen und diese entsprechend in Anspruch nehmen, im Steigen begriffen ist. Bei der älteren Generation gibt es viele, die um ihre Rechte wissen und sie trotzdem nicht in Anspruch nehmen.

HK: Die von mir eingangs zitierte Professorenstudie stellt fest, die „neue" Armut trage „feministische Züge". Sind Frauen von der Gefahr, unter das Existenzminimum zu rutschen, stärker betroffen als Männer?

Trageser: Mir liegen darüber keine verläßlichen Daten vor. Daß besonders alleinstehende Mütter aus welchen Gründen auch immer eine besonders schwierige Position haben und schneller als andere Gruppen unter die Armutsgrenze geraten, ist nicht zu leugnen. Das kann viele Ursachen haben ...

„Die Lage alleinstehender Frauen ist eine besondere Problematik"

HK: Alleinstehende Mütter mit Kindern zählen zudem besonders häufig zu den Langzeitkunden der Sozialämter.

Trageser: Innerhalb des genannten Personenkreises gibt es besonders problembeladene Gruppen. Wir haben hier in Frankfurt allein vier Einrichtungen für Frauen und Kinder. Davon sind drei in der Trägerschaft eines Vereins, eine davon gehört zu einer Feministengruppe. Sie sind alle voll ausgelastet. Sie müssen bedenken, daß die Zahl der Scheidungsfälle und die Zahl der eheähnlichen Gemeinschaften ebenfalls steigt. Sicher ist in einer Großstadt die Lage alleinstehender Frauen und vor allem alleinstehender Mütter und ihrer Kinder eine besondere Problematik. Diese Gruppe beginnt, sich über Selbsthilfeorganisationen und ähnliches besser zu artikulieren und ihre Rechte durchzusetzen. Wobei es sehr darauf ankommt, Ursachen zu erkennen und Wege zur Überwindung dieser schlimmen Entwicklung zu finden.

HK: Es heißt auch, die neue Armut bekomme ein immer jüngeres Gesicht. Als ein massives Indiz dafür gilt, daß zwischen 1973 und 1982 die Steigerungsrate von Empfängern von Sozialhilfe zum laufenden Lebensunterhalt in der Gruppe der 18- bis 25jährigen um 700 Prozent gestiegen ist. Andererseits ist die Jugendarbeitslosigkeit im Gegensatz zur Arbeitslosigkeit insgesamt rückläufig. Woher also dieser höhere Anstieg?

Trageser: Angesichts der noch hohen Arbeitslosenzahlen, weniger wegen der Engpässe am Lehrstellenmarkt landen tatsächlich immer mehr Jugendliche nach einiger Zeit über das Arbeitslosengeld und die Arbeitslosenhilfe bei der Sozialhilfe. Wenn es in absehbarer Zeit nicht gelingt, die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen zu verbessern – an der Preisfront gelingt es, bei der Haushaltssanierung auch, aber im Beschäftigungsbereich offenbar noch nicht –, dann werden angesichts der geburtenstarken Jahrgänge noch mehr jüngere Menschen in die Gefahrenzone geraten. Ich persönlich glaube, daß wir wenigstens mittelfristig durch verschiedene Maßnahmen die Beschäftigungssituation verbessern können. Jedenfalls müssen wir alles tun, was in dieser Richtung möglich ist. Denn es geht dabei ja nicht nur einmal in erster Linie um materielle Not, sondern im Falle langer Beschäftigungslosigkeit Jugendlicher um möglicherweise irreparable psychische und soziale Schäden. Es gibt andererseits auch eine Wohlstandsverwahrlosung unter Jugendlichen, die ganz andere Ursachen hat, wo das Ergebnis jedoch das gleiche ist.

HK: Meinen Sie mit Wohlstandsverwahrlosung ein sich Hineinhängen in das soziale Netz von Jugendlichen? Stoßen wir hier auf eine ganz neue und andere Art von Verarmung oder ist das eine – wenigstens statistisch – zu vernachlässigende Größe?

Trageser: Rein statistisch mag diese Gruppe nicht so stark ins Gewicht fallen. Vernachlässigen können wir sie dennoch keineswegs. Es handelt sich dabei ja nicht nur um Jugendliche, die sich irgendwie durchwursteln, ohne große Lust, sich, selbst wo es möglich ist, einer Ausbildung zu unterziehen oder sich um eine Beschäftigung zu bemühen, sondern um besondere Problemgruppen von den Drogenabhängigen bis zu den straffälligen Jugendlichen.

„Mit den Ausländern keine größeren Probleme als in anderen Städten"

HK: Eine Gruppe, die bisher noch nicht angesprochen wurde und in der Diskussion über die „neue" Armut überhaupt vernachlässigt wird, sind – vom Asylantenproblem und seinen Schattierungen einmal abgesehen – die ausländischen Arbeitnehmer. Sie gehören ganz überwiegend zur Unterschicht, bewegen sich auch unter „normalen" Bedingungen am Rande der Proletarisierung. Ist diese Gruppe in Zeiten hoher Langzeitarbeitslosigkeit – die Arbeitslosenquote liegt bei den Ausländern wesentlich höher als bei Einheimischen – nicht in besonderer Weise von Verarmung betroffen?

Trageser: Die vom Einkommen her untersten Schichten bilden gegenwärtig sicher diejenigen, die arbeitslos sind und insbesondere die, die lange arbeitslos sind. Und das sind überwiegend Menschen ohne Berufsausbildung oder aus anderen Gründen am Arbeitsmarkt Benachteiligte. Da die Ausländer zu einem überdurchschnittlich hohen Anteil keine Berufsausbildung haben, sind sie von der Arbeitslosigkeit etwa neben der Gruppe der Schwerbehinderten überdurchschnittlich betroffen und in Gefahr, unter die Armutsgrenze abzurutschen. Wir haben in Frankfurt einen Ausländeranteil von 22 Prozent, in Wirklichkeit, wenn Sie die illegal hier Wohnenden dazunehmen,

ca. 25 Prozent. Und natürlich ist deswegen das Ausländerproblem ein besonderer Aspekt neuer Verarmung.

HK: Aber die Ausläder werden auch noch zusätzlich vielfach benachteiligt z. B. im Wohnungsbau oder sind benachteiligt im Ausbildungswesen.

Trageser: Wir gehen in Frankfurt davon aus, daß wir jedem Einwohner in seiner jeweiligen sozialen Situation zu helfen verpflichtet sind und daß wir das tun, ganz gleich, ob das ein Deutscher oder ein Ausländer ist. Wir bauen Wohnungen für Familien, ob dann Deutsche oder Ausländer darin wohnen, ist eigentlich keine Frage, auch wenn darauf zu achten ist, daß keine zu starken Konzentrationen ausländischer Bürger entstehen. Auch wenn es gilt, einen Hauptschulabschluß nachzuholen, darf es nicht interessieren, handelt es sich um einen Deutschen oder um einen Ausländer, sondern wir müssen Mittel und Möglichkeiten bereitstellen, damit möglichst alle einen Hauptschulabschluß erreichen, um am Ausbildungsmarkt vermittelt werden zu können. Ich meine, wir sind mit diesem integrativen Ansatz so weit vorangekommen, daß trotz des höchsten Ausländeranteils in der Bundesrepublik die soziale Situation der Ausländer hier keine größeren Probleme schafft als in anderen Großstädten mit weit geringerem Ausländeranteil. Damit leugne ich nicht, daß wir Probleme im Zusammenleben von Deutschen mit Ausländern haben, aber wir haben sie vielleicht besser bewältigt als manche andere Stadt.

„Die Lösung kann nicht die Abkoppelung vom Beschäftigungssystem sein"

HK: Wie sieht das bei einem Ausländeranteil von 25 Prozent mit der neuen Armut – jetzt auf der Ebene Ihrer Stadt – aus? Wie hoch ist der Anteil von Sozialhilfeempfängern unter Ausländern?

Trageser: Wir haben in Frankfurt rund 35 027 Arbeitslose, davon sind ca. 7960 Ausländer. Im März 1981, der März ist immer der Erhebungsmonat, hatten wir unter den Ausländern nicht mehr als 513 Sozialhilfeempfänger, im Jahr darauf waren es 1451, März 1983 1402. In diesem Jahr dürfte die Zahl wieder etwas gestiegen sein, aber nur knapp über 1400. Zu den Zahlen insgesamt: Wir haben in Frankfurt 1983 11 954 Fälle von Sozialhilfe gehabt. Der einzelne Fall kann sich dabei jeweils auf ein Mehrfaches an Personen beziehen. Denn eine fünfköpfige Familie ist genauso ein Sozialhilfefall wie ein Alleinstehender. Von diesen 11 954 Fällen waren 2995 Arbeitslose. Wir haben im Haushalt 1984 für Hilfe zum Lebensunterhalt, also nur für diese Ausgabenart, Sozialhilfe in Höhe von 106 Millionen DM vorgesehen. Davon entfallen 15,3 Millionen auf Sozialrentner, wo es sich in vielen Fällen um ergänzende Hilfe zum Lebensunterhalt handelt, 26,5 Millionen auf Arbeitslose, 16,5 Millionen auf Ausländer und 47,7 Millionen auf sonstige Gruppen.

HK: Sie haben weiter vorne gesagt, Sie vertrauten weiter auf eine Verbesserung der Rahmenbedingungen, auch auf eine Verbesserung der Beschäftigungslage, aber gerade die jüngsten Arbeitslosenzahlen sehen nicht danach aus ...

Trageser: Die Entwicklung nach oben ist gestoppt, ein Trend in Richtung Abnahme ist erst in Ansätzen erkennbar.

HK: Da aber höchstens von konjunktureller oder struktureller Erholung die Rede sein kann und wohl auch alle Beschäftigungsprogramme und Flexibilisierungsversuche, jedenfalls kurzfristig, nicht und mittelfristig nur in sehr geringem Maße greifen und auch die zwei Milliarden durch Leistungskürzungen erwirtschafteten Überschüsse in der Bundesanstalt für Arbeit kein Indiz für die Behebung des Problems sind und andererseits die Kommunen an den Rand ihrer Leistungskraft kommen und die Sozialhilfe in vielen Fällen längst unter dem Bedarfsprinzip bleibt, stellt sich die Frage nach einer Abkoppelung des Armutsproblems von der Beschäftigungslage. Es gibt Vorstellungen und Forderungen in Richtung Sicherung eines Grundeinkommens. Was halten Sie davon, und wie könnte diesbezüglich Sozialpolitik auch im Blick auf eine Neuverteilung der Lasten zwischen den öffentlichen Händen aussehen?

Trageser: Wir wissen nicht, wie mittel- und langfristig der Arbeitsmarkt sich entwickeln wird. Zumindest lassen sich darüber keine sicheren Aussagen treffen. Ich glaube aber, daß, wenn die geburtenschwachen Jahrgänge in das Arbeitsleben eintreten, sich die Nachfrageseite ändert, eine wesentliche Entlastung kommen wird und dann trotz Rationalisierung und Mikroelektronik die Bedingungen etwas günstiger sein werden. Ich gebe aber zu, daß ein gewisser Sockel an Langzeitarbeitslosen, die wegen verschiedener Benachteiligungen, wegen Schädigung der Gesundheit, wegen Mangel an Qualifikationen oder Sprachkenntnissen schwer vermittelbar sind, bleiben wird und daß das eine Bewährungsprobe unserer Sozialpolitik und unserer sozialen Sicherungssysteme sein wird. Die Lösung kann nicht in einer Abkoppelung vom Beschäftigungssystem bestehen, das würde sie ja selbst im Fall einer materiellen Verbesserung ihrer Lage zu einem perspektiven- und chancenlosen Leben zwingen ...

HK: Aber es sieht so aus, als käme man mit den Mitteln und Regelungen der bisherigen Sozialpolitik in keiner Weise weiter. Und mit Beschäftigungsprogrammen, von denen wir in der Landwirtschaft und in der Stahlindustrie in Form von Massensubventionen ohnehin genug haben, und Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen ist es wohl auch kaum getan ...

Trageser: Es gibt eine ganze Reihe von Möglichkeiten, die entwickelt werden müssen und die auch entwickelt werden können, um auch dem Personenkreis, der schwer vermittelbar ist, Hilfen zu geben. Auch das Bundessozialhilfegesetz bietet in den §§ 18 ff. Möglichkeiten. Und Sie wissen, daß z. B. im kirchlichen, vor allem im evangelisch-kirchlichen Bereich sich Firmen entwickelt haben in der

Form eines eingetragenen Vereins oder einer gemeinnützigen GmbH mit dem Ziel, Langzeitarbeitslosen zumindest vorübergehend einen Arbeitsplatz zu schaffen. Hier in Frankfurt gibt es solche Initiativen sowohl im Bereich der katholischen Arbeitnehmerbewegung wie auch unter der Regie der Stadt. Natürlich ist dabei ein ganz entscheidender Punkt, daß diese Menschen überhaupt das Gefühl haben, gefragt zu sein in unserer Gesellschaft und in ihr einen Platz finden. Was Arbeit für sie bedeutet, brauche ich jetzt nicht zu vertiefen. Das wissen die am besten, die sie nicht haben.

„Im Umverteilen bleibt nicht mehr viel Spielraum"

HK: Arbeitsbeschaffungsprogramme können höchstens Lösungen auf mehr oder weniger kurze Zeit bringen. Und da Langzeitarbeitslosigkeit ohnehin nur einen Teil, wenn auch einen bedeutenden Teil der Existenzen unter der Armutsgrenze ausmacht, wäre, was neue Armut genannt wird, damit ohnehin nicht zu beheben. Ich denke an Empfänger von Mindestrenten, an die schon angesprochenen Pflegefälle, auch an die Verwahrlosungsarmut ...

Trageser: So pessimistisch sehe ich das nicht. Das Arbeitsförderungsgesetz, das in den sechziger Jahren geschaffen worden ist, ist ein hervorragendes Instrument der Arbeitsmarktpolitik. Ohne die Möglichkeiten, die damals geschaffen worden sind, wäre die Zahl der Arbeitslosen jetzt noch ungleich größer. Ich glaube, daß die Mobilität und, weil es ein strukturelles Problem ist, die Anpassung gerade an die sich verändernden Bedingungen mittels des Arbeitsförderungsgesetzes in einer erstaunlich guten Weise gelungen ist, daß es weiter verbesserungsfähig ist, und daß die Mobilität der Arbeitnehmer nicht nur eine räumliche, sondern auch eine sektorale, eine branchen- und berufsbezogene sein muß, liegt auf der Hand. Hier erhält auch die These vom lebenslangen Lernen ihren guten Sinn. Es ist, glaube ich, heute fast für jeden verständlich geworden, daß er ein- oder zweimal im Leben in einen anderen Beruf umsteigt oder etwas Neues beginnt.

HK: Es gibt nicht wenige Leute, die sagen, unser gesamtes System, so ausgeglichen es sei, tauge nur für Wohlstandszeiten und nicht für Zeiten knapper Kassen. Wie wären die Systeme neu zu sichern und die Lasten zwischen den sozialen Gruppen, aber auch zwischen den öffentlichen Händen neu zu verteilen?

Trageser: Professor von Nell-Breuning hat neulich in den „Stimmen der Zeit" einen recht knappen, aber treffenden Aufsatz dazu geschrieben. Er sagt, in einer Zeit, in der insgesamt alles sparsamer sein muß, muß Sparsamkeit in den Bereichen, in denen sie zugemutet werden kann, von allen geleistet werden. Gerade deswegen ist es wichtig, daß die Systeme insgesamt verläßlich gemacht werden, auch wenn dann weiter über die Höhe von Leistungen diskutiert werden muß.

HK: Sicherung der Systeme wäre ein Teilaspekt, aber ist im Blick gerade auf das Auftauchen neuer Formen der Verarmung nicht die Höhe der Leistungen entscheidend. Die Raten lassen sich ohne Anhebung der Mindestrenten auf der Nettolinie festschreiben, die Arbeitslosenhilfe kann, sagen wir, auf unter 30 Prozent des letzten Nettoverdienstes und der Sozialhilfesatz unter 300,– DM pro Person gedrückt und „stabil" an dieser Grenze gehalten werden. Das Spektrum neuer Armen würde sich dann noch beträchtlich verbreitern, weil auf diese Weise noch mehr im letzten Netz sozialer Sicherheit, also bei der Sozialhilfe landen und diese noch weiter unter das Existenzminimum rutschen würden. Bedarf es da nicht schärferer Umverteilungsmechanismen?

Trageser: Ich wiederhole, daß unser System der sozialen Sicherung als entscheidende Bezugsgröße das je individuelle Arbeitseinkommen hat. Somit ist Stabilität nicht beliebig auslegbar, sondern hat sich im Ergebnis – das, was in der Tasche erscheint – am Netto der durch Arbeit erzielbaren Summe zu orientieren. Sozialhilfe kann, soll und darf nicht das System der Sozialversicherung ablösen oder ersetzen. Würde die Sozialhilfe von systemfremden Aufgaben entlastet (Pflegekosten u. a.), wäre sie leistungsfähiger.
Für den Sektor Langzeitarbeitslosigkeit gilt es, neue Überlegungen anzustellen. Sie fragen nach schärferen Umverteilungsmechanismen. Wir liegen bald bei 50% der Umverteilung. Es bleibt, wie ich es sehe, hier nicht allzuviel Spielraum.

Befreiungstheologie im Widerstreit

Das zeitliche Zusammentreffen der Veröffentlichung der Instruktion der römischen Glaubenskongregation („über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung'") und des Verfahrens der Kongregation gegen einen der bekanntesten Vertreter dieser Theologie, den brasilianischen Franziskaner Leonardo Boff, war Anlaß zu dem hier folgenden „Dossier". Wir bringen zunächst den Wortlaut der Instruktion in der vom deutschen Episkopat verbreiteten, an einigen Stellen nachträglich korrigierten deutschen Übersetzung (zur amtlichen lateinischen Version des ursprünglich französisch abgefaßten Dokuments vgl. Osservatore Romano, 9. 9. 84). Dem Dokument folgen „Überlegungen" eines mit Lateinamerika und seiner Theologie bestens vertrauten deutschen Theologen, des Tübinger Dogmatikers Peter Hünermann. *In ihnen wird verdeutlicht, wie lateinamerikanische Gesellschaften als Wirtschafts- und Staatssysteme gegenwärtig verfaßt sind und was*

eigentlich gemeint ist, wenn Befreiungstheologen von Klassengesellschaft und Klassenkampf sprechen. In einem daran anschließenden Bericht gibt unsere Lateinamerikamitarbeiterin Gabriele Burchardt *einen Rückblick auf die Entstehung der Befreiungstheologie und kennzeichnet die wesentlichen Gesichtspunkte, die zur Auseinandersetzung mit Rom oder umgekehrt zur Auseinandersetzung Roms mit der Befreiungstheologie, die zugleich eine Auseinandersetzung mit der in Lateinamerika entstehenden Kirche der Armen ist, geführt haben, und welches die bisher wichtigsten Stationen der Konfliktaustragung waren. Ihr Fazit: Sosehr die römischen Maßnahmen und Verlautbarungen zu einer Klärung beitragen können, auch insofern als sie die Vertreter der Befreiungstheologie zur Präzisierung ihrer Positionen veranlassen können, so sehr denken und reden, und argumentieren die römischen Behörden und die Befreiungstheologen in der Situationsbeurteilung und im Kirche- und Theologieverständnis noch aneinander vorbei.*

Absage an „gewisse Formen" der Befreiungstheologie

Die Instruktion der Glaubenskongregation

Vorwort

Das Evangelium Jesu Christi ist eine Botschaft der Freiheit und eine Kraft der Befreiung. Diese grundlegende Wahrheit haben Theologen in den letzten Jahren zum Gegenstand der Überlegung gemacht, verbunden mit einer neuen Aufmerksamkeit, die in sich selbst reich an Hoffnungen ist.

Die Befreiung ist vor allem und grundsätzlich eine Befreiung von der radikalen Knechtschaft der Sünde. Ihr Ziel wie ihre Grenze ist die Freiheit der Kinder Gottes, ein Geschenk der Gnade. Sie umschließt in logischer Konsequenz die Befreiung von vielfältigen Versklavungen auf kulturellem, ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet, die letzten Endes alle von der Sünde herrühren und die ebensosehr Hindernisse bilden, welche die Menschen daran hindern, ihrer Würde entsprechend zu leben. Klar zu unterscheiden, was grundlegend ist und was zu den Folgerungen gehört, ist demnach eine unerläßliche Bedingung für eine theologische Reflexion über die Befreiung.

In der Tat, angesichts der Dringlichkeit der Probleme sind manche versucht, den Akzent einseitig auf die Befreiung von der Versklavung auf irdischem und weltlichem Gebiet zu setzen, so daß es scheint, daß diese die Befreiung von der Sünde an die zweite Stelle setzen und ihr hierdurch faktisch nicht mehr die erste Bedeutung einräumen, die ihr zukommt. Daher ist die Art, wie sie die Probleme darstellen, verworren und zweideutig. In der Absicht, die Ursachen der Versklavung, die sie beseitigen wollen, genau zu erkennen, bedienen sich andere ohne hinreichend kritische Vorsicht eines geistigen Instrumentariums, das nur sehr schwer, vielleicht überhaupt nicht, von ideologischen Vorstellungen gereinigt werden kann, die mit dem christlichen Glauben und den daraus folgenden ethischen Forderungen unvereinbar sind.

Die Kongregation für die Glaubenslehre beabsichtigt nicht, das weite Thema der christlichen Freiheit und der Befreiung vollständig zu behandeln. Sie nimmt sich vor, dies in einem späteren Dokument zu tun, das – in positiver Ausrichtung – alle Reichtümer ins rechte Licht stellt, sowohl in der Lehre als auch in der Praxis.

Die vorliegende Instruktion hat ein sehr präzises und begrenztes Ziel: Sie will die Aufmerksamkeit der Hirten, Theologen und aller Gläubigen auf die Abweichungen und die Gefahren der Abweichung lenken, die den Glauben und das christliche Leben zerstören, wie sie gewisse Formen der Theologie der Befreiung enthalten, die in ungenügend kritischer Weise ihre Zuflucht zu Konzepten nehmen, die von verschiedenen Strömungen des marxistischen Denkens gespeist sind.

Diese Warnung darf in keiner Weise als eine Verurteilung all derer ausgelegt werden, die hochherzig und im authentischen Geist des Evangeliums auf die „vorrangige Option für die Armen"antworten wollen. Sie darf in keiner Weise denen zum Vorwand dienen, die sich angesichts der tragischen und drängenden Probleme des Elends und der Ungerechtigkeit hinter einer Haltung der Neutralität und der Indifferenz verschanzen. Im Gegenteil, sie ist von der Gewißheit bestimmt, daß die tiefgreifenden ideologischen Abweichungen, die sie anzeigt, unabdingbar dazu führen, die Sache der Armen zu verraten. Mehr denn je ist es erforderlich, daß die zahlreichen Christen, die in ihrem Glauben erleuchtet und dazu entschlossen sind, ein christliches Leben ohne Abstriche zu führen, sich aus Liebe zu ihren enterbten, unterdrückten und verfolgten Brüdern im Kampf für Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenwürde einsetzen. Mehr denn je will die Kirche die Mißbräuche, die Ungerechtigkeiten und die Verstöße gegen die Freiheit verurteilen, wo immer sie begegnen und wer immer sie anzettelt, und mit den ihr eigenen Mitteln kämpfen, um die Menschenrechte, insbesondere in der Person der Armen, zu verteidigen und zu fördern.

I. Eine Sehnsucht

1. Die mächtige und gleichsam unwiderstehliche Sehnsucht der Völker nach *Befreiung* stellt eines der wichtig-

sten *Zeichen der Zeit* dar, die die Kirche ergründen und im Licht des Evangeliums auslegen soll.[1] Dieses bedeutende Phänomen unserer Epoche hat eine universale Tragweite; es zeigt sich aber unter den Völkern in verschiedenen Formen und Graden. Diese Sehnsucht kommt bei den Völkern, die die Last des Elends kennen, und unter den entrechteten Schichten besonders stark zum Ausdruck.

2. Diese Sehnsucht drückt eine echte, wenn auch dunkle Wahrnehmung der Würde des Menschen aus, der „nach dem Bild und Gleichnis Gottes" (Gen 1,27) geschaffen ist, jener Würde, die durch vielfältige, oft gehäufte Unterdrückungen kultureller, politischer, rassischer, sozialer und ökonomischer Art geschändet und mißachtet wird.

3. Die Berufung zur Gotteskindschaft aufdeckend, hat das Evangelium in den Herzen der Menschen die Forderung und den positiven Willen nach einem brüderlichen, gerechten und friedlichen Leben eingestiftet, in dem jeder die Achtung und die Bedingungen seiner geistlichen und materiellen Entfaltung finden kann. Dieser Anspruch ist ohne Zweifel die Quelle jener Sehnsucht, von der wir sprechen.

4. Daher ist der Mensch nicht mehr bereit, die erdrükkende Not mit ihren Folgen, Tod, Krankheiten und Entwürdigungen, passiv hinzunehmen. Er erlebt diese Not als eine unerträgliche Verletzung seiner angestammten Würde. Verschiedene Faktoren, darunter der „Sauerteig" des Evangeliums, haben zum Erwachen des Bewußtseins der Unterdrückten beigetragen.

5. Selbst die noch analphabetischen Bevölkerungsgruppen wissen heute, daß die Menschheit, dank der bewundernswerten Entwicklung der Wissenschaften und der Technik, auch bei beständigem Bevölkerungswachstum in der Lage sein wird, jedem menschlichen Wesen das Minimum an Gütern zu sichern, die die Würde der Person erfordert.

6. Der Skandal der himmelschreienden Ungleichheiten zwischen Reichen und Armen – ob es sich um die Ungleichheiten zwischen reichen und armen Ländern oder um die Ungleichheiten unter den sozialen Schichten desselben Nationalgebietes handelt – wird nicht länger geduldet. Auf der einen Seite hat man einen bislang noch nie dagewesenen Überfluß erreicht, der die Verschwendung fördert; auf der anderen Seite lebt man noch in einem Zustand der Not, die durch das Fehlen der lebensnotwendigsten Güter gekennzeichnet ist, so daß die Opfer der Unterernährung zahllos geworden sind.

7. Das Fehlen der Gerechtigkeit und des Sinnes für Solidarität im internationalen Austausch gereicht den industrialisierten Ländern zum Vorteil, wodurch der Abstand zwischen Reichen und Armen ständig wächst. Daher stammen das Gefühl der Frustration bei den Völkern der Dritten Welt sowie der gegen die industrialisierten Länder gerichtete Vorwurf der Ausbeutung und des ökonomischen Kolonialismus.

8. Die Erinnerung an die Untaten und die verhängnisvollen Folgen eines gewissen Kolonialismus vertieft dabei oft die Wunden und Verletzungen.

9. Auf der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils haben der Apostolische Stuhl ebenso wie die Bischofskonferenzen unermüdlich den Skandal gebrandmarkt, den das gigantische Wettrüsten darstellt, das, neben der Bedrohung des Friedens, enorme Summen verschlingt, von denen ein Teil schon genügen würde, um die allernotwendigsten Bedürfnisse jener Bevölkerung zu stillen, denen es am Notwendigen mangelt.

II. Ausdrucksformen dieser Sehnsucht

1. Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und effektiver Anerkennung der Würde jedes menschlichen Wesens erfordert, wie jede tiefe Sehnsucht, daß sie geklärt und geleitet wird.

2. Die theoretischen und praktischen *Ausdrucksformen* dieser Sehnsucht bedürfen der Prüfung. Denn zahlreiche politische und soziale Bewegungen geben sich als die authentischen Sprecher der Sehnsucht der Armen aus und halten sich für befugt, notfalls unter Zuhilfenahme von gewalttätigen Mitteln, die radikalen Veränderungen zu bewirken, die der Unterdrückung und der Not des Volkes ein Ende bereiten werden.

3. So wird die Sehnsucht nach der Gerechtigkeit oft von Ideologien in Beschlag genommen, die deren Sinn verdunkeln oder pervertieren, indem sie dem Kampf der Völker für ihre Befreiung Ziele setzen, die dem wahren Ziel des menschlichen Lebens entgegengesetzt sind, und Wege der Aktion vertreten, die den systematischen Rückgriff auf die Gewalt einschließen und einer die Personen achtenden Ethik entgegenstehen.

4. Die Deutung der *Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums* erfordert daher, daß man einerseits den Sinn der tiefen Sehnsucht der Völker nach Gerechtigkeit ergründet, daß man aber auch anderseits mit kritischer Unterscheidung die Ausdrucksformen theoretischer und praktischer Art prüft, die man dieser Sehnsucht gibt.

III. Die Befreiung als christliches Thema

1. Die Sehnsucht nach Befreiung kann, in sich betrachtet, im Herzen und im Geist der Christen nur ein starkes und brüderliches Echo finden.

2. Im Einklang mit dieser Sehnsucht ist jene theologische und pastorale Bewegung entstanden, die unter dem Namen „Befreiungstheologie" bekannt ist, zuerst in den Ländern Lateinamerikas, die vom religiösen und kulturellen Erbe des Christentums geprägt sind, dann auch in anderen Gegenden der Dritten Welt wie auch in bestimmten Gebieten der industrialisierten Länder.

3. Der Ausdruck „Befreiungstheologie" bezeichnet zunächst eine besondere, das Engagement für die Gerechtigkeit weckende Betroffenheit zugunsten der Armen und der Opfer der Unterdrückung. Von diesem Ansatz aus kann man verschiedene, oft miteinander unvereinbare Weisen unterscheiden, die Bedeutung der christlichen Armut aufzufassen sowie die Art des Einsatzes für die Gerechtigkeit, die sie verlangt. Wie jede Ideenbewegung

nehmen auch die „Befreiungstheologien" unterschiedliche theologische Positionen ein; ihre lehrmäßigen Grenzen sind nicht genau abgesteckt.

4. Die Sehnsucht nach *Befreiung* entspricht, wie der Ausdruck es selber nahelegt, einem Grundthema des Alten und Neuen Testaments. So ist auch der Ausdruck „Befreiungstheologie" für sich genommen ein vollgültiger Ausdruck: Er bezeichnet dann eine theologische Reflexion, die sich mit dem biblischen Thema der Befreiung, der Freiheit und ihren drängenden praktischen Konsequenzen befaßt. Das Zusammentreffen der Sehnsucht nach Befreiung mit den Befreiungstheologien ist daher nicht zufällig. Die Bedeutung dieses Zusammentreffens kann nur im Licht der Eigenart der Offenbarungsbotschaft korrekt verstanden werden, welche das Lehramt der Kirche authentisch auslegt.[2]

IV. Biblische Grundlagen

1. Eine recht verstandene Befreiungstheologie stellt eine Aufforderung an die Theologen dar, gewisse wesentliche biblische Themen zu vertiefen, in der Auseinandersetzung mit den schweren und dringlichen Fragen, die die zeitgenössische Sehnsucht nach Befreiung und die Befreiungsbewegungen, die ihr mehr oder weniger getreu entsprechen, an die Kirche stellen. Unmöglich kann man die Situationen dramatischer Not vergessen, die den Theologen diese Herausforderung stellt.

2. Die radikale Erfahrung der *christlichen Freiheit*[3] bildet hier den ersten Bezugspunkt. Christus, unser Befreier, hat uns von der Sünde befreit wie auch von der Knechtschaft des Gesetzes und des Fleisches, die die Situation des sündigen Menschen kennzeichnet. Frei werden wir also durch das neue Leben der Gnade, die Frucht der Rechtfertigung. Das bedeutet, daß die tiefste Knechtschaft die Knechtschaft der Sünde ist. Die anderen Formen der Knechtschaft wurzeln daher letztlich in der Knechtschaft der Sünde. Deshalb darf die Freiheit im Vollsinn ihrer christlichen Bedeutung, die durch das Leben im Heiligen Geist gekennzeichnet ist, nicht mit der Freizügigkeit gegenüber den Begierden des Fleisches verwechselt werden. Sie ist neues Leben in der Liebe.

3. Die „Befreiungstheologien" berufen sich weitgehend auf den Bericht des *Exodus.* Dieser bildet das grundlegende Heilsereignis des Alten Testaments: die Befreiung aus der Fremdherrschaft und der Sklaverei. Man muß die besondere Bedeutung dieses Ereignisses im Blick behalten, die ihm von seinem Ziel her zukommt; denn diese Befreiung ist auf die Gründung des Volkes Gottes und auf den am Berg Sinai gefeierten Bundesschluß hingeordnet.[4] Deshalb kann die Befreiung des Exodus nicht auf eine Befreiung zurückgeführt werden, die hauptsächlich und ausschließlich politischer Natur wäre. Es ist im übrigen bezeichnend, daß der Begriff der *Befreiung* in der Hl. Schrift manchmal durch den ihm sehr nahestehenden Begriff der Erlösung ersetzt wird.

4. Das Stiftungsereignis des Exodus wird nie aus der Erinnerung Israels schwinden. Auf dieses Ereignis bezog man sich, als nach der Zerstörung Jerusalems und dem babylonischen Exil die Hoffnung auf eine neue Befreiung und darüber hinaus die Erwartung einer endgültigen Befreiung auflebten. In dieser Erfahrung wird Gott als der Befreier anerkannt. Er wird mit seinem Volk einen Neuen Bund schließen, der durch die Gabe seines Geistes und durch die Bekehrung der Herzen gekennzeichnet ist.[5]

5. Die vielfältigen Ängste und Nöte, die der Mensch erlebt, der dem Gott des Bundes treu bleibt, sind das Thema mehrerer Psalmen: Klagen, Hilferufe, Danksagungen erwähnen das religiöse Heil und die Befreiung. In diesem Kontext wird Not nicht einfach mit einer sozialen Notsituation identifiziert noch mit der Not, die der politisch Unterdrückte erleidet. Sie umfaßt auch die Gegnerschaft der Feinde, die Ungerechtigkeit, den Tod, die Schuld. Die Psalmen verweisen uns auf eine wesentliche religiöse Erfahrung: Von Gott allein werden Heil und Heilung erwartet. Gott, nicht der Mensch, hat die Macht, die Notsituationen zu wenden. So leben die „Armen des Herrn" in einer völligen Abhängigkeit, die auf die liebende Vorsehung Gottes vertraut.[6] Überdies hat der Herr während der ganzen Wüstenwanderung ständig für die Befreiung und die geistliche Reinigung seines Volkes gesorgt.

6. Im Alten Testament erinnern die Propheten seit Amos mit besonderer Eindringlichkeit unablässig an die Forderungen der Gerechtigkeit und Solidarität und verurteilen die Reichen äußerst scharf, die den Armen unterdrücken. Sie verteidigen die Witwen und Waisen. Sie drohen den Mächtigen: Die Anhäufung von Unrecht kann nur zu schrecklichen Bestrafungen führen. Denn die Treue zum Bund läßt sich nicht ohne das Tun der Gerechtigkeit denken. Gerechtigkeit gegenüber Gott und Gerechtigkeit gegenüber den Menschen sind untrennbar. Gott ist der Verteidiger und der Befreier der Armen.

7. Solche Forderungen finden sich auch im Neuen Testament. Sie werden dort sogar radikalisiert, wie die Rede über die *Seligpreisungen* zeigt. Die Bekehrung und die Erneuerung müssen im Tiefsten des Herzens vollzogen werden.

8. Das Gebot der brüderlichen Liebe, das bereits im Alten Testament angekündigt wurde, stellt in seiner Ausweitung auf alle Menschen die oberste Regel des sozialen Lebens dar.[7] Der Anerkennung eines jeden Menschen als *des Nächsten* dürfen sich weder Diskriminierungen noch Grenzen entgegenstellen.[8]

9. Die Armut um des Reiches Gottes willen wird hochgeschätzt. Wir werden angeleitet, in der Gestalt des Armen das Bild und die geheimnisvolle Gegenwart des Sohnes Gottes zu erkennen, der aus Liebe zu uns arm wurde.[9] Das ist die Grundlage jener unausschöpfbaren Worte Jesu über das Gericht in Mt 25, 31–46. Unser Herr ist mit aller Not solidarisch; alle Not ist von seiner Gegenwart gezeichnet.

10. Gleichzeitig werden die bereits im Alten Testament ausgesprochenen Forderungen der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit vertieft, so sehr, daß sie im Neuen Testament eine neue Bedeutung erhalten. Die Leidenden und Verfolgten werden mit Christus identifiziert.[10] Die Voll-

kommenheit, die Jesus von seinen Jüngern fordert (Mt 5,18), besteht in der Pflicht, barmherzig zu sein, „wie euer Vater barmherzig ist" (Lk 6,36).

11. Im Lichte der christlichen Berufung zur brüderlichen Liebe und zur Barmherzigkeit werden die Reichen streng an ihre Pflicht erinnert.[11] Angesichts der Unordnungen in der Kirche von Korinth unterstreicht der heilige Paulus nachdrücklich die Verbindung, die zwischen der Teilnahme am Sakrament der Liebe und dem Teilen mit dem notleidenden Bruder besteht.[12]

12. Die Offenbarung des Neuen Testaments lehrt uns, daß die Sünde das tiefste Übel ist, das den Menschen im Herzen seiner Persönlichkeit trifft. Die erste Befreiung, Bezugspunkt aller anderen Befreiungen, ist die von der Sünde.

13. Das Neue Testament verlangt wohl deshalb als Vorbedingung zum Eintritt in diese Freiheit nicht zuerst eine Änderung der politischen und sozialen Situation, weil es dadurch den radikalen Charakter des Loskaufes anzeigen will, den Christus gewirkt hat und der jedem Menschen angeboten ist, ob er politisch frei oder Sklave ist. Dennoch zeigt der *Philemonbrief*, daß die neue Freiheit, die die Gnade Christi bringt, notwendigerweise Auswirkungen auf der sozialen Ebene haben muß.

14. Man darf folglich den Bereich der Sünde, deren erste Wirkung es ist, die Beziehung zwischen Mensch und Gott in Unordnung zu bringen, nicht auf das beschränken, was man „die soziale Sünde" nennt. In Wirklichkeit vermag nur eine richtige Lehre von der Sünde die Schwere ihrer sozialen Auswirkungen zu zeigen.

15. Man darf auch nicht das Böse vorrangig und allein in den ökonomischen, sozialen und politischen „Strukturen" orten, als hätten alle anderen Übel ihre Ursache und Quelle in diesen Strukturen, so daß die Schaffung eines „neuen Menschen" von der Errichtung anderer ökonomischer und sozio-politischer Strukturen abhinge. Gewiß, es gibt unrechte Strukturen, die auch wieder Unrecht hervorbringen und die zu ändern man den Mut haben muß. Die Früchte des menschlichen Tuns, die Strukturen, gute oder böse, sind eher Folgen als Ursachen. Die Wurzel des Bösen liegt in den freien und verantwortlichen Personen, die durch die Gnade Jesu Christi bekehrt werden sollen, um als neue Geschöpfe zu leben und zu handeln, in der Liebe zum Nächsten, im wirksamen Streben nach Gerechtigkeit, in der Selbstbeherrschung und in der Übung der Tugenden.[13]

Wenn man im Namen einer radikalen Revolution der sozialen Beziehungen, die der erste Imperativ wäre, das Streben nach persönlicher Vollkommenheit kritisiert, so läuft man Gefahr, den Sinn für die Person und ihre Transzendenz zu verlieren und die Ethik und ihr Fundament, nämlich den absoluten Charakter der Unterscheidung von Gut und Böse, zu zerstören. Da im übrigen die Liebe für die echte Vollkommenheit grundlegend ist, kann sie nicht ohne Öffnung auf den anderen hin und ohne den Geist des Dienens verstanden werden.

V. Die Stimme des Lehramtes

1. Das Lehramt der Kirche hat häufig und immer wieder die Aktualität und die Dringlichkeit der in der Offenbarung enthaltenen Imperative in Erinnerung gerufen, um der Herausforderung zu antworten, die Unterdrückung und Hunger an unsere Zeit richten. Das Lehramt ist dabei von der Sorge geleitet, das christliche Gewissen für den Sinn für Gerechtigkeit, für soziale Verantwortung und Solidarität mit den Armen und Unterdrückten zu wecken.

2. Beschränken wir uns hier darauf, einige dieser Stellungnahmen zu erwähnen: die neueren päpstlichen Rundschreiben *Mater et Magistra, Pacem in terris, Populorum progressio, Evangelii nuntiandi.* Wir erwähnen ebenso den Brief an Kardinal Roy *Octogesima adveniens.*

3. Das Zweite Vatikanische Konzil hat seinerseits die Fragen der Gerechtigkeit und der Freiheit in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* angesprochen.

4. Der Heilige Vater hat wiederholt diese Themen behandelt, besonders in den Enzykliken *Redemptor hominis, Dives in misericordia* und *Laborem exercens.* Die zahlreichen Stellungnahmen, die die Lehre von den *Menschenrechten* in Erinnerung rufen, behandeln direkt die Probleme der Befreiung der menschlichen Person aus den verschiedenen Arten von Unterdrückung, deren Opfer sie ist. Besondere Erwähnung verdient dabei die Rede vor der XXXVI. Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York am 2. Oktober 1979.[14] Am 28. Januar desselben Jahres hatte Johannes Paul II. bei der Eröffnung der dritten Konferenz des CELAM in Puebla darauf hingewiesen, daß die volle Wahrheit über den Menschen die Grundlage einer echten Befreiung darstellt.[15] Dieser Text ist ein direktes Bezugsdokument zur Befreiungstheologie.

5. Zweimal, in den Jahren 1971 und 1974, hat die *Bischofssynode* Themen behandelt, die direkt die christliche Auffassung von der Befreiung betreffen: das Thema der Gerechtigkeit in der Welt und das Thema der Beziehung zwischen der Befreiung der Unterdrückten und der umfassenden Befreiung oder dem Heil des Menschen. Die Arbeiten der Synoden von 1971 und 1974 haben Papst Paul VI. bewogen, in dem Apostolischen Lehrschreiben *Evangelii nuntiandi* die Beziehungen zwischen der Evangelisation und der Befreiung oder Förderung des Menschen genauer zu bestimmen.[16]

6. Die Sorge der Kirche um die Befreiung und Förderung des Menschen zeigt sich auch in der Errichtung der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax.

7. Zahlreiche Episkopate haben in Übereinstimmung mit dem Heiligen Stuhl ihrerseits die Dringlichkeit und die Wege einer authentischen menschlichen Befreiung angesprochen. In diesem Zusammenhang verdienen die Dokumente der Konferenzen des CELAM in Medellin (1968) und in Puebla (1979) besondere Erwähnung. Paul VI. war bei der Eröffnung von Medellin, Johannes Paul II. bei der von Puebla anwesend. Beide haben dabei das Thema der Bekehrung und der Befreiung angesprochen.

8. Paul VI. hatte die Besonderheit der Botschaft des Evangeliums betont, die mit ihrem göttlichen Ursprung

zusammenhängt.[17] In seiner Ansprache in Puebla hat Johannes Paul II. dies aufgegriffen und die drei Pfeiler genannt, auf denen jede echte Befreiungstheologie aufruhen soll: *die Wahrheit über Jesus Christus, die Wahrheit über die Kirche, die Wahrheit über den Menschen.*[18]

VI. Eine Neuinterpretation des Christentums

1. Wie könnte man die unermeßliche Summe an uneigennütziger Mühe vergessen, die Christen, Hirten, Priester, Ordensleute oder Laien, darauf verwenden, aus Liebe zu ihren in unmenschlichen Situationen lebenden Brüdern Hilfe und Linderung in den zahllosen Nöten zu bringen, die das Elend verursacht? Unter ihnen gibt es manche, die danach trachten, wirksame Mittel zu finden, die es möglich machen würden, einer unerträglichen Situation möglichst schnell ein Ende zu bereiten.
2. Es besteht freilich die Gefahr, daß der Eifer und das Mitgefühl, die alle Hirten im Herzen tragen sollen, irregeleitet und Unternehmungen zugeführt werden, die für den Menschen und seine Würde ebenso verderblich sind wie das Elend, das man bekämpft, wenn man sich gewissen Versuchungen gegenüber nicht genügend wachsam zeigt.
3. Das beängstigende Gefühl der Dringlichkeit der Probleme darf nicht dazu verleiten, das Wesentliche aus dem Blick zu verlieren und die Antwort Jesu zu vergessen, die er dem Versucher gab: „Der Mensch lebt nicht nur vom Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt" (Mt 4, 4; vgl. Dtn 8, 3). So sind manche versucht, angesichts der Dringlichkeit, das Brot zu teilen, die Evangelisierung einzuklammern und auf später zu verschieben: zuerst das Brot, später das Wort. Es ist ein tödlicher Irrtum, die beiden zu trennen oder einander entgegenzusetzen. Im übrigen drängt christliches Gespür ganz spontan dazu, beides zugleich zu tun.[19]
4. Manchen scheint sogar der notwendige Kampf für Gerechtigkeit und menschliche Freiheit, beide in ihrem ökonomischen und politischen Sinn verstanden, das Wesentliche und das Ganze des Heils darzustellen.
5. Die Situierung der verschiedenen Befreiungstheologien bestimmt sich einerseits nach ihrer Beziehung zur vorrangigen Option für die Armen, wie sie, nach Medellin, die Konferenz von Puebla klar und ohne Zweifel bekräftigt hat,[20] andererseits nach der Versuchung, das Evangelium vom Heil auf ein irdisches Evangelium zu reduzieren.
6. Wir rufen ins Gedächtnis, daß die vorrangige Option für die Armen, wie sie in Puebla festgehalten ist, eine doppelte ist: für die Armen und *für die Jugendlichen.*[21] Es ist bezeichnend, daß die Option für die Jugendlichen allgemein völlig in Vergessenheit geraten ist.
7. Wir haben weiter oben gesagt (vgl. IV., 4), daß es eine authentische „Theologie der Befreiung" gibt, die im recht verstandenen Wort Gottes verwurzelt ist.
8. Von einem beschreibenden Standpunkt aus gesehen muß man von *den* Befreiungstheologien sprechen; denn dieser Begriff umfaßt nicht nur verschiedene, sondern häufig auch miteinander unvereinbare theologische Positionen.
9. In diesem Dokument wird nur von solchen Ausformungen dieser Gedankenrichtung die Rede sein, die unter dem Namen „Befreiungstheologie" eine Deutung des Glaubensinhaltes und der christlichen Existenz vorlegen, die in Wirklichkeit ganz neu ist und schwerwiegend vom Glauben der Kirche abweicht, mehr noch, die dessen praktische Leugnung bedeutet.
10. Unkritische Anleihen bei der marxistischen Ideologie und der Rückgriff auf die Thesen einer vom Rationalismus geprägten biblischen Hermeneutik sind die Wurzeln dieser neuen Deutung, die daran ist, das zu verderben, was das anfängliche großherzige Engagement für die Armen an Echtem besaß.

VII. Die marxistische Analyse

1. Die Ungeduld und der Wille zur Effizienz haben manche Christen, die an allen anderen Methoden verzweifelten, dazu geführt, sich dem zuzuwenden, was sie „marxistische Analyse" nennen.
2. Ihre Überlegung ist folgende: Eine unerträgliche und explosive Situation erfordert ein *wirksames Handeln,* das nicht mehr zuwarten kann. Ein wirksames Handeln setzt eine *wissenschaftliche* Analyse der strukturellen Ursachen des Elends voraus. Nun hat aber der Marxismus die Instrumente einer solchen Analyse entwickelt. Es genügt also, diese auf die Situation der Dritten Welt und besonders Lateinamerikas anzuwenden.
3. Daß die wissenschaftliche Kenntnis der Situation und der möglichen Wege sozialer Umgestaltung die Voraussetzung eines Handelns ist, das fähig ist, die gesteckten Ziele zu erreichen, ist selbstverständlich. Darin liegt ein Kennzeichen der Ernsthaftigkeit des Engagements.
4. Der Begriff „wissenschaftlich" übt freilich eine fast mythische Faszination aus, und doch ist nicht alles auch wirklich wissenschaftlich, was dieses Etikett trägt. Deshalb muß der Verwendung einer Methode des Zugangs zur Wirklichkeit eine kritische Prüfung erkenntnistheoretischer Art vorausgehen. Diese vorgängige kritische Prüfung fehlt bei manchen „Befreiungstheologien".
5. In den Sozial- und Humanwissenschaften ist es wichtig, auf die Vielfalt der Methoden und Gesichtspunkte zu achten, von denen jede nur einen Aspekt einer Wirklichkeit hervorhebt, die wegen ihrer Komplexität keine einheitliche und univoke Erklärung zuläßt.
6. Im Falle des Marxismus, wie man ihn in der Befreiungstheologie zu gebrauchen beansprucht, drängt sich eine vorgängige Kritik um so mehr auf, als das Denken von Marx eine Weltanschauung darstellt, in der zahlreiche Daten der Beobachtung und der beschreibenden Analyse in eine philosophisch-ideologische Struktur integriert sind, die bestimmt, welche Bedeutung und relative Wichtigkeit man diesen Daten zumißt. Die ideologischen *Apriori* werden bei der Lektüre der sozialen Wirklichkeit vorausgesetzt. So wird es unmöglich, die heterogenen

Elemente auseinanderzuhalten, die dieses erkenntnistheoretisch hybride Gemisch bilden. Man glaubt, nur das aufzugreifen, was sich als Analyse darbietet, und wird dabei verleitet, gleichzeitig die Ideologie anzunehmen. Deshalb geschieht es nicht selten, daß unter dem, was viele „Befreiungstheologen" marxistischen Autoren entleihen, die ideologischen Aspekte überwiegen.

7. Die Warnung Pauls VI. hat bis heute ihre volle Gültigkeit bewahrt: Im Marxismus, so wie er konkret gelebt wird, kann man verschiedene Aspekte und Fragen unterscheiden, die sich der Reflexion und dem Handeln der Christen stellen. „Es wäre freilich illusorisch und gefährlich, darüber zu vergessen, daß sie durch ein inneres Band untereinander radikal verbunden sind; die Elemente der marxistischen Analyse zu übernehmen, ohne deren Bezug zur Ideologie zu erkennen; in die Praxis des Klassenkampfes und dessen marxistische Interpretation einzutreten, und dabei zu übersehen, zu welchem Typus von totalitärer Gesellschaft dieser Prozeß führt."[22]

8. Es stimmt zwar, daß sich marxistisches Denken von Anfang an, in deutlicherer Weise aber in den letzten Jahren in verschiedener Weise ausgeformt hat, so daß mehrere Strömungen entstanden sind, die sich beträchtlich voneinander unterscheiden. In dem Maße jedoch, wie solche Strömungen wirklich marxistisch bleiben, folgen sie weiterhin einigen Grundthesen, die mit der christlichen Auffassung vom Menschen und der Gesellschaft nicht zu vereinbaren sind. In diesem Rahmen sind gewisse Sprachformeln keineswegs neutral, sondern bewahren jene Bedeutung, die sie in der ursprünglichen marxistischen Doktrin erhalten haben. So verhält es sich zum Beispiel mit dem Ausdruck „Klassenkampf". Dieser bleibt durchdrungen von der Interpretation, die ihm Marx gegeben hat; er sollte deshalb nicht für gleichbedeutend mit dem empirisch verstandenen Ausdruck „zugespitzter Sozialkonflikt" gehalten werden. Wer ähnliche Formeln benutzt und dabei behauptet, nur gewisse Elemente der marxistischen Analyse beizubehalten, während er letztere als Ganzes zurückweise, schafft im Denken seiner Leser zumindest eine tiefe Zweideutigkeit.

9. Wir rufen in Erinnerung, daß der Atheismus und die Negation der menschlichen Person, ihrer Freiheit und ihrer Rechte, sich im Zentrum der marxistischen Konzeption befinden. Diese enthalten auch die Irrtümer, die die Wahrheiten des Glaubens über die ewige Bestimmung der Person direkt bedrohen. Mehr noch, wer eine solche Analyse in die Theologie integrieren will, bei der die Kriterien der Interpretation von dieser atheistischen Konzeption abhängen, verstrickt sich in schlimme Widersprüche. Das Verkennen der geistigen Natur der Person führt dazu, diese völlig dem Kollektiv unterzuordnen und ebenso die Prinzipien eines sozialen und politischen Lebens zu leugnen, die mit der Menschenwürde übereinstimmen.

10. Die kritische Prüfung der analytischen Methoden, die man anderen Disziplinen entlehnt, ist für den Theologen besonders dringlich. Das Glaubenslicht vermittelt der Theologie ihre Prinzipien. Wenn daher der Theologe philosophische oder humanwissenschaftliche Ergebnisse gebraucht, so hat dieser Gebrauch „instrumentalen" Wert und muß Gegenstand einer kritischen Prüfung theologischer Art sein. Anders gesagt, das letzte und entscheidende Wahrheitskriterium kann letztlich nur selber ein theologisches Kriterium sein.

Die Gültigkeit oder der Grad an Gültigkeit dessen, was die anderen Disziplinen, im übrigen oft mehr mutmaßend, als Wahrheiten über den Menschen, seine Geschichte und sein Ziel vorlegen, muß im Licht des Glaubens geprüft werden, im Licht dessen, was der Glaube uns über die Wahrheit des Menschen und den letzten Sinn seines Weges lehrt.

11. Die Anwendung von der marxistischen Denkströmung entliehenen Interpretationsschemata auf die ökonomische, soziale und politische Wirklichkeit von heute kann auf den ersten Blick eine gewisse Wahrscheinlichkeit bieten, in dem Maße, als die Situation gewisser Länder einige Analogien mit den Situationen aufweist, die Marx in der Mitte des letzten Jahrhunderts beschrieben und interpretiert hat. Auf Grund dieser Analogien nimmt man Vereinfachungen vor, die von wesentlichen spezifischen Faktoren absehen und dadurch eine wirklich genaue Analyse der Ursachen des Elends verhindern und die Verwirrungen andauern lassen.

12. Die Anhäufung des Großteils der Reichtümer durch eine Besitzeroligarchie ohne soziales Gewissen, das fast völlige Fehlen oder die Mängel des Rechtsstaats, die Militärdiktaturen, die die elementaren Menschenrechte mißachten, die Korruption bestimmter Machthaber, die zügellosen Praktiken des ausländischen Kapitals bilden in manchen Gegenden Lateinamerikas Faktoren, die ein gewaltiges Gefühl des Aufbegehrens bei denen hervorrufen, die sich als die ohnmächtigen Opfer eines neuen technologischen, finanziellen, monetären oder ökonomischen Kolonialismus betrachten. Das Bewußtwerden der Ungerechtigkeiten ist von einem *Pathos* begleitet, das seine Sprache oft dem Marxismus entlehnt, die mißbräuchlich als eine „wissenschaftliche" Sprache hingestellt wird.

13. Die erste Bedingung einer Analyse ist die völlige Bereitschaft, sich von der zu beschreibenden Wirklichkeit belehren zu lassen, ohne vorgefaßte Ideen. Ein kritisches Bewußtsein muß mit dem Gebrauch der Arbeitshypothesen Hand in Hand gehen, die man übernimmt. Man muß wissen, daß diese einem Teilgesichtspunkt entsprechen, was unweigerlich zur Folge hat, daß gewisse Aspekte der Wirklichkeit hervorgehoben, andere im Dunkel gelassen werden. Diese Begrenztheit, die sich aus der Natur der Sozialwissenschaften ergibt, wird von denen übersehen, die, statt Hypothesen zu gebrauchen, die als solche erkannt werden, eine umfassende Weltanschauung übernehmen, wie sie das Denken von Marx darstellt.

VIII. Untergrabung des Sinnes für Wahrheit und die Gewalt

1. Diese Gesamtkonzeption besticht in ihrer Logik und treibt die „Theologien der Befreiung" an, eine Summe von *Positionen* zu übernehmen, die mit dem christlichen Men-

schenbild unvereinbar sind. Der ideologische, dem Marxismus entlehnte Kern, auf den man sich bezieht, übt in der Tat die Funktion eines *bestimmenden Prinzips* aus. Diese Rolle wird ihm aufgrund der Qualifikation als *wissenschaftlich,* das heißt als notwendig wahr, zugesprochen. In diesem Kern kann man verschiedene Komponenten unterscheiden.

2. In der Logik des marxistischen Denkens ist die „Analyse" nicht von der Praxis und von der Geschichtsauffassung, die mit ihr verbunden ist, zu trennen. So ist die Analyse ein Instrument der Kritik, und die Kritik ist ihrerseits nur ein Moment des revolutionären Kampfes. Der Kampf ist der der Klasse des Proletariats, die mit einer geschichtlichen Sendung betraut ist.
3. Deshalb kann nur derjenige, der an diesem Kampf *teilnimmt,* eine korrekte Analyse durchführen.
4. Das richtige Bewußtsein ist daher das *parteiliche* Bewußtsein. Man sieht, daß hier die Auffassung von der *Wahrheit* auf dem Spiel steht. Sie wird vollständig umgekehrt: Wahrheit gibt es nur, so wird behauptet, in der und durch die parteiliche *Praxis.*
5. Die *Praxis* und die Wahrheit, die sich aus ihr ergibt, sind parteiliche Praxis und Wahrheit, da die Grundstruktur der Geschichte vom *Klassenkampf* gekennzeichnet ist. Es besteht daher eine objektive Notwendigkeit, in den Klassenkampf einzutreten (der das dialektische Gegenteil der Ausbeutungsbeziehung ist, die man anprangert). Die Wahrheit ist Klassenwahrheit; Wahrheit gibt es nur im Kampf der revolutionären Klasse.
6. Das Grundgesetz der Geschichte, der Klassenkampf, beinhaltet, daß die Gesellschaft auf der Gewalt aufbaut. Der Gewalt, die die Herrschaftsbeziehung der Reichen über die Armen darstellt, antwortet die revolutionäre Gegengewalt, durch die diese Beziehung umgestürzt werden wird.
7. Der Klassenkampf wird als ein objektives, notwendiges Gesetz dargestellt. Indem man in diesen Prozeß auf seiten der Unterdrückten eintritt, „tut" man die Wahrheit, handelt man „wissenschaftlich". Folglich geht diese Auffassung von der Wahrheit mit der Behauptung der Notwendigkeit von Gewalt Hand in Hand und damit mit dem politischen Amoralismus. In diesen Perspektiven verliert die Bezugnahme auf ethische Forderungen nach radikalen und mutigen strukturellen und institutionellen Reformen jeden Sinn.

8. Das Grundgesetz des Klassenkampfes hat den Charakter des Umfassenden und Universalen. Es spiegelt sich in allen Lebensbereichen, den religiösen, ethischen, kulturellen und institutionellen. Keiner dieser Bereiche ist diesem Gesetz gegenüber autonom. In allen diesen Bereichen ist dieses Gesetz das bestimmende Element.
9. Durch die Abhängigkeit dieser Thesen vom marxistischen Ursprung wird besonders das Wesen der Ethik radikal in Frage gestellt. De facto wird das transzendente Prinzip der Unterscheidung von Gut und Böse, das Grundprinzip der Moral, in der Sicht des Klassenkampfes implizit geleugnet.

IX. Die „theologische" Übersetzung dieses Kerns

1. Die in Frage stehenden Positionen finden sich mitunter wörtlich in gewissen Schriften der „Befreiungstheologen". Bei anderen erscheinen sie von ihren Prämissen logisch abgeleitet. Zudem sind sie bei bestimmten liturgischen Praktiken vorausgesetzt, wie zum Beispiel die „Eucharistie" in eine Feier des Klassenkampfes umgeformt wird, auch wenn es denjenigen, die daran teilnehmen, nicht voll bewußt ist. Es handelt sich also um ein wirkliches System, wenn auch manche zögern, der Logik bis auf den Grund zu folgen. Dieses so beschaffene System ist eine Perversion der christlichen Botschaft, wie Gott sie seiner Kirche anvertraut hat. Diese Botschaft wird also in ihrer Ganzheit bei den „Befreiungstheologien" in Frage gestellt.
2. Die „Befreiungstheologien" übernehmen nicht die *Tatsache* der gesellschaftlichen Schichtungen und die mit ihnen verbundenen Ungerechtigkeiten, sondern die *Theorie* des Klassenkampfes als strukturelles Grundgesetz der Geschichte. Man zieht dabei die Schlußfolgerung, daß der so verstandene Klassenkampf selbst die Kirche spaltet und daß man die kirchliche Wirklichkeit von ihm her beurteilen muß. Man behauptet auch, es hieße unredlicherweise eine trügerische Illusion aufrechterhalten zu beanspruchen, daß die Liebe in ihrer Universalität das besiegen könnte, was doch das erste Strukturgesetz der kapitalistischen Gesellschaft darstellt.
3. In dieser Sicht ist der Klassenkampf der Motor der Geschichte. Dadurch wird die Geschichte zu einem Zentralbegriff. Man sagt, Gott sei Geschichte geworden. Man fügt hinzu, es gebe nur eine Geschichte, in der nicht mehr zwischen Heils- und Profangeschichte unterschieden werden darf. Die Unterscheidung aufrechterhalten hieße, in einen „Dualismus" zu fallen. Dergleichen Aussagen zeugen von einem historizistischen Immanentismus. Dadurch ist man bestrebt, das Reich Gottes und sein Werden mit der menschlichen Befreiungsbewegung zu identifizieren und aus der Geschichte das Subjekt ihrer eigenen Entwicklung als Prozeß der Selbsterlösung des Menschen durch den Klassenkampf zu machen. Diese Identifizierung steht zum Glauben der Kirche in Widerspruch, wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen hat.[23]
4. In dieser Richtung gehen manche so weit, Gott selbst mit der Geschichte zu identifizieren und den Glauben als „Treue zur Geschichte" zu definieren, womit eine Treue gemeint ist, die in der politischen Praxis engagiert ist, wie sie der Vorstellung von der Entwicklung der Menschheit entspricht, die als ein rein zeitlicher Messianismus aufgefaßt wird.
5. Folglich erhalten Glaube, Hoffnung und Liebe einen neuen Inhalt: Sie bedeuten „Treue zur Geschichte", „Vertrauen in die Zukunft" und „Entscheidung für die Armen". Das heißt, sie werden in ihrer theologischen Wirklichkeit geleugnet.
6. Eine radikale Politisierung der Glaubensaussagen und der theologischen Urteile ist die unvermeidliche Folge

dieser neuen Auffassung. Es geht nicht mehr nur darum, die Aufmerksamkeit auf die politischen Folgen und Auswirkungen der Glaubenswahrheiten zu lenken, die in ihrem transzendenten Wert geachtet werden. Vielmehr wird jede Aussage des Glaubens und der Theologie einem politischen Kriterium unterzogen, das seinerseits wieder von der Theorie des Klassenkampfes als des Motors der Geschichte abhängt.

7. Daher wird der Einsatz im Klassenkampf als eine Forderung der Liebe hingestellt. Man prangert es als eine demobilisierende und der Liebe zu den Armen entgegengesetzte Haltung an, wenn man schon jetzt jeden Menschen lieben will, zu welcher Klasse er auch gehöre, und wenn man ihm auf den Wegen des gewaltlosen Dialogs und der Überzeugung begegnen möchte. Wenn man auch sagt, er solle nicht Gegenstand des Hasses sein, so behauptet man doch, daß er aufgrund seiner objektiven Zugehörigkeit zur Welt der Reichen *zuerst* ein zu bekämpfender Klassenfeind sei. Daher wird die Universalität der Nächstenliebe und der Brüderlichkeit zu einem eschatologischen Prinzip, das erst für den „neuen Menschen" gelten wird, der aus der siegreichen Revolution hervorgehen wird.

8. Bezüglich der Kirche besteht die Tendenz, in ihr nur eine innergeschichtliche Wirklichkeit zu sehen, die auch nur den Gesetzen gehorcht, die angeblich die geschichtliche Entwicklung in ihrer Immanenz lenken. Diese Reduktion entleert die Kirche von ihrer eigenen Wirklichkeit, die Gabe der Gnade Gottes und Geheimnis des Glaubens ist. Gleicherweise bestreitet man, daß die Teilnahme am gleichen eucharistischen Tisch für Christen, die ansonsten entgegengesetzten Klassen angehören, noch einen Sinn habe.

9. In ihrer positiven Bedeutung bezeichnet *die Kirche der Armen* die Bevorzugung – ohne Ausschließlichkeit – der Armen in allen Formen des menschlichen Elends, weil sie die Bevorzugten Gottes sind. Der Ausdruck bezeichnet zudem, daß in unserer Zeit der Kirche als Gemeinschaft und als Institution sowie ihren Gliedern die Forderungen der evangelischen Armut bewußt werden.

10. Die „Befreiungstheologien" haben zwar das Verdienst, die großen Texte der Propheten und des Evangeliums über die Verteidigung der Armen wieder aufgewertet zu haben, doch verwechseln sie darüber hinaus in verderblicher Weise den *Armen* der Schrift mit dem *Proletariat* von Marx. Dadurch wird der *christliche* Sinn der Armut pervertiert, und der Kampf für die Rechte der Armen verwandelt sich in eine Klassenauseinandersetzung im ideologischen Sinn des Klassenkampfes. Die *Kirche der Armen* bezeichnet dann eine Klassenkirche, die sich der Notwendigkeit des revolutionären Kampfes als Etappe zur Befreiung bewußt geworden ist und die diese Befreiung in ihrer Liturgie feiert.

11. Eine analoge Bemerkung muß bezüglich des Ausdrucks *Volkskirche* gemacht werden. Vom pastoralen Standpunkt aus kann man darunter die vorrangigen Adressaten der Evangelisierung verstehen, diejenigen, denen sich wegen ihrer Lebensbedingungen die pastorale Liebe der Kirche besonders zuwendet. Man kann von der Kirche auch als vom „Volk Gottes" sprechen, d.h. vom Volk des Neuen Bundes, den Christus geschlossen hat.[24]

12. Die Befreiungstheologien", von denen wir hier sprechen, verstehen aber unter *Volkskirche* eine Klassenkirche, die Kirche des unterdrückten Volkes, das es „bewußtzumachen" gilt für den organisierten Befreiungskampf. Das so verstandene Volk wird für manche sogar zum Glaubensgegenstand.

13. Ausgehend von einer solchen Auffassung von der Volkskirche, wird eine Kritik der Kirchenstrukturen entwickelt. Es geht nicht mehr nur um eine brüderliche Zurechtweisung derjenigen Hirten der Kirche, deren Verhalten nicht den evangelischen Geist des Dienens widerspiegelt und sich an überholte Autoritätszeichen klammert, die den Armen ein Ärgernis sind. Es handelt sich vielmehr um eine Infragestellung der *sakramentalen und hierarchischen Struktur* der Kirche, wie der Herr selber sie gewollt hat. Man verurteilt die Hierarchie und das Lehramt als eindeutige Vertreter der herrschenden Klasse, die man notwendigerweise bekämpfen muß. Theologisch läuft diese Position darauf hinaus, daß gesagt wird, das Volk sei die Quelle der Ämter, es könne sich deshalb selber die Amtsträger seiner Wahl geben, entsprechend den Bedürfnissen seiner historischen, revolutionären Sendung.

X. Eine neue Hermeneutik

1. Die parteiliche Auffassung von der Wahrheit, die sich in der revolutionären Klassen*praxis* kundtut, erhärtet diese Position. Die Theologen, die die Thesen der „Befreiungstheologie" nicht teilen, die Hierarchie und vor allem das römische Lehramt werden *apriori* diskreditiert, da sie zur Unterdrückerklasse gehören. Argumente und Lehren brauchen daher erst gar nicht für sich geprüft werden, da sie nur Klasseninteressen widerspiegeln. Dadurch wird deren Rede für prinzipiell falsch erklärt.

2. Hier zeigt sich der umfassende und totalisierende Charakter der „Befreiungstheologie". Diese muß folglich nicht in dieser oder jener ihrer Aussagen kritisiert werden, sondern auf der Ebene des Klassenstandpunktes, den sie *apriori* einnimmt und der in ihr als ein bestimmendes hermeneutisches Prinzip wirkt.

3. Aufgrund dieses Klassenvorverständnisses wird es äußerst schwierig, um nicht zu sagen unmöglich, von manchen „Befreiungstheologen" einen echten *Dialog* zu erreichen, in dem der Gesprächspartner gehört und seine Argumente objektiv und aufmerksam diskutiert werden. Denn diese Theologen gehen, mehr oder weniger bewußt, von der Voraussetzung aus, daß der Standpunkt der unterdrückten und revolutionären Klasse, der der ihre sei, den einzigen Standpunkt der Wahrheit ausmache. Die theologischen Wahrheitskriterien werden dadurch relativiert und den Forderungen des Klassenkampfes untergeordnet. In dieser Perspektive ersetzt man die *Orthodoxie* als die rechte Glaubensregel durch die Idee der *Orthopraxie* als Wahrheitskriterium. In dieser Hinsicht darf die praktische Ausrichtung, die auch der herkömmlichen Theologie eigen ist, und zwar mit dem gleichen Recht wie

die spekulative Ausrichtung, mit einem bevorzugten Primat, wie er in einer bestimmten Form von *Praxis* vorkommt, nicht verwechselt werden. Letztere ist in der Tat eine revolutionäre *Praxis,* die zum obersten Kriterium der theologischen Wahrheit erhoben wird. Eine gesunde theologische Methodologie berücksichtigt ohne Zweifel die *Praxis* der Kirche und findet dort eine ihrer Grundlagen, aber nur deshalb, weil sie aus dem Glauben hervorkommt und sein gelebter Ausdruck ist.

4. Die Soziallehre der Kirche wird verächtlich verworfen. Sie gehe, so sagt man, von der Illusion eines möglichen Kompromisses aus, die für die Mittelklassen typisch sei, die ohne historische Bestimmung sind.

5. Die neue *Hermeneutik,* die in den „Befreiungstheologien" vertreten wird, führt zu einer im wesentlichen *politischen* „relecture" der Schrift. So wird dem Ereignis des *Exodus* eine vorrangige Bedeutung zugemessen, insofern er Befreiung aus der politischen Knechtschaft ist. Auch das *Magnifikat* wird politisch gelesen. Der Fehler besteht hier nicht darin, daß man für eine politische Dimension der biblischen Berichte aufmerksam ist, sondern darin, daß aus ihr die wichtigste und ausschließliche Dimension gemacht wird, was zu einer verkürzenden Lektüre der Schrift führt.

6. Ebenso stellt man sich in die Perspektive eines zeitlichen Messianismus, der eine der radikalsten Ausdrucksformen der Säkularisierung des Reiches Gottes und seines Verschwindens in der Immanenz der menschlichen Geschichte darstellt.

7. Indem man auf diese Weise die politische Dimension privilegiert, gelangt man dazu, die *radikale Neuheit* des Neuen Testaments zu leugnen und vor allem die Person unseres Herrn Jesus Christus zu verkennen, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, sowie den spezifischen Charakter der Befreiung, die er uns gebracht hat und die zuerst Befreiung von der Sünde ist, der Quelle aller Übel.

8. Anderseits entfernt man sich eben dadurch von der Tradition, daß man die autorisierte Auslegung durch das Lehramt ablehnt, indem man sie als eine klassenbedingte Auslegung verurteilt. Dadurch beraubt man sich eines wesentlichen theologischen Auslegungskriteriums, und in dem dadurch entstandenen Leerraum greift man zu den radikalsten Thesen der rationalistischen Exegese. So übernimmt man unkritisch den Gegensatz zwischen dem *„Jesus der Geschichte"* und dem *„Christus des Glaubens".*

9. Gewiß hält man am Buchstaben der Glaubensformeln fest, besonders an der von Chalkedon, doch gibt man ihnen eine neue Bedeutung, die eine Verneinung des kirchlichen Glaubens ist. Einerseits verwirft man die von der Tradition getragene christologische Lehre im Namen des Klassenkriteriums; anderseits beansprucht man, dem „Jesus der Geschichte" von der revolutionären Erfahrung des Befreiungskampfes der Armen her zu begegnen.

10. Man gibt vor, eine analoge Erfahrung zu der zu erleben, die Jesus gemacht haben soll. Die Erfahrung der Armen, die für ihre Befreiung kämpfen, die die Erfahrung Jesu gewesen sein soll, offenbare einzig und allein die Erkenntnis des wahren Gottes und seines Reiches.

11. Es ist klar, daß hier der Glaube an das fleischgewordene Wort, das für alle Menschen gestorben und auferstanden ist und das Gott „zum Herrn und Christus gemacht hat",[25] geleugnet wird. Man ersetzt es durch eine Jesusgestalt, die eine Art Symbol darstellt, das in sich die Forderungen des Kampfes der Unterdrückten zusammenfaßt.

12. So gibt man dem Tod Christi eine ausschließlich politische Deutung. Dadurch leugnet man seine Heilsbedeutung und die ganze Heilsökonomie der Erlösung.

13. Die neue Interpretation betrifft daher das Ganze des christlichen Mysteriums.

14. Ganz allgemein betrachtet bewirkt sie eine Art Umkehr der Symbole. Anstatt zum Beispiel mit dem hl. Paulus im Exodus ein Bild für die Taufe zu sehen,[26] ist man geneigt, aus dieser ein Symbol der politischen Befreiung des Volkes zu machen.

15. Da dasselbe hermeneutische Kriterium auch auf das kirchliche Leben und die hierarchische Verfassung der Kirche angewandt wird, werden die Beziehungen zwischen der Hierarchie und der „Basis" Herrschaftsbeziehungen, die dem Gesetz des Klassenkampfes gehorchen. Die Sakramentalität, die die Wurzel der kirchlichen Ämter ist und die aus der Kirche eine geistliche Wirklichkeit macht, die nicht auf eine rein soziologische Analyse beschränkt werden kann, wird einfach übergangen.

16. Die Umkehrung der Symbole kann man auch im Bereich der *Sakramente* beobachten. Die Eucharistie wird nicht mehr in ihrer Wahrheit als sakramentale Gegenwart des Opfers der Versöhnung und als die Gabe von Leib und Blut Christi verstanden. Sie wird zur Feier des Volkes in seinem Kampf. Daher wird die Einheit der Kirche radikal geleugnet. Die Einheit, die Versöhnung, die Gemeinschaft in der Liebe werden nicht mehr als eine Gabe verstanden, die wir von Christus empfangen.[27] Die Einheit wird von der historischen Klasse der Armen durch ihren Kampf aufgerichtet werden. Der Klassenkampf ist der Weg dieser Einheit. Die Eucharistie wird so zur Klasseneucharistie. Gleichzeitig wird die siegreiche Kraft der Liebe Gottes geleugnet, die wir empfangen.

XI. Orientierungen

1. Die Warnung vor den schweren Abweichungen, die in manchen „Befreiungstheologien" enthalten sind, darf keinesfalls als eine auch nur indirekte Gutheißung derer verstanden werden, die zur Fortdauer des Elends der Völker beitragen, die davon profitieren, die sich daran beteiligen oder die dieses Elend unberührt läßt. Die Kirche, die dem Evangelium von der Barmherzigkeit und der Liebe zum Menschen folgt, hört den Ruf nach Gerechtigkeit[28] und möchte mit allen ihren Kräften darauf antworten.

2. Ein immenser Anruf richtet sich daher an die Kirche. Mit Mut und Wagnis, mit Klarsicht und Klugheit, mit Eifer und Seelenstärke, mit einer bis zum Opfer gehenden Liebe zu den Armen sollen die Hirten – und viele tun es bereits – es als eine vorrangige Aufgabe betrachten, auf diesen Ruf zu antworten.

3. Alle, Priester, Ordensleute und Laien, die diesen Ruf nach Gerechtigkeit hören und für die Evangelisierung und die Förderung des Menschen arbeiten wollen, werden es in Gemeinschaft mit ihrem Bischof und mit der Kirche tun, jeder entsprechend seiner spezifischen kirchlichen Berufung.

4. Im Bewußtsein des kirchlichen Charakters ihrer Berufung werden die Theologen loyal und im Geist des Dialogs mit dem Lehramt der Kirche zusammenarbeiten. Sie werden im Lehramt ein Geschenk Christi an seine Kirche erkennen[29] und sein Wort und seine Weisung mit kindlichem Respekt entgegennehmen.

5. Die Anforderungen einer echten menschlichen Förderung und Befreiung kann man nur von dem in seiner Ganzheit gesehenen Auftrag zur Evangelisierung her verstehen. Die unerläßlichen Pfeiler dieser Befreiung sind *die Wahrheit über Jesus Christus, den Erlöser, die Wahrheit über die Kirche und die Wahrheit über den Menschen* und seine Würde.[30] Die Kirche, die auf der ganzen Welt Kirche der Armen sein will, ist entschlossen, den wichtigen Kampf für die Wahrheit und für die Gerechtigkeit zu führen, und dies im Licht der Seligpreisungen, vorab der Seligpreisung der vor Gott Armen. Sie wendet sich an jeden Menschen und aus diesem Grunde an alle Menschen. Sie ist „die universale Kirche, die Kirche der Menschwerdung. Sie ist keine Kirche einer Klasse oder nur einer Kaste. Und sie spricht im Namen der Wahrheit. Diese Wahrheit ist realistisch". Sie lehrt, „jede menschliche[31] Wirklichkeit, jede Ungerechtigkeit, jede Spannung, jeden Kampf" wahrzunehmen.

6. Eine wirksame Verteidigung der Gerechtigkeit muß sich auf die Wahrheit über den Menschen stützen. der nach dem Bild Gottes geschaffen und zur Gnade der Gotteskindschaft berufen ist. Die Anerkennung der wahren Beziehung des Menschen zu Gott stellt das Fundament jener Gerechtigkeit dar, die die Beziehungen unter den Menschen regelt. Deshalb ist der Kampf für die Menschenrechte, den die Kirche ständig in Erinnerung ruft, der wahre Kampf für die Gerechtigkeit.

7. Die Wahrheit über den Menschen erfordert, daß dieser Kampf mit Mitteln geführt wird, die der menschlichen Würde gemäß sind. Deshalb muß der systematische und planmäßige Gebrauch der blinden Gewalt, von welcher Seite sie auch komme, verurteilt werden.[32] Man wird das Opfer einer tödlichen Illusion, wenn man auf gewalttätige Mittel vertraut, in der Hoffnung, mehr Gerechtigkeit zu erwirken. Gewalt erzeugt Gewalt und entwürdigt den Menschen. Sie schändet die Würde des Menschen in der Person der Opfer, und sie erniedrigt diese gleiche Würde bei denen, die Gewalt anwenden.

8. Die Dringlichkeit der radikalen Reformen jener Strukturen, die Elend hervorbringen und die selber Formen der Gewalt darstellen, darf nicht dazu verleiten, daß man übersieht, daß die Quelle der Ungerechtigkeit im Herzen des Menschen liegt. Soziale Veränderungen, die wirklich im Dienst des Menschen sind, wird man nur dadurch erreichen, daß man an die ethischen Fähigkeiten der Person und an die beständige innere Umkehr appelliert.[33] Denn je mehr die Menschen frei, aus eigener Initiative und solidarisch an diesen notwendigen Veränderungen mitwirken werden, desto mehr werden sie in ihrer Menschlichkeit wachsen. Die Verkehrung von Moralität und Strukturen stammt aus einer materialistischen Anthropologie, die mit der Wahrheit über den Menschen unvereinbar ist.

9. Es ist daher gleichfalls eine tödliche Illusion zu glauben, neue Strukturen brächten von sich aus einen „neuen Menschen" hervor, im Sinne der Wahrheit über den Menschen. Der Christ kann nicht verkennen, daß der uns verliehene Heilige Geist die Quelle jeder wahren Neuheit ist und daß Gott der Herr der Geschichte ist.

10. Ebenso ist der Umsturz von Ungerechtigkeit erzeugenden Strukturen durch die revolutionäre Gewalt nicht *ipso facto* der Beginn der Errichtung einer gerechten Herrschaft. Eines der wichtigsten Fakten unserer Zeit muß alle, die ehrlich die Befreiung ihrer Brüder wollen, zum Nachdenken anregen. Millionen unserer Zeitgenossen sehnen sich legitimerweise danach, die grundlegenden Freiheiten wiederzuerlangen, deren sie durch totalitäre und atheistische Regierungsformen beraubt wurden, die auf revolutionärem und gewalttätigem Weg die Macht an sich gerissen haben, und dies im Namen der Befreiung des Volkes. Man kann diese Schande unserer Zeit nicht übersehen: Ganze Nationen werden unter menschenunwürdigen Bedingungen in Knechtschaft gehalten, während gleichzeitig behauptet wird, man bringe ihnen die Freiheit. Diejenigen, die, vielleicht unbewußt, sich zum Verbündeten solcher Unterdrückung machen, verraten die Armen, denen sie zu dienen behaupten.

11. Der Klassenkampf als Weg zu einer klassenlosen Gesellschaft ist ein Mythos, der die Reformen verhindert sowie das Elend und die Ungerechtigkeiten verschlimmert. Diejenigen, die sich von diesem Mythos faszinieren lassen, sollten die bitteren geschichtlichen Erfahrungen bedenken, zu denen dieser geführt hat. Sie sollen verstehen, daß es sich nicht darum handelt, eine wirksame Form des Kampfes zugunsten der Armen auf Kosten eines Ideals aufzugeben, das wirkungslos sein wird. Es handelt sich im Gegenteil darum, sich von einem Blendwerk zu befreien, um sich auf das Evangelium und seine befreiende Kraft zu berufen.

12. Eine der Voraussetzungen für die notwendige theologische Erneuerung ist es, die *kirchliche Soziallehre* wieder zu betonen. Diese Lehre ist keinesfalls abgeschlossen. Im Gegenteil, sie ist offen für alle neuen Fragen, die im Laufe der Zeit auftauchen. In dieser Hinsicht ist der Beitrag der Theologen und Denker der Dritten Welt zur Reflexion der Kirche heute unerläßlich.

13. Ebenso ist die Erfahrung derer, die direkt in der Evangelisierung und der Förderung der Armen und Unterdrückten arbeiten, für die Lehr- und Pastoralreflexion der Kirche notwendig. In diesem Sinne kann man sagen, daß gewisse Aspekte der Wahrheit von der Praxis her bewußt werden, wenn man darunter die pastorale und soziale Praxis versteht, die sich am Evangelium ausrichtet.

14. Die kirchliche Soziallehre bietet die großen ethischen Richtlinien. Damit sie aber direkt das Handeln leiten

kann, braucht es kompetente Persönlichkeiten aus Wissenschaft und Technik. Die Hirten sollen auf die Ausbildung solcher kompetenter Persönlichkeiten achten, die tief aus dem Evangelium leben. Es gehört zur ureigenen Sendung der Laien, die Gesellschaft zu formen; hier sind sie höchstpersönlich betroffen.

15. Die Thesen der „Befreiungstheologien" werden in einer vereinfachten Form weit verbreitet in Bildungstagungen und in Basisgruppen, denen es an katechetischer und pastoraler Vorbereitung mangelt. So werden diese Thesen von hochherzigen Männern und Frauen übernommen, ohne daß ihnen ein kritisches Urteil möglich wäre.

16. Deshalb müssen die Hirten über die Qualität und den Inhalt der Katechese und der Ausbildung wachen, welche immer die *Heilsbotschaft in ihrer Ganzheit* und, in deren Rahmen, die Forderungen der wahren menschlichen Befreiung darstellen sollen.

17. In dieser ganzheitlichen Darlegung des christlichen Mysteriums wird es angebracht sein, gerade jene wesentlichen Aspekte zu betonen, die die „Befreiungstheologien" in besonderer Weise verkennen oder ausschließen: die Transzendenz und die Ungeschuldetheit der Befreiung in Jesus Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist; die Souveränität seiner Gnade, die wahre Natur der Heilsmittel, besonders der Kirche und der Sakramente. Man wird an die wahre Bedeutung der Ethik erinnern, in der die Unterscheidung von Gut und Böse nicht relativiert werden darf, an den authentischen Sinn der Sünde, die Notwendigkeit der Bekehrung und die Universalität des Gebotes der Nächstenliebe. Man wird vor einer Politisierung der menschlichen Existenz warnen, die die Eigenart des Reiches Gottes und die Transzendenz der Person verkennt und die auf eine Sakralisierung des Politischen und eine Vereinnahmung der Volksreligiosität für revolutionäre Vorhaben hinausläuft.

18. Den Verteidigern der „Orthodoxie" wirft man manchmal Passivität, Nachsichtigkeit und schuldhafte Mitwisserschaft gegenüber unerträglichen Situationen der Ungerechtigkeit und gegenüber politischen Regimen, die diese erhalten, vor. Wie es auch um die Berechtigung dieses Vorwurfs stehen mag, sicher ist von allen, besonders aber von den Hirten und den Verantwortlichen, die geistliche Bekehrung, die intensive Gottes- und Nächstenliebe, der Eifer für Gerechtigkeit und Frieden, der evangelische Sinn für die Armen und die Armut gefordert. Die Sorge um die Reinheit der Lehre geht nicht ohne die Bemühung, durch ein integrales theologales Leben die Antwort eines wirksamen Zeugnisses des Dienstes am Nächsten, besonders aber am Armen und Unterdrückten, zu geben. Durch das Zeugnis ihrer dynamischen und konstruktiven Fähigkeit zu lieben werden die Christen so die Grundlagen jener „Zivilisation der Liebe" legen, von der, nach Paul VI., auch die Konferenz von Puebla gesprochen hat.[34] Im übrigen gibt es zahlreiche Priester, Ordensleute und Laien, die sich in wahrhaft evangelischem Geist der Bildung einer gerechten Gesellschaft widmen.

Abschluß

Die Worte Pauls VI. in seinem *Credo des Gottesvolkes* sprechen in großer Klarheit den Glauben der Kirche aus, von dem man sich nicht entfernen darf, ohne Gefahr zu laufen, nicht nur geistlich Schiffbruch zu erleiden, sondern auch neue Knechtschaften zu verursachen.

„Wir bekennen, daß Gottes Reich hier auf Erden in der Kirche Christi seinen Anfang nimmt und nicht von dieser Welt ist, deren Antlitz ja vergeht, und daß das Wachstum der Kirche nicht mit dem Fortschritt der Zivilisation, der Wissenschaft und Technik des Menschen gleichgesetzt werden darf, sondern daß die Kirche nur aus dem einen Grunde besteht, um immer tiefer den unergründlichen Reichtum Christi zu erkennen, immer zuversichtlicher auf die ewigen Güter zu hoffen, immer besser der Liebe Gottes zu antworten und den Menschen immer freigebiger die Güter der Gnade und Heiligkeit mitzuteilen. Ebenso ist es die Liebe, die die Kirche bewegt, sich stets um das wahre zeitliche Wohl der Menschen zu sorgen. Unablässig erinnert sie ihre Kinder daran, daß ihnen hier auf Erden keine bleibende Wohnung beschieden ist. Sie drängt sie dazu, daß jeder von ihnen, entsprechend seiner Berufung und seinen Möglichkeiten, zum Wohle seiner Gemeinschaft beiträgt, daß er Gerechtigkeit, Frieden und Brüderlichkeit unter den Menschen fördert und seinen Brüdern, vor allem den Armen und Unglücklichen, hilft. Die stete Sorge der Kirche, der Braut Christi, für die Not der Menschen, für ihre Freuden und Hoffnungen, für ihre Arbeiten und Mühen ist demnach nichts anderes als die große Sehnsucht, ihnen nahe zu sein, um sie zu erleuchten mit dem Lichte Christi und sie alle in ihm, ihrem alleinigen Heiland, zu vereinen. Diese Sorge kann niemals bedeuten, daß sich die Kirche den Dingen dieser Welt gleichförmig macht, noch kann sie die brennende Sehnsucht mindern, mit der die Kirche ihren Herrn und sein ewiges Reich erwartet."[35]

Diese Instruktion, die in der ordentlichen Versammlung dieser Kongregation verabschiedet wurde, hat Papst Johannes Paul II. in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz gutgeheißen und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Gegeben am 6. August 1984, dem Fest der Verklärung des Herrn, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom.

Joseph Kardinal Ratzinger
Präfekt

Alberto Bovone
Tit.-Erzbischof von Cesarea in Numidien
Sekretär

Anmerkungen

[1] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes, 4. [2] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dei verbum, 10. [3] Vgl. Gal 5,1 ff. [4] Vgl. Ex 24. [5] Vgl. Jer 31,31–34; Ez 36, 26 ff. [6] Vgl. Zef 3,12 ff. [7] Vgl. Dtn 10,18–19. [8] Vgl. Lk 10,25–37. [9] Vgl. 2 Kor 8,9. [10] Vgl. Mt 25,31–46; Apg 9,4–5; Kol 1,24. [11] Vgl. Jak 5,1 ff. [12] Vgl. 1 Kor 11,17–34. [13] Vgl. Jak 2,14–26. [14] Vgl. AAS 71 (1979) 1144–1160. [15] Vgl. AAS 71 (1979) 196. [16] Vgl.

Evangelii nuntiandi, 25–33: AAS 68 (1976) 23–28. [17] Vgl. Evangelii nuntiandi, 32: AAS 68 (1976) 27. [18] Vgl. AAS 71 (1979) 188–196. [19] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes, 39; Papst Pius XI., Quadragesimo anno: AAS 23 (1931) 207. [20] Vgl. Nr. 1134–1165 und Nr. 1166–1205. [21] Vgl. Dokument von Puebla IV, II. [22] Papst Paul VI., Octogesima adveniens, 34: AAS 63 (1971) 424–425. [23] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Lumen gentium, 9–17. [24] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes, 39. [25] Vgl. Apg 2,36. [26] Vgl. 1 Kor 10,1–2. [27] Vgl. Eph 2,11–22. [28] Vgl. Dokument von Puebla I, III, 3.3. [29] Vgl. Lk 10,16. [30] Vgl. Papst Johannes Paul II., Eröffnungsrede auf der Konferenz von Puebla: AAS 71 (1979) 188–196; Dokument von Puebla II, I. [31] Vgl. Papst Johannes Paul II., Rede an die Favela „Vidigal" in Rio de Janeiro, 2. Juli 1980: AAS 72 (1980) 852–858. [32] Vgl. Dokument von Puebla II, II, 5.4. [33] Vgl. Dokument von Puebla IV, III, 3.3. [34] Vgl. Dokument von Puebla IV, II, 2.3. [35] Papst Paul VI., Credo des Gottesvolkes, 30. Juni 1968: AAS 60 (1968) 443–444.

Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen

Der gesellschaftliche „Ort" der Befreiungstheologie

Die Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung hat bereits eine längere Geschichte. Sie drängt jetzt in eine Entscheidung. Wenn nicht alles täuscht, dann hat die hier anstehende Klärung eine größere Tragweite für die Kirche als das Urteil im *Ritenstreit.* Damals ging es um die Frage, wie der eine Glaube in einer gänzlich andersartigen kulturellen Umwelt verkündet werden sollte. Heute geht es – über kulturelle Differenzen hinaus – um die Verkündigung des Glaubens in Gesellschaften, die ein von Europa und den USA sehr unterschiedliches *Freiheitsniveau* aufweisen. Die Länder Lateinamerikas stehen dabei stellvertretend für die Länder der Dritten Welt. Lateinamerika ist der Kontinent der Dritten Welt, der in kirchlicher Hinsicht bisher allein eine eigenständige Sprache gefunden hat. Die Probleme im Zusammenhang mit der Ortsbestimmung von Kirche und Theologie in einer solchen, der europäischen wie der nordamerikanischen Situation „ungleichzeitigen" Gesellschaft, sind bislang fast nur in Lateinamerika formuliert worden. Die Weichenstellungen, die jetzt vorgenommen werden, werden aber ihre Auswirkungen nicht nur in Lateinamerika, sondern ebenso in den bislang noch sehr viel „sprachloseren" Kontinenten haben.

Die Differenzen im Freiheitsniveau und die Konsequenzen für Kirche und Theologie, welche die lateinamerikanische Situation von der europäischen und nordamerikanischen unterscheiden, sind hüben wie drüben kaum hinlänglich analysiert, reflektiert und in ihren Konsequenzen bedacht worden. Es werden deswegen im folgenden einige zentrale Sachverhalte erörtert, deren genaues Verständnis für eine angemessene Verständigung unerläßlich scheint.

1. Klassengesellschaft in Lateinamerika?

Die Worte Klasse, Klassengesellschaft gemahnen den europäisch gebildeten Theologen unmittelbar an den Marxismus und sein wissenschaftliches Instrumentarium. Wer von Klassen und Klassengesellschaft spricht – so die oft gezogene Folgerung –, benutzt selbst die marxistische Analyse, welche von den zu erreichenden Zielen und der atheistischen Ideologie nicht zu trennen ist. Der Betreffende ist Marxist.

Es wird in Lateinamerika oft von der „herrschenden Klasse" gesprochen, wobei sich die Redenden ausdrücklich dagegen verwahren, Marxisten zu sein.

Wie sieht die lateinamerikanische Realität aus? Kann und muß man im Hinblick auf die lateinamerikanische Gesellschaft von einer „Klassengesellschaft" sprechen?

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich in den meisten lateinamerikanischen Ländern eine gesellschaftliche Gruppe herausgebildet, die mit dem marxistischen Klassenbegriff nicht zureichend gefaßt werden kann. Hier geht es nicht um die Verfügung über industrielle Produktionsmittel. Es handelt sich vielmehr um die *Indienstnahme des Staates* selbst durch Ausbau einer entsprechenden Bürokratie, Beherrschung der Massenkommunikationsmittel, Regelung von Import und Export, Einbindung bestehender Machtgruppen durch Klientelverhältnisse. Zur Kennzeichnung dieses neuen Typus könnte man vielleicht von einer „Staatsklasse" sprechen, sofern im Staatswesen das Gravitationszentrum dieser sozialen Schicht ist.

Es ist selbstverständlich, daß dieses Phänomen der Herausbildung einer neuen Klasse in den einzelnen Ländern Lateinamerikas sehr unterschiedliche Züge aufweist, in unterschiedlicher Ausdrücklichkeit gegeben ist und durch die politischen Ereignisse jeweils verändert wird. Man denke etwa an die jüngste Entwicklung in Argentinien. Trotz aller Differenzen wird man gleichwohl von dieser Klasse als einer *durchgängigen gesellschaftlichen Konstante* sprechen können. Die jährlichen Weltentwicklungsberichte der Weltbank mit ihren trockenen Statistiken belegen dies. Entgegen den in den dreißiger und vierziger Jahren noch vorhandenen Tendenzen zur Ausweitung der Mittelschicht sind gesellschaftliche Konzentrationsprozesse im Gang. Der Anteil jener, die an den zum Teil enormen Investitionsprogrammen der letzten 20 Jahre profitierten, ist schmal. Impulse in Hinsicht auf eine schrittweise Verbreiterung der Einkommenspyramide und der Teilhabe an den kulturellen Gütern sind schwach. Mit der Begründung, man müsse Kapital akkumulieren, wird der Kreis jener, die an der gesellschaftlichen Entwicklung und der ökonomischen Entfaltung Anteil haben, oftmals bewußt kleingehalten. Der Weltentwicklungsbericht 1983 der Weltbank weist aus, daß z. B. die Oberschicht in Brasilien (20% der Bevölkerung) über 66,6% des gesamten Einkommens der Haushalte verfügt.

Fazit: Während in Westeuropa die Jahre nach dem Krieg zum Aufbau rechtsstaatlicher Ordnungen geführt haben, das wirtschaftliche und öffentliche Leben durch eine Pluralität realer Machtfaktoren gekennzeichnet ist, die sich wechselweise in einer Balance halten und so die institutionelle Gewaltentrennung stützen, ist die Entwicklung in Lateinamerika weitgehend von einem *Konzentrationsprozeß der Macht* charakterisiert. Es entstehen überall, mehr oder weniger ausgeprägt, höchst potente „Staatsklassen". Die Grunderfahrung der deutschen Nachkriegsgeschichte, daß nämlich eine auf Massenkonsum zielende Wirtschaft, die durch ordnungspolitische Rahmenvorgaben unter dem Zwang der Konkurrenz steht, zu einer realen Steigerung von Freiheit führt, wird in Lateinamerika nicht gemacht. Das Gegenteil ist vielerorts der Fall.

2. Welche Ursachen?

Die Entstehung dieser neuen „Staatsklassen" und des eigentümlichen Machtgebildes „Staat", das mit den klassischen politikwissenschaftlichen Definitionen kaum zu fassen ist, ist schwer zu beschreiben. Die Unzulänglichkeit einiger Erklärungsversuche liegt allerdings auf der Hand.

Man kann dafür nicht einfach die *koloniale Vergangenheit* verantwortlich machen. Die hier und dort vertretene simplizistische Schuldzuweisung an die koloniale Vergangenheit trägt allzu sichtbar das Kennzeichen der Ideologie an der Stirn. Die Kolonialherrschaft endete zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Eine erhebliche Anzahl von lateinamerikanischen Ländern waren im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sehr attraktiv für Auswanderer, Deutsche, Polen, Jugoslawen, Italiener ebenso wie Spanier oder Portugiesen. Die reicheren wirtschaftlichen und politischen Entfaltungsmöglichkeiten und Freiräume lockten viele Europäer. Es soll nicht bestritten werden, daß der Mangel an kultureller und ethnischer Integration der verschiedenen Nationen zum Erbe der Kolonialzeit gehört, ebenso wie die Existenz gewisser oligarchischer Strukturen. Es dürfte aber nicht zu bestreiten sein, daß die Herausbildung der neuen „Staatsklassen" nicht mehr als gewisse fördernde Momente in diesem kolonialen Erbe vorfand.

Die *Dependenztheorie* bildet mit ihrer einseitigen Haftbarmachung ausländischer Kapitalinteressen ebensowenig eine zulängliche Erklärung. Dabei soll die Rolle ausländischer Einflüsse keineswegs minimalisiert werden. Gerade die Erfahrungen der letzten Jahre haben aber gezeigt, wie sehr inländische Faktoren für die Entwicklung der lateinamerikanischen Länder jeweils bestimmend sind. Der klassische Marxismus versagt aufgrund der Differenz zwischen lateinamerikanischer Realität und den bereitgestellten Erklärungsfaktoren ebenso wie etwa die neomarxistische Theorie des Staatskapitalismus, nach welcher die inländischen „Staatsklassen" lediglich als Vorhut des internationalen Kapitals fungieren. Die beiden letztgenannten Deutungen sind für die meisten Lateinamerikaner schon deswegen unglaubwürdig, weil die marxistischen Länder in Lateinamerika im Grunde ganz ähnliche „Staatsklassen" hervorgebracht haben.

3. Keine monokausalen Erklärungen

Werden die oben genannten Erklärungen der Entstehung der „Staatsklassen" in den lateinamerikanischen Ländern als unzureichend abgewiesen, so stellt sich die Frage nach den Ursachen erneut. Es scheinen *ganze Bündel von Ursachen* und geschichtlichen Konstellationen zusammengespielt zu haben: wichtige Gründe für die Entstehung der genannten „Staatsklassen" waren sicherlich oligarchische Strukturen als Erbe der Kolonialzeit, ein relativ schwach entwickeltes Nationalgefühl, ein – mit europäischen oder nordamerikanischen Verhältnissen verglichen – ausgesprochen geringer Organisationsgrad des gesamten öffentlichen Lebens, die sehr ungleichen Bedingungen für Bildung und Schulwesen, die mangelnde kulturelle Integration der meisten lateinamerikanischen Länder. Andere wichtige Gründe waren unter anderem die durch die nordatlantische Technisierung ausgearbeiteten neuen Möglichkeiten der organisatorischen Erfassung der nationalen Realität mit ihren verlockenden Möglichkeiten zu ungeheurer Konzentration, die Notwendigkeit rascher und umfassender zentraler Maßnahmen zur Transformation des Agrar- und Wirtschaftssektors, die Angebotsstruktur von seiten des Weltwährungsfonds und der großen Banken, die Einrichtung nationaler Entwicklungsbanken mit ihren weitreichenden Steuerungssystemen, die starken Positionen großer ausländischer Unternehmen in öffentlichen Gemeinwesen, die ihnen gegenüber relativ wenig Eigengewicht haben. Nicht minder dürften die relativ schwach ausgebaute Infrastruktur, die wenig entwickelten Binnenmärkte, die – abgesehen von den Metropolen – geringe Bevölkerungsdichte eine Rolle gespielt haben. Die starke Veränderung der Position und der Einflußmöglichkeiten des Militärs sind ebenso zu berücksichtigen wie das Faktum, daß es selbstverständlich so etwas wie eine Spirale sich aufsteigernder Macht gibt, eine Gewöhnung an Privilegien, Fortschreibungen öffentlicher Legitimationsprozesse durch Ideologiebildungen. Das Dokument der Bischofsversammlung zu Puebla nennt ausdrücklich die „nationale Sicherheit" als eine Ideologie, die eine entscheidende Rolle in Lateinamerika spielt. Diese Ideologie der nationalen Sicherheit, d. h. der radikalen Unterordnung aller legitimen Interessen eines Volkes unter eine bestimmte Konzeption militärisch abgesicherter Selbstbehauptung, ist in Europa kaum bekannt.

Nicht zu übersehen ist die Anfälligkeit der relativ schwach durchstrukturierten Staaten für Gefährdungen durch weitgehend von außen unterstützte terroristische Gruppen.

Die Liste ist keineswegs erschöpfend. Die Fülle der Gründe, welche zusammenspielen, lassen auch die Verdienste jener „Staatsklassen" erkennen: Sie haben in vielen Fällen relative Stabilitäten im öffentlichen Leben erzeugen können. Zumeist oszillieren sie aber zwischen mehr oder weniger harter Pression und Zugeständnissen

an die Masse der Bevölkerung. Solche Wellen der Zugeständnisse ergeben sich jeweils aufgrund des nicht zu unterdrückenden Legitimationszwanges. Kämpfe innerhalb der Führungseliten, verbunden mit einem Druck von unten, führen immer wieder zu Umbrüchen und Verschiebungen.

4. Klassenkampf?

Resultiert die Entstehung der „Staatsklassen" aus einer solchen Fülle von Motiven und Gründen, so stellt sich unmittelbar die Frage: Ist damit die Herausbildung solcher Klassen nicht eine historische Notwendigkeit? Ist sie nicht durch vielerlei Gründe gerechtfertigt? Soll man hier von einem Klassenkampf reden, oder handelt es sich um vielleicht zugespitzte soziale Konflikte? Gibt es nicht viele pragmatische, ökonomische, politische Gründe zur Macht- und Kapitalkonzentration? Gehört Konfliktivität nicht zu jeder gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklung?

Viele Lateinamerikaner reden vom Klassenkampf, und zwar von einem „Klassenkampf von oben". Sie beteuern dabei ausdrücklich, daß sie keine Marxisten sind. Fehlt ihnen lediglich die zureichende historische oder philosophische Bildung?
Versucht man auf den Begriff zu bringen, was sich aus den oftmals etwas diffusen Darlegungen, ergibt, so kommt man zu einer *neuen Definition von Klassenkampf:* von Klassenkampf ist unter heutigen Bedingungen dort zu sprechen, wo sich die Führungselite eines Volkes bzw. einer Nation eine öffentliche Ordnung schafft und durchsetzt, die zugunsten der eigenen Macht und Privilegien die Menschenrechte weiter Bevölkerungskreise nicht respektiert.

Ist diese neue Klassenkampfdefinition in sich konsistent und sachhaltig?
Der Mensch, auch der Mensch in der Dritten Welt, lebt heute in einer von Menschen her- und zugerichteten Welt. Es gibt keine Inseln einsamen Lebens mehr, die sich der technisch-neuzeitlichen Daseinsverfassung entzögen. Organisiert infolgedessen eine Gruppe das öffentliche Leben in der Weise zum Schutz der eigenen Macht und Vorteile, daß die Menschenrechte weiter Bevölkerungskreise nicht garantiert sind, dann führt sie einen erbarmungslosen „Klassenkampf von oben". Warum? Weil die Menschenrechte, und zwar die klassischen persönlichen, die politisch-öffentlichen und die sozialen Menschenrechte jene Voraussetzungen definieren, ohne welche ein Mensch nicht als Mensch in einer gänzlich durch Menschen vermittelten Welt zu leben vermag.
Die Bestimmung des Klassenkampfes durch Bezugnahme auf die Menschenrechte bedeutet keine schlechte „Vermetaphysizierung" sozialer Konflikte. Menschenrechte formulieren Freiheitsräume, insbesondere im politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Bereich, ohne die ein Mensch seine Kräfte nicht zu entfalten, für sich und seine Familie den Lebensunterhalt nicht zu gewährleisten vermag. Respektierung der Menschenrechte besagt in keiner Weise etwa Sozialstaat, Fürsorgewesen, sondern Zuerkennung der Möglichkeiten eigener Initiativen unter Respektierung der Rechte aller. Je umfassender infolgedessen Menschenrechte negiert werden, desto tödlicher ist das Verdikt für die entsprechende Bevölkerungsgruppe.

5. Sündhafte Strukturen?

Eine zentrale Frage in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung ist die Rede von „sündhaften Strukturen". Es wird eingewandt, daß es Sünde nur als persönliche Sünde des einzelnen gäbe. Gesellschaftliche Strukturen, welcher Art auch immer, könnten nicht als sündhaft bezeichnet werden. Wie ist diese Frage zu beurteilen?
Von „sündhaften Strukturen" wird in Lateinamerika dort geredet, wo durch die öffentliche Ordnung Menschenrechte negiert werden. Menschenrechte weisen in sich einen doppelten Charakter auf, sie sind zugleich rechtlicher und moralische Natur. Wie erklärt sich diese Doppelung?

Menschenrechte betreffen die Rechtsordnung. Die Einhaltung dieser Rechtsprinzipien besagt noch nichts über die Moralität jener, die diese Rechtsordnung einhalten. Menschenrechte können z. B. aus sehr egoistischen Motiven beobachtet werden. Auf der anderen Seite aber gilt: Wo Menschenrechte negiert werden, liegt ein untrügliches Kriterium vor, daß aus einer unsittlichen Maxime heraus gehandelt wird. In der Reklamation von Menschenrechten wird ja der Anspruch auf die fundamentalste Anerkennung der Freiheit und der notwendigerweise damit verknüpften Freiheitsräume erhoben, unter gleichzeitiger Anerkennung dieser Rechte für alle übrigen. Die Verweigerung von Menschenrechten ist so Negation menschlichen Selbstseins, menschlicher Personwürde, d. h. ein in sich unsittliches Verhalten, das ebenso von philosophischen wie von theologischen Prinzipien her als sündhaft zu charakterisieren ist. Die Errichtung und Durchsetzung einer öffentlichen Ordnung, welche die Zuerkennung der Menschenrechte negiert, kann so zurecht als unsittliches Geschehen, die Ordnung ihrerseits als strukturelle Sünde bzw. strukturelle Unsittlichkeit bezeichnet werden.

6. Weder Kapitalismus noch Marxismus

In Gesprächen mit Lateinamerikanern hört man oft die Devise: Weder Kapitalismus noch Marxismus. Was verbirgt sich unter dem Wort „Kapitalismus" für die meisten Lateinamerikaner? Das Wort bezeichnet die Symbiose zwischen der eigenen „Staatsklasse" und der freien Wirtschaft der Industrienationen. Es ist nicht ganz zutreffend, diese Symbiose als eine Form des Frühkapitalismus zu bezeichnen. Die neuzeitlichen Organisationsformen im politischen und wirtschaftlichen Bereich, die Kontrolle durch die Massenmedien haben ganz andere Machtkonzentrationen ermöglicht, als sie zur Zeit des Frühkapita-

lismus gegeben waren. Die Verbindung solcher staatlich-öffentlichen, weitgehend durch eine „Staatsklasse" beherrschten Machtkonzentration, die in keiner Weise durch andere reale Machtfaktoren ausbalanciert ist, mit den Möglichkeiten, welche die freie Marktwirtschaft eröffnet, bildet jenes Syndrom, das in Lateinamerika mit Kapitalismus bezeichnet wird. Dieses System wird oftmals als Mechanismus der Vergewaltigung breiter Volksschichten erfahren.
Man ist sich in breiten Schichten der Bevölkerung in Lateinamerika ebenso einig, die Zwangsherrschaft des Marxismus abzulehnen. Man sieht hier eine technisch perfektionierte, vom Ausland vielfach gesteuerte Klassenherrschaft von privilegierten Parteifunktionären.
Fragt man nach dem *dritten Weg*, so erhält man oftmals zur Antwort, es gehe um eine gerechte Gesellschaft, eine „Zivilisation der Liebe". Verstanden wird darunter eine Gesellschaft, welche die Partizipation aller in den verschiedensten Bereichen sicherstellt und damit die Menschenrechte respektiert. Oft genug wird diese dritte Position mit dem Wort „Socialismo" bezeichnet, ohne daß man sich über die historische Herkunft, die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Konzeptionen, die sich mit diesem Wort etwa im europäischen Bereich verbinden, klar ist.

7. Kirche und Politik

Die Kirche hat die Sendung Jesu Christi fortzusetzen. Ihre Aufgabe ist keine unmittelbar politische.
Gerade aufgrund dieser religiösen Sendung aber ist die Kirche eine „Verteidigerin der Menschenrechte". Johannes Paul II. hat bei seiner Ansprache vor den in Puebla versammelten Bischöfen ausdrücklich unterstrichen: „Es geschieht also weder aus Opportunismus noch aus Sucht für das Neue, daß die Kirche, die ‚Expertin in der Menschlichkeit', eine Verteidigerin der Menschenrechte ist. Es geschieht aus einer authentischen Verpflichtung aus dem Auftrag des Evangeliums, die, wie es bei Christus geschah, Verpflichtung zugunsten derer ist, die am meisten Not leiden." (Zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 5, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1979, S. 61).
Mit dieser doppelten Aussage ist im Grunde die ganze Spannung vorgezeichnet, in der die Kirche in dieser Gesellschaft lebt. Wie hat die lateinamerikanische Kirche auf diese Zerreißprobe reagiert? Auf den Konferenzen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellin und Puebla wurde von der „Option" der Kirche für die Armen gesprochen. Dies ist weder soziale Romantik noch religiöser Überschwang oder Enthusiasmus. Die Identifikation der Kirche mit den großen Bevölkerungsmassen, die bis zu 70% vom „Salario minimo", dem staatlich festgesetzten Mindestlohn, leben und denen oftmals die Menschenrechte verweigert werden, ist *keine beliebige Wahl.* Diese Solidarisierung gehört vielmehr zum Status confessionis der Kirche in dieser gesellschaftlichen Situation. Was ist damit gemeint? Man kann in dieser Lage den christlichen Glauben nicht bekennen, ohne zugleich diese Identifizierung einzugehen. Anderenfalls würden das Glaubensbekenntnis und die Praxis der Kirche in einen tödlichen Widerspruch geraten. Eine solche Identifikation muß sich selbstverständlich in der Feier der Liturgie, in der Verkündigung aussprechen.

Eine solche Option bedeutet gerade nicht den Ausschluß jener, die nicht zur sozialen Gruppe der Armen gehören. Es gibt, Gott sei Dank, eine Reihe von Juristen, Professoren, Offizieren, Ökonomen etc., die die Lage der lateinamerikanischen Gesellschaft durchschauen und nach Kräften an einer Besserung arbeiten. Eine solche Option bedeutet aber wohl eine ständig vom Evangelium her zu vollziehende Kritik an einer öffentlichen Ordnung, welche den Menschenrechten entgegensteht. Eine solche freimütige Kritik hat der Kirche, einzelnen Bischöfen, Priestern und Ordensangehörigen, vor allem aber einer Vielzahl gläubiger Laien, Druck, Folter, ja blutige Verfolgung gebracht. Meist wurde der Vorwurf erhoben, diese Christen seien Marxisten und strebten den Umsturz der Staatsordnung an. Ein solcher Vorwurf mag für den oder jenen zutreffen. Diese Anklage aber ist nichts als blanke Ideologie, wo sie pauschal auf Bischöfe, Geistliche und Ordensleute, Laien ausgedehnt wird, die nichts anderes tun, als im Namen Jesu Christi die fundamentalsten Rechte ihrer Mitmenschen zu reklamieren.

Die lateinamerikanische Kirche, Bischöfe, Klerus und Gläubige, bekennen sich in ihrer weit überwiegenden Mehrheit zur *Gewaltlosigkeit* in dieser dramatischen Auseinandersetzung. Die Gründe dafür liegen ebenso im Evangelium wie in der geschichtlichen Erfahrung, daß der Einsatz von Gewalt in diesem Kontinent eine Spirale der Gewalt in Gang setzt, der zumeist in der Herausbildung einer neuen „Staatsklasse" zu enden pflegt. Als die wirklich entscheidenden Mittel haben sich die „Bewußtmachung", die „Concientización" und der Druck der öffentlichen Meinung erwiesen.

8. Eine Gratwanderung

Die Kirche, Bischöfe, Klerus, Gemeinden stehen vor einer ungemein schwierigen Aufgabe. Es gilt namens des Evangeliums eine öffentliche Ordnung, welche die Menschenrechte negiert, zu kritisieren. Dabei dürfen weder die Geistlichen zu politischen Führern noch die Gemeinden zur Partei werden. Sie haben vielmehr eine fundamentale Kritik zu vollziehen, die die einzelnen und die Gruppen freisetzen soll, ihre politische und gesellschaftliche Mündigkeit und Eigenständigkeit zu praktizieren. Diese Differenzierung einzuüben ist ungemein schwierig, sie durchzuhalten aber ist lebenswichtig für die Kirche. Die Erfahrung der letzten Dezennien zeigt überdies deutlich, daß jede Gruppe von Christen, die diese Differenzierung nicht wahrt, sehr schnell in einen *politischen Messianismus* abgleitet, Glauben durch Ideologie zu ersetzen beginnt. Auf der anderen Seite gibt es ganz erstaunliche und ermutigende Erfahrungen, wie gerade durch ein intensives

Glaubensleben Menschen aus Marginalsituationen mündig werden und politisch eigenständige, verantwortete Entscheidungen zu treffen beginnen.

9. Ideologisierung des Evangeliums

Der Antagonismus der lateinamerikanischen Gesellschaft führt ständig zu Versuchen, das Evangelium zum Instrument der eigenen Politik zu machen. Dies gilt zunächst für den charakterisierten „Klassenkampf von oben". Das Evangelium scheint in dieser Sicht als religiöses Gut, das vor der Bedrohung durch den Marxismus und die Anarchie mittels der von der Staatsklasse garantierten öffentlichen Ordnung zu schützen ist. Christlicher Glaube wird dabei in einer privatistischen Weise ausgelegt, so als ob das Evangelium mit den öffentlichen Zuständen, mit den Menschenrechten nichts zu tun hätte. Es gibt Geistliche und Laien, Gemeinden, die einer solchen Auffassung des Glaubens zuneigen.
Wenn in berechtigter Ablehnung einer solchen Haltung Theologen von der politischen Bedeutung des Glaubens und der Kirche sprechen, dann gewinnt man manchmal den Eindruck, daß sie in ihrer Polemik notwendig einzuhaltende Unterscheidungen überspringen. Der römische Ordnungsruf hat hier zweifellos eine Berechtigung, wenn er mahnt, Glauben und Kirche der Politik nicht unterzuordnen, die kirchliche Hierarchie nicht einfach mit der eigenen „Staatsklasse" in eins zu setzen, Kirche und „Kirche des Volkes" entgegenzusetzen. Eine solche Theologie beginnt ihrerseits das Evangelium zu instrumentalisieren, in den Dienst einer ganz bestimmten politischen Option zu stellen.

10. Pluralität der Theologie

Die dargelegten Fakten markieren deutlich die Differenz der Situation in Lateinamerika und Europa. Dieser Unterschied wurde eingangs gekennzeichnet als verschiedenes Freiheitsniveau. Christlicher Glaube muß – entsprechend dieser öffentlichen Zuständigkeit von Freiheit – theologisch unterschiedlich ausgelegt werden. Warum?

Der christliche Glaube bekennt die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus. Erlösung zielt wesentlich auf Sünde, wie die römische Instruktion herausstellt. Nun ist aber Sünde selbst ein *analoger Begriff.* Ihr Inhalt ist immer Abkehr von Gott und Absolutsetzung von geschöpflichen Realitäten. Die Form dieser menschlichen Verkehrtheit aber ist wesentlich bedingt durch die allgemeine Freiheitsstruktur bzw. das Freiheitsniveau, auf dem sich der einzelne und eine gegebene Gesellschaft bewegen. Dem Menschen der technischen Zivilisation sind mögliche Formen des Sündigens zugewachsen, von denen das Mittelalter keine Ahnung hatte.

Da der positive Gehalt des Erlösungsmysteriums nie erschöpfend auszusagen, sondern immer nur in bezug auf die faktisch gegebenen Möglichkeiten des Sündigens begrifflich bestimmbar wird, d. h. Erlösung immer durch die Relation auf die menschheitlich erfahrene Erlösungsbedürftigkeit von Freiheit artikulierbar wird, so wird das eine Geheimnis der Erlösung in Jesus Christus in Gesellschaften mit unterschiedlichem Freiheitsniveau theologisch unterschiedlich akzentuiert werden.
Ein solches notwendiges Auseinandertreten der Theologie in verschiedenen Gestalten liegt in der Gegenwart erstmals vor. Die früheren theologiegeschichtlichen Differenzierungen repräsentierten unterschiedliche kulturelle Einfärbungen. Es handelte sich nicht um Differenzen in bezug auf die menschliche Freiheit und ihre öffentliche Gestalthaftigkeit selbst.
Die damit gegebene Spannung wird verstellt und verwischt, wenn eine abstrakte Einheit von Theologie dagegengestellt wird. Nur im Durchtragen dieser Spannung aber erweist sich Kirche als Zeugin universaler Erlösungszuversicht in dieser tief gespaltenen Welt. Die Theologie ist damit herausgefordert, in einer neuen Intensität ihre eigene Geschichtlichkeit zu bekennen und zu respektieren.

11. Zögern und Bedenken

Es wurde angedeutet, daß die römische „Instruktion über einige Aspekte der Theologie der Befreiung" berechtigte und kirchlich wichtige Anliegen vertritt, wenn sie einer totalen Politisierung von Glauben und Kirche ebenso entgegentritt wie der Unter- und Einordnung der Glaubensauslegung in eine marxistische Sicht der Wirklichkeit. Trotzdem verbleiben Zögern und Bedenken angesichts dieses römischen Dokumentes.
1. Das Dokument betont in Kapitel VI, 8 f: „Von einem beschreibenden Standpunkt aus gesehen, muß man von *den* Befreiungstheologien sprechen; denn dieser Begriff umfaßt nicht nur verschiedene, sondern häufig auch miteinander unvereinbare theologische Positionen. In diesem Dokument wird nur von solchen Ausformungen dieser Gedankenrichtung die Rede sein, die unter dem Namen ‚Befreiungstheologie' eine Deutung des Glaubensinhalts und der christlichen Existenz vorlegen, die in Wirklichkeit ganz neu ist und schwerwiegend vom Glauben der Kirche abweicht, mehr noch die dessen praktische Leugnung bedeutet."
Diese Differenzierung wird nicht in irgendeinem Terminus festgemacht. Es ist in den anschließenden Kapiteln unterschiedslos von *den* Theologen der Befreiungstheologie die Rede oder von *der* Befreiungstheologie.
Weiß man eigentlich in Rom, was für eine Handhabe man diktatorischen Politsystemen damit in die Hand gibt?
2. Die Rede von Klasse und Klassenkampf wird pauschal dem Marxismus zugerechnet (vgl. Kapitel VII,8). Diese Lösung respektiert die faktische Lage in Lateinamerika nicht hinreichend. Bedenklich aber wird es, wenn aufgrund der für die Verfasser dieser Instruktion eindeutigen und exklusiven Zuordnung der Rede von Klasse und Klassenkampf zur marxistischen Ideologie bei manchen Theologen ein Kryptomarxismus unterstellt wird, auch wenn sie diesen formell ablehnen.

3. Die römische Instruktion bietet keine Würdigung der Befreiungstheologie, die nicht des Marxismus angeklagt ist. Sie macht sich nicht die Mühe, wenigstens einige zentrale theologische Themen und Topoi dieser Theologie positiv herauszustellen. Es sind dies wesentliche Momente einer Theologie, die gerade in einer Gesellschaft mit prekärem Freiheitsniveau wichtig sind: wie etwa die andersartige Zusammengehörigkeit von Orthodoxie und Orthopraxie. Daß Theologie in der Dritten Welt einen anderen Zuschnitt haben muß, andere Akzentsetzungen vornehmen muß als die Theologie in den hochentwickelten Industrienationen, die zugleich funktionierende demokratische Regierungsformen haben, das kommt in dieser Instruktion nicht zum Vorschein.

Es bleibt zu wünschen, daß das Verfahren mit dem brasilianischen Franziskaner Leonardo Boff verständnisvoll und fair erfolgt. Es bleibt vor allen Dingen zu hoffen, daß die demnächst folgenden römischen Entscheidungen und Verlautbarungen nicht den Eindruck vermitteln, Rom sei eine unheilige Allianz mit den lateinamerikanischen „Staatsklassen" eingegangen. *Peter Hünermann*

Rom urteilt zu undefiniert

Etappen eines noch ungelösten Konflikts

Mit der Veröffentlichung einer „Instruktion über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung'" und der Vorladung des brasilianischen Theologen *Leonardo Boff ofm* hat die römische Glaubenskongregation als zuständige und oberste päpstliche Behörde für Glaubensfragen von ihrer Autorität Gebrauch gemacht und vernehmlich in die theologische, insbesondere aber kirchenpolitische Diskussion um die lateinamerikanische Theologie der Befreiung eingegriffen. Die Glaubenskongregation hat damit zu verstehen gegeben, daß sie auch (und gerade?) unter neuer Leitung und dem noch recht kurzen Pontifikat Johannes Pauls II. willens ist, ihr Wächteramt in der Tradition und mit der Unbeirrtheit des früheren „Heiligen Offiziums" wahrzunehmen, wenn katholische Lehrinhalte nach ihrer Auffassung in Gefahr sind, verfälscht zu werden.

Die beiden Ereignisse haben ein *unterschiedliches innerkirchliches Gewicht* und eine *längere Vorgeschichte,* die zum Verständnis der Vorgänge von Bedeutung ist. Auch bilden die von Rom geschaffenen Fakten keinen Abschluß der konfliktiven Thematik, wie die Glaubenskongregation eigens betonte.

Man greift einer abschließenden Beurteilung der Vorgänge und Entwicklungen, die zur Intervention der vatikanischen Glaubenskongregation führten, nicht vor, wenn man davon ausgeht, daß das Erscheinen der „Instruktion" wie auch die Prüfung der Boffschen theologischen Positionen zum jetzigen Zeitpunkt *Gründe* haben, die über die theologisch inhaltliche Frage der rechten Lehre hinaus auf einer – zeitlich gesehen zweiten – Ebene liegen. Die offensichtliche Beunruhigung in Rom ist vor allem mit der raschen Ausbreitung und Verwurzelung der Befreiungstheologie in Lateinamerika, ihrem Übergreifen auf andere (Entwicklungs-)Länder und Kontinente (wobei es sich auch um parallele Entwicklungen handeln kann) zu erklären und – auf Lateinamerika bezogen – mit dem allmählichen Entstehen einer *systematischen* Befreiungstheologie, die meint, *als solche* auch Anerkennung finden zu sollen. Auch dürfte die problematische kirchliche und politische *Entwicklung in Nicaragua,* mit der der Papst bei seinem Besuch 1982 auf sehr direkte und schokkierende Weise konfrontiert wurde, unterschwellig der Theologie der Befreiung geschadet haben.

Die lateinamerikanische Pastoral und die Ursprünge der Befreiungstheologie

Was in Rom geprüft wurde und in Zukunft weiter geprüft werden soll, ist die Ende der 60er Jahre begonnene „theologische Reflexion über die Praxis der Befreiung" (Boff), wie man die Theologie der Befreiung auch nennen könnte.

Wenn man die Grundzüge ihrer Entwicklung bis zum heutigen Stand in groben Strichen zu skizzieren versucht (vgl. *Hans Zwiefelhofer* „Gelebter Glaube in Lateinamerika" HK, August 1982, 389ff.), so zeichnen sich verschiedene, vom Leben der Gesamt- und der lateinamerikanischen Ortskirche markierte Phasen ab.

1965–68: Unter dem Eindruck von Armut, Unterentwicklung und Unterdrückung, wie sie die große Mehrheit der Menschen in Lateinamerika erfahren, erheben einzelne wie der große brasilianische Pädagoge *Paulo Freire,* aber auch organisierte Gruppen in und außerhalb der Kirche Lateinamerikas die Forderung nach gesellschaftlicher Veränderung durch Umwandlung ungerechter sozialer Strukturen. Die Begriffe Abhängigkeit, Armut, Unterdrückung und die Befreiung daraus werden Gegenstand theologischer Reflexion, die, aus der politischen Erfahrung entstanden, in die pastorale Praxis mündet. Auf dem Hintergrund gescheiterter Entwicklungstheorien (vgl. ds. Heft S. 475) und als erste Rezeption und Anwendung des Zweiten Vatikanischen Konzils werden in der lateinamerikanischen Kirche Überlegungen zu einem *den ganzen Menschen und alle Menschen umfassenden Befreiungsprozeß* laut. Diese Überlegungen sind praxisbezogen: dem pastoralen Engagement an der Seite der Armen als den „ersten

Adressaten des Reiches Gottes" entspricht das theologische Bemühen, von der lateinamerikanischen Situation ausgehend, das Ganze des christlichen Glaubens neu zu durchdenken.

Die zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1968 in Medellín/Kolumbien schreibt das Engagement für die Armen und die Befreiung der Unterdrückten auf der höchsten regionalkirchlichen Ebene fest (vgl. HK, Oktober 1968, 491–496). Die Konferenz wird als Gründungsdatum für eine „neue Kirche" verstanden, die den gesellschaftlichen Standort an der Seite der Mächtigen aufgibt und zu den Armen, dem „Volk", überwechselt.
In den folgenden Jahren unternimmt die lateinamerikanische Kirche große Anstrengungen, diesen *prophetischen Aufbruch* in kirchliche Praxis umzusetzen. Bald zeigten sich Schwierigkeiten, die vorhandene Vitalität und das starke soziale Engagement vor allem des jüngeren Klerus in pastorale Bahnen zu lenken. Unter dem konservativen Teil des lateinamerikanischen Episkopats regt sich Widerspruch. Der Vorwurf des „Horizontalismus", der Reduzierung des christlichen Glaubens auf innerweltliche Ziele, wird laut. In fast allen Ländern inszenieren die Regime eine (bis heute andauernde) Kampagne gegen den „subversiven", „revolutionären", „kommunistischen" Klerus. Mit linksgerichteten politischen Strömungen sympathisierende Priester schließen sich zu Gruppen zusammen und geraten in Konflikt mit der Hierarchie. Nicht wenige geben ihr Amt auf und schließen sich, wie *Camilo Torres* (1966 im Kampf umgekommen), der Guerilla an. Aus heutiger Sicht zeigten Rom und der damalige Papst Paul VI. trotz der ungeheuren Spannungen und Belastungen der lateinamerikanischen Kirche Anfang der siebziger Jahre Zurückhaltung und eine nur geringe Neigung zu direktem Eingreifen.

1971 erscheint in Lima der erste systematische Aufriß der Befreiungsthematik: „Die Theologie der Befreiung" von *Gustavo Gutierrez* (München/Mainz 1973). Zum Anliegen der Theologie der Befreiung, die eigentlich noch eine „ungeschriebene Theologie" sei, schreibt Gutierrez: „Es geht weder darum, eine Ideologie zur Verteidigung schon eingenommener Positionen zu entwickeln, noch fieberhaft nach Sicherheit vor radikalen Fragestellungen, denen der Glaube ausgesetzt ist, zu suchen, noch eine Theologie zurechtzuzimmern, von der man dann eine politische Aktion herleiten könnte. Es geht vielmehr darum, daß wir uns unter das Urteil des Wortes des Herrn stellen, unseren Glauben überdenken, unsere Liebe größer werden lassen und aus einem inneren Entschluß her, der radikaler, wirksamer und total werden will, Rechenschaft von unserer Hoffnung geben. Es geht darum, die großen Themen des christlichen Lebens innerhalb des radikalen Wandels der Perspektiven und im Zusammenhang der neuen Problematik, die eine solche Verpflichtung mit sich bringt, wieder aufzugreifen. Dies also ist das Anliegen der sogenannten Theologie der Befreiung." In Brasilien veröffentlicht 1972 *Leonardo Boff* „Jesus Cristo Libertador" (nicht ins Deutsche übersetzt). In den folgenden Jahren erscheinen zahlreiche Schriften zum Thema von sehr unterschiedlicher Qualität, ihre Autoren versuchen ausnahmslos, den Glauben aus der konkreten sozialen Erfahrung und für die Praxis zu reflektieren.
1975: Das Rundschreiben *„Evangelii nuntiandi"* Papst Pauls VI. (vgl. HK, März 1976, 133–152) befaßt sich relativ ausführlich mit der Bedeutung der Befreiung des Menschen für die Evangelisierung. Es sieht eine innere Verbindung zwischen menschlicher Befreiung und dem Heil in Christus (Nr. 35), warnt aber vor einer Verkürzung der kirchlichen Sendung auf „diesseitige Programme" und zugleich vor einer „an zeitlichen Problemen desinteressierten", spiritualistischen Kirche. Die vor allem in Brasilien in großer Zahl entstehenden christlichen Basisgemeinden werden als „Hoffnung der Kirche" (Nr. 58) bezeichnet.

Verschiedene Etappen eines nicht nur theologischen Konflikts

In dieser Zeit zeichnen sich aber bereits erste Spannungen mit dem römischen Lehramt ab. 1977 legte die Internationale Theologenkommission nach zweijähriger Vorbereitung das *Dokument „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil"* (vgl. HK, Januar 1978, 24–30) vor, das die „Chancen und Gefahren" der Befreiungstheologie zur Sprache bringen soll.
Es würdigt „viele wertvolle Elemente dieser theologischen Entwürfe", etwa die Betonung der Einheit von Heils- und Weltgeschichte. Insgesamt aber überwiegen vorsichtigkritische Urteile zumindest über „einige theologische Bewegungen". Wenn auch die geschichtliche Welt der Ort sei, wo sich das Heilswirken Gottes zu vermenschlichen suche, so müsse der Begriff „Glaube als Praxis" doch mehr enthalten als die Veränderung ungerechter gesellschaftlicher Verhältnisse. Zur Anwendung marxistisch orientierter Gesellschaftsanalyse durch die Theologie der Befreiung hieß es dort: „Man muß sich beim Gebrauch solcher Theorien und Analysen bewußt bleiben, daß diese keinen höheren Wahrheitswert erhalten, weil die Theologie sie in ihre Aussagen einfügt" (*Karl Lehmann* u. a., „Theologie der Befreiung", Einsiedeln 1977). Das Theologenpapier zeichnete sich aber teilweise in deutlichem Gegensatz zur jetzigen Instruktion der Glaubenskongregation durch eine nüchterne, dialogische, jeden paternalistischen Unterton vermeidende Sprache aus. Daß mancher Aspekt der Befreiungsthematik „noch genauer durchdacht" werden muß, war als Einladung an *alle* Theologen, nicht nur als Prüfungsauftrag an die europäische Schultheologie zu verstehen. Erstaunlicherweise werden in der jetzt veröffentlichten Instruktion der Glaubenskongregation zwar verschiedene Papstschreiben, wird aber diese Studie der Theologenkommission mit keinem Wort zitiert. Dies verwundert um so mehr, als Kardinal Ratzinger erst jüngst in einem Interview mit dieser Zeitschrift (vgl. HK, August 1984, 367) sagte, die Internationale Theologenkommission als eine Art Zwischenauto-

rität – zwischen der der Theologen und der des päpstlichen Lehramtes – wäre ihm „sympathisch".

Bereits um diese Zeit bestand der Plan für eine im Gesamttenor *verurteilende Stellungnahme zur Theologie der Befreiung durch die Glaubenskongregation.* Gemeinsam mit der päpstlichen Kommission Justitia et Pax soll damals auch ein Text erarbeitet worden sein. Es ist zu vermuten, daß Paul VI., der ohnehin zur Behutsamkeit in dieser Frage gemahnt hatte, eine grundsätzliche römische Stellungnahme zu diesem Zeitpunkt nicht befürworten wollte.
Im selben Jahr entstand in der Bundesrepublik durch die Veröffentlichung eines Memorandums deutscher Theologen „zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung" eine heftige Kontroverse. Im Zentrum der teilweise polemisch geführten Auseinandersetzung stand ein bereits 1973 gegründeter *Studienkreis „Kirche und Befreiung"*, dessen deutsche und lateinamerikanische Mitglieder, darunter der Essener Bischof *Franz Hengsbach* und der damalige Weihbischof von Bogotá und jetzige Erzbischof von Medellín, Kardinal *Alfonso Lopez Trujillo,* der Theologie der Befreiung zunehmend kritisch gegenüberstanden. Lopez Trujillo, zunächst Generalsekretär, dann Präsident des Lateinamerikanischen Bischofsrates, versuchte vor allem während der Vorbereitung der dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla, den konservativen Flügel des Episkopates zu stärken. Über ständige Kontakte zu römischen Stellen, vor allem zum damaligen Leiter der Kommission für Lateinamerika und Präfekten der Bischofskongregation, Kardinal *Sebastiano Baggio,* gewannen Lopez Trujillo und seine Mitarbeiter großen Einfluß in Rom.

1979 spricht sich die *Dritte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla* (vgl. HK, April 1979, 214–220) trotz bereits spürbarer Gegenbewegungen nochmals entschieden zugunsten einer „Option für die Armen" aus und machte damit diese Option endgültig zum pastoralen Grundkonzept der Kirche Lateinamerikas. Obwohl Befreiungstheologen nicht direkt an den Beratungen teilnahmen, flossen doch wichtige Elemente der Befreiungstheologie in das *Schlußdokument* ein. Ausgehend von der lateinamerikanischen Wirklichkeit und ihrer Analyse mit sozialwissenschaftlichem Instrumentarium, sollte im Licht des Glaubens diese Wirklichkeit reflektiert und entsprechend den gewonnenen Einsichten gehandelt werden.

Die Rolle Ratzingers und der Glaubenskongregation

Seither hat die Befreiungstheologie die römische Glaubenskongregation immer wieder auf die eine oder andere Weise beschäftigt. Leonardo Boff hatte schon 1979/80 einen längeren Briefwechsel mit der Glaubenskongregation, der sich ganz überwiegend auf seine Christologie bezog. Andere Schriften von Befreiungstheologen wurden ebenfalls von der Glaubenskongregation geprüft, ohne daß davon viel nach außen drang. Daß auch der eigentliche Begründer einer systematischen Theologie der Befreiung, *Gustavo Gutierrez,* über Jahre im Blickfeld der Glaubenskongregation stand, wurde einer größeren Öffentlichkeit erst Anfang 1984 bekannt, als auf Aufforderung durch die Glaubenskongregation die peruanische Bischofskonferenz sich mit der Theologie von Gutierrez befassen mußte. Bekanntlich hat aber die peruanische Bischofskonferenz nicht zuletzt auf Intervention des Erzbischofs von Lima (vgl. HK, Juni 1984, 251) eine Verurteilung von Gutierrez vermieden. Dieser vorläufige Ausgang des Falles Gutierrez dürfte übrigens nicht zuletzt den Grund dafür abgegeben haben, daß man im Falle Boff an einem Gespräch in Rom selbst festhielt und auch dafür, daß sämtliche peruanischen Bischöfe für Ende September/Anfang Oktober für zwei Wochen nach Rom gerufen wurden.

Im Januar dieses Jahres veröffentlichte die peruanische Zeitschrift „Oiga" (ohne Angabe des Autors) einen Text, der sich kritisch mit der Theologie der Befreiung auseinandersetzt. Derselbe Text erschien dann im März in der Zeitschrift „30 giorni" der vom Papst geschätzten konservativen italienischen Bewegung „Comunione e Liberazione". Erst die italienische Publikation nannte als Autor den Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger.* Der Vatikan bestätigte die Echtheit des Textes, bei dem es sich aber um „eine Studie privaten Charakters" handle, „ohne Offizialität und nicht zur weiteren Verbreitung bestimmt". Undementiert blieben Berichte, nach denen Ratzinger das Exposé im September 1983 bei einer informellen Zusammenkunft in Anwesenheit des Papstes vorgetragen habe. Bis heute ist ungeklärt, wer mit welchem Interesse die Publikation lanciert hat. Jedenfalls sorgte der Text insbesondere in Lateinamerika für erhebliches Aufsehen, zumal Kardinal Ratzinger zu diesem Zeitpunkt mit leitenden Mitarbeitern seiner Kongregation an einer *Zusammenkunft mit den Vorsitzenden bzw. Delegierten der Glaubenskommission der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Bogotá* teilnahm. Zu den Themen dieser Konferenz gehörte dem Celam-Kommuniqué zufolge auch die Befreiungstheologie. Von ihren „unterschiedlichen Strömungen" seien einige „völlig legitim und sogar notwendig, andere verdienten Kritik und wieder andere seien unannehmbar".

Im August erschien in der „Neuen Ordnung", einer vom Institut für Gesellschaftswissenschaften in Walberberg herausgegebenen Zeitschrift, eine leicht veränderte deutsche Fassung des Ratzinger-Exposés mit einem bis dahin unbekannten Vorwort. Darin betont Ratzinger, ihm sei die „Sorge vieler lateinamerikanischer Bischöfe" nahegebracht worden, „daß das Ausgreifen der radikalen Positionen der profiliertesten Vertreter der Befreiungstheologie auf alle Bereiche des kirchlichen Lebens die Kirche nicht nur in ihren Grundlagen erschüttern, sondern fast lautlos in das Gegenteil ihrer selbst verwandeln könne". Mit dieser Aussage bestätigt Kardinal Ratzinger mehrfach von lateinamerikanischen Bischöfen geäußerte Ver-

mutungen, gerade Amtsbrüder aus Lateinamerika selbst betrieben eine römische Verurteilung der Befreiungstheologie.

Im Hinblick auf das spätere Dokument der Glaubenskongregation ist von Bedeutung, daß schon das Exposé von Ratzinger zwar feststellt, die Theologie der Befreiung sei ein „außerordentlich vielschichtiges Phänomen", aber den inhaltlichen Aussagen vorausschickt, es würden nur jene Theologien gefaßt, „die sich in irgendeiner Weise die marxistische Grundposition zu eigen gemacht haben".

Wenn freilich der erste inhaltliche Satz des Exposés sagt: „Bei der Analyse *des Phänomens Befreiungstheologie* wird eine fundamentale Gefährdung des Glaubens sichtbar" und damit diesen apodiktischen Stil für den ganzen Text vorgibt, dann muß die einleitende begriffliche Eingrenzung als salvatorische Klausel erscheinen, die niemanden davon abhalten kann, die Verdikte als generelle Aussagen über „das Phänomen Befreiungstheologie" zu verstehen.

Aufschlußreich für die strenge, notfalls chirurgische Auffassung seiner Funktion ist die folgende allgemeine Aussage Ratzingers über den Irrtum: „Dabei muß aber bedacht werden, daß ein Irrtum nicht lebensfähig wäre, wenn er nicht auch einen Kern an Wahrheit enthielte. Ja, ein Irrtum ist um so gefährlicher, je größer der Kern an Wahrheit ist, den er in sich aufgenommen hat, weil seine Versuchung dadurch nur um so größer wird ... So muß gerade, wenn Irrtum und Gefahr der Befreiungstheologie aufgezeigt werden, unbedingt auch die Frage immer gegenwärtig sein, welche Wahrheit sich im Irrtum verbirgt und wie ihr zu ihrem Recht verholfen, wie sie aus der Beschlagnahmung durch den Irrtum gelöst werden kann."

Von den lateinamerikanischen Befreiungstheologien zitiert Ratzinger in dem Exposé neben *Gustavo Gutierrez* und *Leonardo Boff* vor allem den in El Salvador lehrenden, bisher nicht durch Schwierigkeiten mit Rom oder einzelnen lateinamerikanischen Bischöfen aufgefallenen Jesuiten *Jon Sobrino.*

Auf das Exposé Ratzingers erwiderten *Leonardo* und sein Bruder *Clodovis Boff* in einem Fünf-Punkte-Papier (vgl. Text in „il regno", 15. 4. 84). Sie akzeptierten „die Warnung und Lektionen Kardinal Ratzingers" und räumten ein, „daß es in der Theologie der Befreiung einige wenig glückliche oder auch ungeschickte *Formulierungen* des Glaubens gibt". Es sei ihr nicht in jedem Fall gelungen, „sämtliche Aussagen des Glaubens sachgerecht miteinander zu verbinden". Zugleich betonten sie, das Neue an der Theologie der Befreiung resultiere „nicht aus ihr selbst, sondern aus der beispiellosen Neuartigkeit der ungeheuren geschichtlichen Problematik, mit der sie sich im Namen des Glaubens, der Kirche auseinandersetzt: mit der Situation von Armut und Unterdrückung". Sie habe kein anderes Anliegen, als die „*theologia perennis*" zu sein, d. h. konsequent in den fortwährend sich wandelnden Kontexten der Geschichte den Glauben reflektieren (vgl. dazu HK, Juni 1984, 252).

Doch konnte und wollte sich die Glaubenskongregation mit solchen Erläuterungen nicht zufriedengeben. Das Kolloquium mit Boff war in dieser Zeit bereits beschlossene Sache – nur das Wie war zunächst noch offen –, und in Rom konnte man hören, daß mit einer offiziellen Stellungnahme zur Befreiungstheologie als ganzer noch in diesem Jahr zu rechnen sei. In Lateinamerika selbst verkündete Kardinal *Agnelo Rossi,* einst Vorgänger von Kardinal Arns als Erzbischof von Sao Paulo und danach bis zum Frühjahr dieses Jahres Präfekt der römischen Missionskongregation, am lautesten, Rom werde die Befreiungstheologie, die er selbst als die „größte Häresie der Kirchengeschichte" bezeichnete, verurteilen.

Bringt die Instruktion der Glaubenskongregtion eine Klärung?

Bringt die nun erschienene Instruktion der Glaubenskongregation, wenn schon nicht eine Lösung, so doch mehr Klarheit in die Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie?

In der Einleitung der Instruktion wird festgestellt, diese habe „ein sehr präzises und begrenztes Ziel": Sie wolle auf die „Abweichungen" und „Gefahren" hinweisen, „die den Glauben und das christliche Leben zerstören, wie sie gewisse Formen der Theologie der Befreiung enthalte, die in ungenügend kritischer Weise ihre Zuflucht zu Konzepten nehme, die von verschiedenen Strömungen des marxistischen Denkens gespeist sind". Unter dieser einschränkenden Prämisse sind alle Aussagen des römischen Dokumentes zu sehen, das damit selbst nicht den Anspruch erhebt, eine umfassende Lehraussage zu sein. Das ist freilich auch einer der wunden Punkte der Erklärung. Es ist problematisch, den Kreis der Adressaten zunächst ausdrücklich einzugrenzen (ohne konkrete Personen oder Richtungen beim Namen zu nennen), andererseits durchgehend von *der* Theologie, *den* Theologien bzw. *den* Theologen der Befreiung zu sprechen.

Wie schon im Exposé Ratzingers muß dieses Verfahren dazu verleiten, die durch die Prämisse an sich eingeschränkten Aussagen als allgemeine Urteile zu nehmen. Wenn aus dem Dokument zitiert wird, ergibt sich diese Verfälschung fast zwangsläufig. Während sich die Instruktion einerseits verbal gegen ihren Mißbrauch absichert („Sie darf in keiner Weise denen zum Vorwand dienen, die sich angesichts der tragischen und drängenden Probleme des Elends und der Ungerechtigkeit hinter einer Haltung der Neutralität und der Indifferenz verschanzen"), öffnet sie durch diesen ambivalenten Sprachgebrauch dem *Mißbrauch* geradezu Tür und Tor. Wer aus kirchenpolitischen oder – was noch wesentlich gefährlicher wäre – aus politischen Interessen Bischöfe, Priester, Ordensleute oder Laien im Umkreis der Befreiungstheologie diskreditieren will, findet in der Instruktion außerordentlich Hilfreiches. Wenn man aber die thematische Eingrenzung zu Beginn des Dokuments ernst nimmt, richtet sie sich nur gegen im Text beschriebene extreme theologische Positionen, die nur von wenigen lateinamerikanischen Theologen vertreten werden dürften.

Die Instruktion verzichtet auf einen empirischen Teil; in

der Einleitung wird die lateinamerikanische Situation lediglich in einigen markanten Sätzen geschildert. Die Aussagen bleiben allerdings hinter anderen kirchlichen Stellungnahmen, etwa dem Schlußdokument von Puebla oder einigen Ansprachen Papst Johannes Pauls II. in Lateinamerika, zurück, insofern sie die Zustände zwar beim Namen nennen, aber nicht ausdrücklich verurteilen.

Der *Mangel an Ortsnähe und direkter Betroffenheit* schlägt sich offensichtlich schon im Ton der ersten Kapitel nieder. So ist zutreffend von der „mächtigen und gleichsam unwiderstehlichen Sehnsucht der Völker nach Befreiung" als einem „der wichtigsten Zeichen der Zeit" die Rede. Wenn dem hinzugefügt wird, die Sehnsucht nach Befreiung komme „bei den Völkern, die die Last des Elends kennen und unter den entrechteten Schichten besonders stark zum Ausdruck", so spricht daraus eine *kühle Objektivität,* die nur aus großer Distanz möglich ist. An der gleichen Stelle wird diese Sehnsucht als Ausdruck einer „echten, wenn auch dunklen Wahrnehmung der Würde des Menschen" gekennzeichnet. Sie erfordere, „wie jede tiefe Sehnsucht, daß sie geklärt und geleitet wird". Wenn an einem europäischen Schreibtisch kritisch vermerkt wird, das Bewußtwerden der Ungerechtigkeiten sei „von einem Pathos begleitet, das seine Sprache oft dem Marxismus entlehnt", kann das von den Angesprochenen nur als beträchtliche Problemferne, wenn nicht als Mangel an Brüderlichkeit verstanden werden.

Die Schwerpunkte der inhaltlichen Kritik sieht das Dokument in *„unkritischen Anleihen bei der marxistischen Ideologie"* und im *„Rückgriff auf die Thesen einer vom Rationalismus geprägten biblischen Hermeneutik".* Sie seien daran, „das zu verderben, was das anfängliche großherzige Engagement für die Armen an Echtem besaß". In sehr prägnanten Formulierungen, die deutlich die Handschrift des Präfekten der Glaubenskongregation tragen, skizziert das Dokument die mit christlichen Grundüberzeugungen unvereinbaren Wesensmerkmale des orthodoxen Marxismus, um im folgenden darzustellen, wie diese in die beanstandeten Strömungen der Befreiungstheologie eingeflossen seien. Der Vorwurf der Marxismus-Abhängigkeit betrifft *zwei Ebenen:* zum einen den „Fehlschluß", man könne das Instrumentarium der marxistischen Gesellschaftsanalyse benutzen, ohne von seiner Weltanschauung infiziert zu werden, zum anderen die Umdeutung zentraler Glaubensinhalte im Sinne marxistischer Ideologie.

Wie weit trägt der Vorwurf, marxistischen Ideen zu erliegen?

Was die erste Ebene betrifft, so ist unbestritten, daß im Marxismus Gesellschaftsbeschreibung und -beurteilung und weltanschauliche Grundannahmen eng ineinandergreifen. Daß aber deshalb alle Erkenntnisse über empirisch wahrnehmbare, gesellschaftliche Zusammenhänge von Marx und Marxisten, die das Denken von Marx weiterentwickelten, die marxistische Weltanschauung zwangsläufig mittransportieren, ist durchaus strittig. Es wäre doch denkbar, daß solche Analysen ihre, wenn auch zeit- und situationsbedingte Wahrheit unabhängig vom ideologischen Kontext, in dem sie stehen, haben. Sonst könnte sich einer der Väter der modernen katholischen Soziallehre, *Oswald von Nell-Breuning,* nicht dazu bekennen, etwas oder gar viel von Marx gelernt zu haben („Am Marxismus haben wir seine Irrtümer, und zwar ausschließlich diese zu bekämpfen" – zit. nach epd, 3. 9. 84). Der Hinweis, die Theologie der Befreiung vernachlässige die katholische Soziallehre („Die Soziallehre der Kirche wird verächtlich verworfen") ist gewiß nicht unberechtigt. Das Problem dürfte aber nicht zuletzt darin liegen, daß die Soziallehre bis heute vorwiegend normativ und in nur sehr geringem Maße beschreibend geblieben ist.

Gravierender ist der zweite Punkt, daß „unter dem, was viele ‚Befreiungstheologen' marxistischen Autoren entleihen, (nicht selten) die ideologischen Aspekte überwiegen". Unter diesem Gesichtspunkt werden die schwerwiegendsten Vorwürfe erhoben: Die *Übernahme marxistischer Positionen* habe zu einer „Perversion der christlichen Botschaft" geführt; das Reich Gottes werde in den „Prozeß der Selbsterlösung des Menschen durch den Klassenkampf" umgedeutet; der Glaube an die Menschwerdung Gottes werde geleugnet; dem Tod und der Auferstehung Jesu werde eine ausschließlich politische Deutung gegeben; die Eucharistie werde in eine „Feier des Klassenkampfes" umgedeutet und „die Einheit der Kirche radikal geleugnet"; die sakramentale und hierarchische Struktur der Kirche werde in Frage gestellt. Zwar hätten die „Befreiungstheologien" das Verdienst, die großen Texte der Propheten und des Evangeliums über die Verteidigung der Armen wieder aufgewertet zu haben, jedoch verwechselten sie darüber hinaus „in verderblicher Weise den Armen der Schrift mit dem Proletariat von Marx". Hier wäre nicht nur zu fragen, ob die fachliche Disqualifizierung von Befreiungstheologen *so* berechtigt ist, sondern ob diese Unterstellung im Blick auf den Marxismus überhaupt trifft: Marx hat mit den Unterdrückten die Arbeiterklasse gemeint; in seinem System würden die verelendeten Schichten Lateinamerikas, die der Kirche besonders am Herzen liegen, eher zu dem von ihm verachteten Lumpenproletariat gehören.
Gerade die letzteren hier zitierten Urteile der Instruktion dürften in ihrer Schärfe berechtigt und angemessen sein, sofern es Strömungen in der Befreiungstheologie gibt, die die beschriebenen Positionen auch vertreten. Dies dürfte aber nur auf vereinzelte Theologen, radikalisierte Gruppen wie die *„Christen für den Sozialismus"* oder etwa engagierte Parteigänger der *sandinistischen Bewegung* zutreffen. Durch diese Verzeichnung, die an keiner Stelle durch konkrete Angaben begründet wird, kann sich das römische Dokument um die Chance bringen, mit anderen berechtigten Überlegungen Aufmerksamkeit zu finden.

Darüber können auch die fast ausschließlich freundlichen *Reaktionen aus den lateinamerikanischen Episkopaten* nicht hinwegtäuschen. Die Bischofskonferenz der ohnehin der-

zeit ins Visier genommenen brasilianischen Kirche erklärte, ohne auf den Inhalt des Dokuments einzugehen, man wolle es mit Respekt aufnehmen, „nicht nur wegen seines Lehrgehalts, sondern weil es vom Heiligen Vater approbiert ist". Sie empfehlen ein genaues Studium, „um Fehlinterpretationen zu vermeiden"; übermäßige Aufgeregtheit könne die korrekte Interpretation verhindern und der Einheit der Kirche schaden. Gerade in Brasilien wurde bedauert, daß das Dokument offenbar „unter Druck" und ausschließlicher Berücksichtigung der „gefährlichen Strömungen" verfaßt wurde.
Es ist nicht bekannt und daher schwer einsehbar, weshalb Rom den ungewöhnlichen Weg wählte, ein eindeutig abgrenzendes Lehrschreiben herauszugeben, wenn zum gleichen Thema ein umfassenderes Dokument angekündigt wird, „das – in positiver Ausrichtung – alle Reichtümer ins rechte Licht stellt, sowohl in der Lehre als auch in der Praxis".

Positiv aufgenommen wird von den Teilen der lateinamerikanischen Kirche, die seit Jahren eine von der Befreiungstheologie inspirierte Pastoral fördern und verwirklichen, daß das Dokument zumindest grundsätzlich die *Berechtigung einer Theologie der Befreiung* anerkennt. Die britische katholische Zeitschrift „The Tablet" (8. 9. 84) weist übrigens zu Recht darauf hin, daß die anerkennenden Passagen des römischen Dokuments „ohne die zwanzigjährige Arbeit von Befreiungstheologen überhaupt nicht denkbar wären". Die brasilianischen Kardinäle *Aloisio Lorscheider* und *Paulo Evaristo Arns* sollen den Papst gebeten haben, lateinamerikanische Bischöfe und Befreiungstheologen an der Vorbereitung des angekündigten zweiten Dokuments zu beteiligen. Ob es vor der Verabschiedung des zweiten, erklärtermaßen „positiven" Dokuments tatsächlich zu einem intensiveren Dialog zwischen Rom und den regionalen Episkopaten kommt, bleibt indessen abzuwarten. Daß die jetzige Zitierung der peruanischen Bischöfe nach Rom als ein Schritt zu einem kollegialen Gespräch zu werten ist, bleibt fraglich.

Der Fall Boff in Brasilien und in Rom

Während die Instruktion der Glaubenskongregation der Befreiungstheologie insgesamt galt, selbst wenn sie nur „bestimmte Aspekte" und auch nur „gewisse" ihrer Vertreter ins Visier nimmt, handelt es sich beim Verfahren Boff insofern um einen Sonderfall, als er vor allem wegen der in seinem Buch „Kirche: Charisma und Macht" (deutsche Ausgabe bei Patmos, Düsseldorf in Vorbereitung) behandelten ekklesiologischen Fragen ins ehemalige Heilige Offizium geladen wurde. Seine Sicht der Kirche als sakramentale Gemeinschaft und als soziale Struktur stellt allerdings eine vielleicht nicht prototypische, aber auch nicht untypische Verdeutlichung des Kirchenverständnisses der vor allem den kirchlichen Basisgemeinschaften nahestehenden Befreiungstheologie dar. Und da der Marxismusvorwurf auch in seinem Verfahren eine Rolle spielt, ist *das Verfahren Boff*, das bisher als Verfahren auf Gesprächsbasis außerhalb der Verfahrensordnung zu werten ist, doch als eine personelle Konkretisierung innerhalb des Gesamtversuchs, das Thema Befreiungstheologie zu bewältigen, anzusehen.
Ratzinger hatte Boff in einem sechsseitigen *Einladungsschreiben* vom 15. Mai zu verstehen gegeben, sein Buch enthalte nach seiner Auffassung „weniger annehmbare" Positionen, die Anlaß zur Besorgnis gäben. In dem Schreiben wurde zugleich angekündigt, es werde – eventuell ergänzt durch seine, Boffs, Stellungnahme – veröffentlicht werden.

Dies läßt darauf schließen, daß das „Kolloquium" ursprünglich nur noch als ergänzender Akt gedacht und das Urteil in der Sache (nicht über die Person) bereits bei der Abfassung des Briefes so gut wie feststand. Der Brief selbst war in einem deutlichen Von-oben-herab-Ton gehalten. Boff wurde vorweg guter Wille attestiert, aber zugleich bescheinigt, „gute Absichten" reichten nicht aus, wenn jemand durch theologische Werke Lehre und Pastoral der Kirche beeinflussen wolle. Demgegenüber verlief dann die Begegnung, die dann zu guter Letzt in einem sonst unüblichen gemeinsamen Kommuniqué nur noch als „conversazione", als Gespräch (vgl. Osservatore Romano, 8. 9. 84), bezeichnet wurde, freundlicher, auf jeden Fall ungezwungener. Dem Vernehmen nach trug im ersten Teil Boff hauptsächlich seine schriftlich vorbereitete „defensio" vor. Am kürzeren zweiten und eigentlichen Gesprächsteil konnten auf Vermittlung des Staatssekretariats auch die Kardinäle Arns und Lorscheider, nicht aber der Generalobere der Franziskaner – trotz eines ausdrücklich geäußerten Wunsches – teilnehmen.
Boff hatte Anfang des Jahres der römischen Glaubenskongregation Unterlagen zu einer in Brasilien entstandenen heftigen Kontroverse über das später auch in Rom inkriminierte Buch zugeschickt. Der frühere Lehrer Boffs, langjähriger Direktor des Celam-Pastoralinstituts in Medellín und jetzige Weihbischof von Salvador da Bahia in Brasilien, *Boaventura Kloppenburg*, sowie der Vorsitzende der Glaubenskongregation der Erzdiözese Rio de Janeiro, Weihbischof *Karl Romer*, hatten heftig gegen das 1981 erschienene Buch Boffs polemisiert. Die Erzdiözese Rio hatte bereits früher theologische Werke Boffs verurteilt. Die konzertierte Aktion der Weihbischöfe Kloppenburg und Romer gegen Boff in Brasilien dürfte der unmittelbare Anlaß für die Vorladung Boffs nach Rom gewesen sein. Kloppenburg arbeitet seit Jahren in zahlreichen Veröffentlichungen gegen die Befreiungstheologie sowie die von der brasilianischen Bischofskonferenz vertretene Pastoral, vor allem die Förderung der christlichen Basisgemeinschaften.

Vor der Festlegung des Kolloquium-Termins in Rom hatten die brasilianischen Bischöfe offenbar versucht, Ratzinger zu einem klärenden Gespräch im Rahmen der brasilianischen Glaubenskommission nach Brasilien einzuladen, während die Glaubenskongregation ein Kolloquium nach der Verfahrensordnung plante. Auf Intervention von brasilianischer Seite und auf Vermittlung des

vatikanischen Staatssekretariats ließ sich die Glaubenskongregation zu einem „Gespräch" in Rom außerhalb der Verfahrensordnung ein.
Daß Boff nicht vor der Glaubenskommission der nationalen Bischofskonferenz gehört werden konnte, wurde in Brasilien bedauert und auch deshalb fast als Affront empfunden, weil Kardinal Ratzinger sich in Bogotá ausdrücklich für eine Verlagerung der Zuständigkeit in Fragen der Lehre auf die örtlichen Bischofskonferenzen ausgesprochen hatte („Es ist in der Tat nicht erforderlich, immer gleich an die höhere Instanz zu appellieren") (vgl. dazu auch das Interview mit Ratzinger in: HK, August 1984, 362).

Mißverständnisse um ein „neues" Kirchenmodell

Die römischen Bedenken im Fall Boff beschreibt der Einladungsbrief der Glaubenskongregation. Ratzinger äußert darin zunächst allgemeine Bedenken gegen das *methodische Vorgehen* von Boff: Er stütze sich zu wenig auf die Aussagen des kirchlichen Lehramtes und zu sehr auf „eine gewisse umstrittene theologische Strömung" (genannt werden Hasenhüttel, Käsemann und Küng); der Stil sei teils ungenau, teils polemisch und lasse die notwendige Mäßigung vermissen, „die Frucht der Liebe, der Gerechtigkeit und des Respekts vor den Personen und Institutionen der Kirche ist"; schließlich müsse man sich fragen, ob Boff sich in seinen Aufsätzen „vom Glauben oder von neomarxistisch inspirierten ideologischen Prinzipien" leiten lasse.
Inhaltlich hebt die Kritik der Glaubenskongregation an der „militanten Ekklesiologie" Boffs auf drei Punkte ab. Boff relativiere das *katholische Kirchenverständnis,* in dem er die Struktur der katholischen Kirche als nur eine der möglichen, unvollkommenen „Vermittlungen" des Evangeliums darstelle und die Unterschiede zum Protestantismus als bloße „Akzentuierungen oder verschiedene Lebensstile" herunterspiele. In ähnlicher Weise relativiere Boff die Bedeutung der Dogmen, die für ihn lediglich zeitbedingte Auslegungen der Offenbarung seien, nicht aber zum Verständnis der Offenbarung notwendige und trotz aller geschichtlichen Bedingtheit und weiteren Interpretationsfähigkeit bleibend wahre Aussagen. Und endlich unterliege Boff einem gravierenden Mißverständnis der *kirchlichen Amtsgewalt.* Sein „neues Kirchenmodell", in dem die Amtsgewalt lediglich als Dienst entsprechend den Bedürfnissen des Volkes bzw. der Gemeinden „ohne theologische Privilegien" konzipiert sei, werfe sowohl unter dem Gesichtspunkt der Lehre wie dem der Pastoral „ernste Bedenken auf".

Die Strenge, mit der die Glaubenskongregation Boffs Buch wie ein systematisches Gesamtkonzept beurteilt, trägt dem literarischen Genus (es handelt sich um eine Sammlung von 13 Aufsätzen aus dem letzten Jahrzehnt) nicht Rechnung, wie Boff zu seiner Verteidigung auch ausdrücklich anmerkte. Unter anderem enthält das Buch ein Kapitel aus seiner Münchner Dissertation von 1972. Als „gefährliche Lehre" versteht die Glaubenskongregation die ekklesiologischen Thesen Boffs nicht zuletzt deshalb, weil sie große Verbreitung gefunden hätten. (Boff selbst erklärte bereits vor dem Kolloquium, er sei bereit, sich einem eventuellen Urteil zu unterwerfen. In seiner 50seitigen Verteidigungsschrift, die er Kardinal Ratzinger vorlegte (im Wortlaut veröffentlicht in: il regno-documenti, 1. 10. 84), heißt es dazu: „Ich möchte lieber gemeinsam mit der Kirche gehen als allein mit meiner Theologie. Die Kirche bleibt, die Theologie vergeht. Die erste ist eine Glaubenswirklichkeit, die ich annehme, die zweite ist eine Konstruktion des Verstandes, die ich diskutiere."

Das „Neue", die herkömmliche europäische Theologie Irritierende am Kirchenverständnis Boffs ist, daß Kirche als Ereignis des Heiligen Geistes „von unten", „aus dem Volk" entsteht, wo die Armen und Entrechteten das Wort Gottes hören und glauben. In dieser Kirche wäre nicht die in Lateinamerika bestehende Klassengesellschaft widergespiegelt, in ihr könnte das ganze Volk Gottes, aus gesellschaftlicher und religiöser Abhängigkeit befreit, „synchron" Kirche sein.
Ein besonderes Problem stellt dabei offensichtlich Boffs *Strukturbegriff* dar. Wenn Boff von Kirchenstruktur spricht, scheint er nicht in erster Linie ihre hierarchischen Ämter zu meinen, sondern versteht darunter die Art und Weise, wie die Kirche (jeweils bestimmt durch den politisch-gesellschaftlichen Kontext) organisiert ist bzw. wie sie seiner Meinung nach organisiert sein sollte. Demgegenüber wertet die Glaubenskongregation die Beschreibung theologisch und versteht sie als Urteil nicht nur über die praktische Realisierung, sondern über das „Sein" der kirchlichen, genauer der hierarchischen Strukturen; man meint, das Boff vorschwebende Kirchenmodell sei gegen die hierarchische Verfassung als solche gerichtet und nicht nur gegen eine kirchliche Wirklichkeit, in der alle Verantwortung für das Heilswirken der Kirche allein bei der Hierarchie und nicht beim Volk als ganzem (vor aller Differenzierung in Amtsträger und Laien) gesehen wird. Indessen erscheint die hierarchische Struktur der Kirche, die Stellung des Papstes wie die der Bischöfe und – dogmatisch – auch des Priesters für Boff als so selbstverständlich (vgl. das Interview ds. Zeitschrift mit Boff in: HK, November 1982, 542–548) und ihre Darstellung für die Realisierung *seines* Kirchenmodells so wenig dringlich, daß er sich in seinem ekklesiologischen Ansatz nicht eigens damit befaßt. Argumentativ sicher ein Mangel.

Anlaß zur Kritik liefern der Glaubenskongregation offenbar auch manche *Parallelismen in seiner Analyse von Kirche und Gesellschaft.* Mit großer Unbefangenheit verwendet Boff zur Beschreibung der Kirche, wie sie ist, parallele oder auch die gleichen Kriterien wie zur Analyse der Gesellschaft. Das dabei verwendete Vokabular ist (mit oft nur scheinbar marxistischen Anklängen) der Sprache der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften entnommen. Wie das Volk durch die Mächtigen im weitesten Sinn um seine

Ressourcen gebracht wurde, so sieht er die heutige Kirche (nicht nur Lateinamerikas) als das Resultat eines langen geschichtlichen Prozesses, „in dem der Klerus dem christlichen Volk die religiösen Produktionsmittel enteignete". Diese Beschreibung ist zwar historisch alles eher als präzise, trifft aber als – unpolemische – Beschreibung einen wahren Kern, mit dessen sachlicher Würdigung sich fast jede amtskirchliche Stelle schwer tun dürfte.

Aus allem, was in Rom und außerhalb über das Gespräch selbst und über die anzuwendenden Prozeduren zu hören war, lassen sich noch *keine sicheren Vorhersagen zum weiteren Fortgang des Falles* machen. Folgt man Aussagen von Boff selbst, so ist gegen Ende des Jahres mit einer endgültigen Stellungnahme zu dessen Kirchenverständnis zu rechnen. Im wesentlichen dürfte es sich um einen Entscheid handeln, der dem ursprünglich angekündigten entspricht, also um die Veröffentlichung eines Schriftstükkes, dessen wesentlicher Inhalt der Brief von Ratzinger vom 15. Mai sein dürfte, ergänzt durch die Ergebnisse des Gesprächs vom 7. September. In diesem Sinne wird die Plenaria, die Vollversammlung der Kardinäle bzw. der Mitglieder der Kongregation, sich mit Sicherheit noch einmal mit dem Fall befassen. Wieweit das jetzige Gespräch am Endurteil etwas zu ändern vermochte, wird sich erst herausstellen, wenn dieses vorliegt.
Wie dabei weiter verfahren wird, ist offen. Das gemeinsame Kommuniqué spricht von „metodi abituali", den üblichen Methoden. Das ließe darauf schließen, daß das bisherige Verfahren außerhalb der Verfahrensordnung noch in ein ordentliches Verfahren umgewandelt werden könnte. Es sieht aber so aus, als ob die Kongregation versuchen möchte, mit einem Urteil in der Sache, aber *ohne Verurteilung der Person*, also auch ohne Prozeß und damit zunächst jedenfalls auch ohne Sanktionen auszukommen.

Rom könnte sich Zeit lassen

Beide Vorgänge, die Anhörung von Leonardo Boff wie die Veröffentlichung des Dokuments der Glaubenskongregation zur Theologie der Befreiung, eröffnen zumindest die Möglichkeit zur sachlichen Klärung und zum Dialog in der Kirche. Daß diese Chance auch wirklich ergriffen werden kann, ist an einige Voraussetzungen gebunden. In der gesamten Kontroverse fiel auf, daß die *Frage des Standorts*, des theologischen wie des gesellschaftlich-politischen, in ihrem Rang völlig ungenügend berücksichtigt wurde. „Die erste Bedingung einer Analyse ist die völlige Bereitschaft, sich auf durch zu beschreibende Wirklichkeit belehren zu lassen, ohne vorgefaßte Ideen", heißt es in der römischen Instruktion richtig. Die Instruktion selbst hat diese Bedingung nicht erfüllt.

Das Dokument ist aus einer europäischen Denkrichtung heraus geschrieben, nach der das Betroffensein von der Sache richtige Einsichten eher verhindert als fördert. Die Befreiungstheologie hat aber die Betroffenheit von Christen über die lateinamerikanische Realität gerade zum Ursprung. So haben die immer wieder ausgesprochenen Einladungen lateinamerikanischer Bischöfe an ihre europäischen Amtsbrüder, mit eigenen Augen zu sehen, wie die Kirche in Lateinamerika lebt, auch einen tieferen „theologischen" Sinn.

Solange die Bedeutung des gesellschaftlichen und damit auch des kirchlichen Standorts im theologischen Gespräch zwischen Rom und Lateinamerika nicht stärker ins Licht rückt, wird man mehr aneinander vorbeireden als sich verstehen. Daß in der Instruktion die *Kapitalismus-Kritik*, wie sie in kirchlichen Erklärungen, etwa der Enzyklika „Populorum progressio", in scharfer Form enthalten ist, einfach ausgespart wird, statt dessen aber die politischen Systeme des realen Sozialismus, die kommunistischen Diktaturen, „als Schande unserer Zeit" recht unvermittelt und nicht ohne Pathos angeprangert werden, wirkt im Hinblick auf lateinamerikanische Verhältnisse nicht so, als gehe man „ohne vorgefaßte Ideen" an die Wirklichkeit heran. Wenn der im Nordosten Brasiliens wirkende, aus Österreich stammende Bischof *Richard Weberberger*, feststellt: „Der Kapitalismus ist für uns ein rotes Tuch", wird die Distanz deutlich, die noch zu überbrükken ist.
Die Lateinamerikaner bitten, Rom möge ihnen etwas Zeit lassen und nicht vorschnell Entwicklungen verurteilen, die noch nicht in jeder Hinsicht theologisch aufgearbeitet sind. Es liegt auch am „Standort", daß den Befreiungstheologen diese historische Versuchung der obersten Glaubensbehörde bewußter ist. Umgekehrt werden Theologen der Befreiung theologisch wie gesellschaftsanalytisch weniger angreifbar, wenn sie sich konsequenter als bisher als regionale Theologie verstehen und z. B. nicht einfach latein- oder auch nordamerikanische „kapitalistische" Verhältnisse pauschal auf den ganzen „Westen" übertragen oder wie Boff in seinem jüngsten Spiegelinterview (17. 9. 84) *ihre Kirchlichkeit* bzw. die Kirche Lateinamerikas (angesichts einer nach ihrer Meinung nach zukunftslosen europäischen Christenheit) mit der Kirche der Zukunft schlechthin gleichsetzten.

Für die theologische Arbeit in Rom *und* Lateinamerika gilt: „qui bene distinguit, bene docet" – wer gut unterscheidet, lehrt gut. Ob die lateinamerikanische Kirche bzw. Theologie in Rom in den kommenden Jahren aufeinander zugehen können, ist sicher von großer gesamtkirchlicher Bedeutung. Wie stark die sich abzeichnende theologische Nord-Süd-Auseinandersetzung das Wohl und Wehe der katholischen Kirche insgesamt mitbestimmen wird, ist noch nicht abzusehen. Wer eine „Weltkirche" nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanums will, wird akzeptieren müssen, daß es nicht nur *einen* kirchlichen Lebensstil und nicht nur *einen* theologischen Denkweg gibt.

Gabriele Burchardt

Kurzinformationen

Die Zahl der Priesterweihen lag 1982 weltweit um 1,2 Prozent über der des Vorjahres. Diese Angabe ist einer statistischen Übersicht über die Entwicklung der Priesterberufungen in aller Welt zu entnehmen, die der Osservatore Romano (10./11.9.84) veröffentlichte. Die im Berichtszeitraum geringste Zahl an Priesterweihen wurde demnach im Jahr 1979 mit 5765 Weihen verzeichnet, 1982 lag sie bei 5957. Während sich bei den Diözesanpriestern ein leichter Aufwärtstrend bemerkbar macht, erreichte die Zahl der Weihen von Ordenspriestern 1982 mit 1844 seinen bisher tiefsten Stand. Die Zahl der Amtsniederlegungen von Priestern ging im Berichtszeitraum von 3790 (im Jahre 1973) bis auf 1226 (1982) kontinuierlich zurück, bei den Ordensgeistlichen nahm sie hingegen etwas zu. Die Zahl der Seminaristen stieg 1982 im Vergleich zum Vorjahr um rd. 4000 auf 73 001. Angestiegen sind gleichfalls die Zahlen der Novizen und Novizinnen (für 1982: 8958 bzw. 16164). Bei der geographischen Aufschlüsselung der Priesterzahlen wird deutlich, wie sehr sich die Lage je nach Erdteil unterscheidet: Mit Ausnahme von Asien und Ozeanien nahm die Zahl der Priester in allen Erdteilen im Zeitraum von 1973 bis 1982 ab, weltweit von 433 089 auf 408 945. Die ungleiche Verteilung der Priester zeigt ein Vergleich von Priester- und Katholikenzahlen: Während in Europa 58 bzw. 35 Prozent (Diözesan- bzw. Ordenspriester) aller Priester leben, befinden sich jedoch nur 34 Prozent aller Katholiken auf diesem Kontinent. Südamerika verfügt demgegenüber über acht bzw. 16 Prozent aller Diözesan- und Ordenspriester, auf dem Subkontinent leben aber 28 Prozent aller Katholiken.

Am 7. September starb in Rom der ukrainische Großerzbischof Josyf Kardinal Slipyj im Alter von 92 Jahren. Mit ihm verschied eine der letzten großen Gestalten des religiösen Widerstands in der Sowjetunion. Slipyj, 1939 zum Koadjutor des Metropoliten von Lemberg, *Andrej Scheptycky*, ernannt, konnte als dessen Nachfolger sein Amt als Erzbischof von Lemberg nur wenige Monate (von November 1944 bis April 1945) ausüben. Obwohl er um einen modus vivendi mit den Sowjets bemüht war, wurde er, weil er sich wie die übrigen zehn katholischen Bischöfe der Ukraine weigerte, sich dem Zwangsanschluß der katholischen Ukrainer an die orthodoxe Kirche zu fügen, 1945 verhaftet und 1946 zu acht Jahren Zwangsarbeit verurteilt. Er verbrachte diese Zeit in einem Arbeitslager in der Nähe von Jakuzk in Kachachstan. Später, von neuem verhaftet, lebte er die meiste Zeit unter Hausarrest. Als ihm 1959 gegen formellen Verzicht auf sein kirchliches Amt freie Ausreise angeboten wurde, lehnte er ab. 1962, in der ersten ostpolitischen Tauwetterphase unter Chruschtschow, konnte er auf Intervention Johannes' XXIII. in den Vatikan ausreisen. Er wohnte dort jedoch nur vorübergehend und übersiedelte später in ein kleines Ukrainer-Kloster am Albaner See. Paul VI. verlieh ihm 1963 den Titel eines Groß-Erzbischofs, 1965 wurde Slipyj Kardinal. Die Ernennung zum Patriarchen der Ukrainer, was nach deren Wunsch die Errichtung eines ukrainischen Patriarchats eingeschlossen hatte, wurde Slipyj aus ökumenischen (und ostpolitischen) Gründen verweigert. Obwohl de facto ohne Bistum, blieb er bis zu seinem Tode formell Oberhaupt der Ukrainer und vertrat – nicht immer bei vollem Einverständnis der Kurie – deren kirchliche und politische Wünsche und Erwartungen. Vom Charakter her ebenso unbeugsam wie standhaft hat er sich stets offen gegen die Verletzung der Religionsfreiheit und die Verfolgung von Christen in sowjetischem Einflußbereich gewandt und – unter Paul VI. – Bedenken gegen einen in seinen Augen zu leisetreterischen Umgang mit den kommunistischen Regierungen Osteuropas geäußert. Nachfolger von Slipyj als Oberhaupt der Ukrainer ist der ukrainische Erzbischof von Philadelphia, *Myroslav Lubachivsky* (69). Er wurde von einer Synode der Ukrainer 1980 (vgl. HK, Mai 1980, 225) mit Zustimmung Johannes Pauls II. dazu bestimmt.

Die Katholische Kirche Jugoslawiens feierte am 8./9. September einen „Nationalen Eucharistischen Kongreß" zum Gedenken an die Christianisierung Kroatiens vor 1300 Jahren. Ursprünglich hatte Papst *Johannes Paul II.* an dieser Feier teilnehmen sollen. Wegen Unstimmigkeiten mit den jugoslawischen Behörden war es nicht dazu gekommen. Belgrad hatte erklärt, man wünsche den Besuch des Papstes „zu einem geeigneteren Zeitpunkt". Statt dessen entsandte der Papst den Wiener Erzbischof Kardinal *Franz König* als seinen persönlichen Legaten. König war zunächst von der jugoslawischen Kirche ad personam, als Erzbischof Wiens, zu den Feierlichkeiten eingeladen worden, hatte aber abgesagt. Zur Eröffnung des Kongresses wurde in der Kathedrale der kroatischen Landeshauptstadt Zagreb eine von Radio Vatikan ausgestrahlte Ansprache des Papstes übertragen (vollständiger Text in Osservatore Romano 10./11.9.84). Der Erzbischof von Zagreb, Kardinal *Franjo Kuharić*, hob bei der Gelegenheit die enge Verbindung zwischen dem Christentum und der kroatischen nationalen Geschichte hervor, wie dies die Kirche durch ihre Feiern zu historischen Anlässen betone. In seiner von Kardinal König im Marienwallfahrtsort *Marija Bistrica* vor rund 300 000 Gläubigen verlesenen Botschaft sprach Papst Johannes Paul II. den Wunsch aus, selbst nach Marija Bistrica zu kommen, wozu ihn die jugoslawischen Bischöfe bereits eingeladen hätten. „Angesichts der bereitwilligen Haltung der staatlichen Behörden" hoffe er, daß seine Pastoralreise durch Jugoslawien in absehbarer Zeit stattfinden könne. Der Papst sprach sich für den Dialog zwischen den verschiedenen Konfessionen im Vielvölkerstaat Jugoslawien aus. Das Zweite Vatikanische Konzil habe den Anstoß zu einem aufrichtigen Dialog mit den Mitbrüdern anderer christlicher Konfessionen sowie für das Gespräch mit Nicht-Christen und Nicht-Glaubenden gegeben. Gerade Jugoslawien, wo Katholiken, Orthodoxe, Reformierte, Muslime und Nicht-Glaubende zusammenlebten, könne ein *Prüfstein für diesen Auftrag zum Dialog* sein. In seiner Predigt verlangte der Erzbischof Kuharić volle Glaubensfreiheit für sein Land. Der Zagreber Oberhirte richtete konkrete Forderungen an den Staat: Er sprach sich u.a. gegen jeden Druck auf das Gewissen der Menschen durch Zwangsatheisierung aus und forderde eine *„vollkommen freie Kirche"*, in der jeder ohne Rücksicht auf seine Stellung den Gottesdienst besuchen könne. Für die Kirche klagte er die Möglichkeit ein, Sterbende, Kranke, Häftlinge und Soldaten seelsorglich betreuen zu können. Trotz einiger Unstimmigkeiten in bezug auf die äußere Abwicklung des Kongresses konnten die Feierlichkeiten insgesamt reibungslos ablaufen. In den Medien und von parteiamtlicher Seite gab es zur gleichen Zeit einzelne Stimmen, die der katholischen Kirche in Jugoslawien heftige Vorwürfe machten, sie zelebriere politischen Klerikalismus.

In einer Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen hat der Reformierte Bund erhebliche Bedenken gegen diese ökumenischen Konvergenzerklärungen geltend gemacht. Die vom Moderamen (dem

Leitungsgremium) des Bundes vorgelegte Stellungnahme beschränkt sich auf einige Grundfragen aus reformierter Sicht und geht nicht auf einzelne Formulierungen oder Abschnitte der Lima-Erklärungen ein. Als Vorzüge der Texte werden u. a. genannt, daß sie die Bezogenheit von Taufe, Eucharistie und Amt auf Jesus Christus herausstellten, daß sie den ernsthaften Versuch unternähmen, die biblische Grundlage deutlich herauszuarbeiten und daß sie noch bestehende Differenzen nicht verschwiegen, sondern direkt thematisierten. Das Moderamen kommt dann aber zu dem Urteil, die Gesamtsichtweise der Lima-Erklärungen sei in wesentlichen Punkten für evangelische Christen „alles andere als annehmbar". So werde im Vorwort vom „Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte" geredet, wogegen nach reformatorischer Überzeugung nur das in der Schrift bezeugte Wort Gottes entscheidende Instanz für die Frage nach der christlichen Wahrheit sei. In den Erklärungen werde mit keinem Wort erwähnt, daß die Frage nach der evangeliumsgemäßen Gestaltung von Amt und Dienst durch die Reformatoren grundlegend neu gestellt, bedacht und beantwortet worden sei. Die Texte über Taufe und Eucharistie, so das Moderamen, enthielten nicht wenige Aussagen, „die wir von unserem Verständnis des biblischen Zeugnisses wie auch vom reformierten Bekenntnis her so, wie sie formuliert sind, nicht einfach akzeptieren können". Es wird kritisiert, daß Lima von der Eucharistie als zentralem Akt des Gottesdienstes der Kirche spreche, während diese nach reformiertem Verständnis eine Gestalt der Verkündigung des Wortes Gottes sei. Zur Amtsfrage wird festgestellt, die in den reformierten Kirchen entwickelte Amtsauffassung und synodale Kirchenverfassung dürften auch heute „ein besseres Kirchen- und Amtsmodell" sein als das vom Lima-Text favorisierte dreifache Amt von Bischof, Presbyter und Diakon. Das Moderamen hält fest, die kritischen Anfragen sollten nicht als Distanzierung vom ökumenischen Dialog, sondern als Beitrag zur ökumenischen Verständigung verstanden werden.

Zum amerikanischen „Labor Day" am 3. September veröffentlichte der Erzbischof von New York, John O'Connor, eine Erklärung mit dem Titel „Reflexionen über den bevorstehenden Pastoralbrief über die Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft". O'Connor will damit die Öffentlichkeit auf den für November dieses Jahres erwarteten ersten Entwurf eines Hirtenbriefes zu Fragen des Wirtschaftslebens vorbereiten, den eine Kommission der US-amerikanischen Bischöfe unter dem Vorsitz von Erzbischof *Rembert Weakland* von Milwaukee in den letzten drei Jahren erarbeitet hat. Der Versuch, die kirchliche wie außerkirchliche Öffentlichkeit an der Erarbeitung eines Hirtenbriefes zu beteiligen, war zum erstenmal beim Friedenshirtenbrief der US-Bischöfe von 1983 (vgl. HK, Juli 1983, 311 ff.) gemacht worden. O'Connor weist in seiner Erklärung darauf hin, daß es das wichtigste Ziel des Hirtenbriefes sein müsse, die Katholiken auf die lange Tradition der Katholischen Soziallehre hinzuweisen. Diese Lehre stelle einen integralen Bestandteil des religiösen Glaubens dar, dennoch sei sie weder allgemein bekannt noch auch verstanden. Der Hirtenbrief zu Fragen der Wirtschaft werde die Gelegenheit bieten, diesen „verborgenen Schatz an die Oberfläche zu holen und seine wertvollen Inhalte zu entstauben". Der New Yorker Oberhirte weist darauf hin, daß es bereits eine lange Tradition der kirchlichen Lehre gerade auch in Fragen der Wirtschaft gebe. Der Hirtenbrief werde seinen Ort in dieser Tradition sozialer Lehre haben, die ihre Wurzeln in Abraham, Moses und den Propheten sowie im konkreten Leben und in der Botschaft Jesu selbst habe. Wenn die Bischöfe Kirche und Gesellschaft zum Nachdenken über soziale Fragen anregten, dann täten sie dies – so O'Connor – im Wissen, daß ihr Lehren verschiedene Niveaus moralischer Autorität beinhalteten. Innerhalb des Rahmens moralischer Grundsätze, den die Katholische Soziallehre biete, sei und sollte auch Raum für unterschiedliche Sichtweisen im Bereich der Wirtschaft sein. Wenn die Kirche versuche, eine öffentliche Debatte über eine moralische Analyse wirtschaftlicher Fragen zu eröffnen, mische sie sich nicht in politische Angelegenheiten und füge der politischen Debatte kein ihr fremdes Element hinzu. Sie bemühe sich vielmehr darum, „die menschlichen und moralischen Konsequenzen technischer Entscheidungen zu verdeutlichen", die man als Nation fälle.

Entgegen früheren Ankündigungen wurden Ende August noch keine kirchlichen Maßnahmen gegen die drei bzw. vier Priester-Minister in Nicaragua ergriffen (vgl. HK, September 1984, S. 401–403). Statt dessen gab es Anfang September lebhafte politische Kontakte zwischen der sandinistischen Regierung in Managua und dem Apostolischen Stuhl. Eine in den Vatikan entsandte Ministerdelegation der Sandinisten unter Leitung von Junta-Sekretär *Rodrigo Rayes* verhandelte im Vatikan zwei Tage lang mit Erzbischof *Achille Silvestrini* und wurde am 8. September auch von Kardinalstaatssekretär *Casaroli* empfangen. Zur gleichen Zeit weilte der Vorsitzende der Nicaraguanischen Bischofskonferenz, Bischof *Pablo Antonio Vega,* im Vatikan und wurde von *Johannes Paul II.* in Castel Gandolfo empfangen. Zur gleichen Zeit richteten ca. 40 nicaraguanische Priester einen Brief an Johannes Paul II., in dem sie den Papst baten, sich für den von der nicaraguanischen Regierung unter Hausarrest gestellten Geistlichen *Luis Amado Peña* einzusetzen, der zu Unrecht „konterrevolutionärer Umtriebe" bezichtigt werde. Es gibt Anzeichen, daß die sandinistische Regierung an einer Entspannung mit der kirchlichen Führung interessiert ist. Vorübergehend gab es auch Gerüchte, die Priester-Minister würden von sich aus ihre staatlichen Ämter niederlegen, was sich bislang jedenfalls nicht bestätigt hat.

Bücher

BERND JASPERT (HRSG.). **Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung.** Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1984. 458 S. DM 65,–

Rudolf Bultmanns 100. Geburtstag am 20. August dieses Jahres lenkte in der evangelischen Kirche und Theologie die Aufmerksamkeit wieder auf den großen Theologen, um den es schon vor seinem Tod (im Jahr 1976) relativ still geworden war, zumindest verglichen mit dem heftigen Streit um die von ihm geforderte „Entmythologisierung" der christlichen Botschaft. Der vorliegende Band, der aus Anlaß des 100. Geburtstages erschien, sammelt Beiträge zu verschiedenen Aspekten von Bultmanns Leben, Werk und Wirkung. Sie gelten etwa seiner Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie und seinem Verhältnis zu Karl Barth, beschäftigen sich mit seinen bahnbrechenden exegetischen Arbeiten und erörtern sein Verständnis des christlichen Glaubens

und dessen philosophischen Hintergrund. Dabei verbindet sich vielfach der Respekt vor den theologischen Leistungen Bultmanns mit dem klaren Hinweis auf seine Grenzen: Zu erwähnen wäre hier der Beitrag von Werner Georg Kümmel über Bultmann als Paulusforscher oder die Bemerkungen von Heinrich Ott zu Bultmanns theologischem Argumentationsstil. Mehrere Beiträge von Theologen aus dem angelsächsischen Raum dokumentieren die Wirkungen Bultmanns über die deutsche protestantische Theologie und Exegese hinaus. Auch katholische Autoren kommen in dem Sammelband zu Wort: Er enthält einen umfangreichen Beitrag von Eugen Biser zur Frage der Herkunft von Bultmanns Offenbarungsverständnis mit dem des Zweiten Vatikanums und konstatiert dabei eine „gewisse sachliche Nähe". Interesse verdient nicht zuletzt der Beitrag von Hermann Häring über die Bultmannrezeption in der katholischen Theologie. Häring kommt abschließend zu dem Urteil, wer Bultmann nicht am falschen Ort bemühe, dem werde er zum unnachgiebigen Gesprächspartner. Seine Impulse seien für eine katholische Kirchentheorie noch nicht aufgenommen. Eine hübsche Kleinigkeit aus dem Band sei noch vermerkt: In einem Brief aus Bultmanns Tübinger Studentenzeit, der aus dem unveröffentlichten Nachlaß mitgeteilt wird, findet sich ein instruktiver Beleg auf das Bild, das ein junger Protestant Anfang dieses Jahrhunderts vom Katholizismus hatte (S. 197). Erst auf diesem Hintergrund kann eigentlich deutlich werden, wieviel sich im Zug der ökumenischen Bewegungen zwischen Katholiken und Protestanten verändert hat, aber auch wie zäh sich manche Klichés und Vorurteile halten. *U. R.*

CHRISTOF BÄUMLER, **Kommunikative Gemeindepraxis.** Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten. Chr. Kaiser Verlag, München 1984. 168 S., 26,– DM.

Der zentrale Ort kirchlicher Praxis ist die Gemeinde. Der Autor legt einen Entwurf einer Theorie der Praxis der Kirchengemeinde vor. Das letzte Wort ist in der Sache noch nicht gesprochen: Der Autor nennt sein Buch selbst „Fragment". Als Leitgedanken für eine kommunikative Gemeindepraxis geht er von der Kennzeichnung der Gemeinde als einer „Gemeinde der Befreiten" aus. Näher qualifiziert er eine solche Gemeinde mit „Offenheit, Herrschaftsfreiheit, Partizipation und Solidarität" als sog. „regulativen Prinzipien", als „Spielregeln unverzerrter Kommunikation". Darin solle sich ausdrücken, daß die christliche Gemeinde begründet sei „auf der durch Gott in Jesus Christus bewirkten Freiheit". Weil diese „Gemeinde der Befreiten" jedoch nicht „Produktion selbstbestimmter Freiheit, sondern Rekonstruktion geschenkter Freiheit" meine, stehe sie nicht unter dem Zwang des Gesetzes, sondern in der Freiheit des Evangeliums. Eine kommunikative Gemeindepraxis versuche dieser Freiheit zu entsprechen, auch wenn sie diese immer nur ansatzweise und fragmentarisch verwirklichen könne. Der Autor stellt tatsächliche und wünschenswerte Funktionen und Strukturen von Gemeindepraxis gegenüber. Als tatsächliche Funktionen christlicher Gemeinde macht er „Sinnvermittlung und Hilfe in Krisensituation" aus und stellt dem „Zeugnis, Gemeinschaft und Dienst" als wünschenswerte Funktionen entgegen. Die tatsächliche Struktur von Gemeinde kennzeichnet er als „organisierte Parochie" und bezeichnet die wünschenswerte Struktur als „geistliche Kommunikationsgemeinschaft". Abschließend arbeitet er den Prozeßcharakter einer kommunikationsorientierten Gemeindepraxis heraus und bringt als Korrekturfaktor den „unabschließbaren und grenzenlosen Diskurs" ein.
Positiv fällt an diesem Entwurf auf, daß er bemüht ist, das tatsächlich stattfindende Gemeindeleben nicht zu überfordern, jedoch auch nicht auf die Infragestellung gelebter Praxis verzichtet. Hier wird eine Gemeindekonzeption vorgestellt, aus der unter dem Anspruch, christliche Gemeinde zu sein, Konflikte nicht verbannt werden. Gemeinde scheint hier auf als eine in Gesellschaft und Kirche, wie sie nun einmal bestehen, eingebundene Größe, ohne darin gesichtslos aufzugehen. Bei der Realisierung dessen, was kommunikative Gemeindepraxis ausmacht, wird realistischerweise davon ausgegangen, daß verschiedene Formen nebeneinander bestehen. Auch wenn sich der Entwurf gerade nicht als konfessionell versteht, so wird seine Herkunft aus dem Protestantismus in seiner Vernachlässigung von Symbol und Ritual deutlich. Wie dies der katholische Pastoraltheologe Norbert Mette in seinem Nachwort bemerkt, hätte der Autor, gerade weil er die Gefahr von einseitiger Verbalisierung und Intellektualisierung sehe, die Bedeutung von Symbol und Ritual im Rahmen einer kommunikativen Gemeindepraxis stärker herausarbeiten müssen. Zumal eine Feier wie das Herrenmahl beispielsweise sich gerade auf der Schnittstelle von tatsächlicher und wünschenswerter Kommunikation bewegt, indem sie unverzerrte Kommunikation in symbolischer Sprache vorwegnimmt. *K. N.*

HELGA OBERLOSKAMP, **Haager Minderjährigenschutzabkommen.** Erläuterungen für die Praxis, Carl Heymanns-Verlag KG, Köln, Berlin, Bonn, München 1983, 193 S., geb. DM 78,–.

Das „Übereinkommen über die Zuständigkeit der Behörden und das anzuwendende Recht auf dem Gebiet des Schutzes von Minderjährigen", so der vollständige Titel des Haager Minderjährigenschutzabkommens (MSA), hat mit dem Werk von Oberloskamp zum ersten Mal eine eigenständige Kommentierung erfahren, die nicht Bestandteil eines größeren Kommentars zum BGB ist. Schon das allein ist ein wichtiger Schritt für die Praxis, zu der ja nicht nur die Gerichte, sondern vor allem die Jugendämter, Wohlfahrtsverbände und Beratungsstellen gehören. Die Orientierung an den Erfordernissen der Praxis wird dann aber auf den ersten Seiten unübersehbar. Dem Kommentar vorangestellt sind u. a. zwei Prüfschemata, die es dem Benutzer erleichtern festzustellen, ob und ggf. wie ein deutsches Gericht oder eine deutsche Behörde in Fällen mit Auslandsberührung tätig werden bzw. das MSA anwenden kann.
Die Praxisnähe wird auch in der eigentlichen Kommentierung der Vorschriften durchgehalten. So sind beispielsweise für die Feststellung der Zuständigkeit nach Art. 1 Tabellen angegeben, in denen die Lösung konkreter Sachverhalte abgelesen werden kann, ebenso etwa bei den nach Heimatrecht bestehenden Schutzverhältnissen nach Art. 3. Die Benutzung wird durch eine klare und einfache Sprache und durch Übersichtlichkeit sowie durch Angabe zahlreicher Beispielsfälle gerade für den juristischen Laien sehr erleichtert. Letztere ist lediglich dort zu weit getrieben, wo man zwar auf einen Blick die Zahl der Gerichtsentscheidungen erkennen kann, beim Lesen aber häufig umblättern muß, um die Fundstelle einer Gerichtsentscheidung auszumachen.
Dieser Mangel wird aber bei weitem durch die übrigen Vorzüge des Werkes aufgehoben. Neben den bereits genannten gehört dazu nicht zuletzt die Verarbeitung des Schrifttums und der Rechtsprechung, mit der sich die Verfasserin, wo erforderlich, kritisch auseinandersetzt. Wenn auch das Abkommen erst in sieben Staaten in Kraft getreten ist – nicht einmal in allen EG-Staaten –, so wächst seine Bedeutung in unserem Land. Der vorgelegte Kommentar wird dabei vor allem für Verwaltung und Wohlfahrtsverbände eine große Hilfe sein. *V. L.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

FUCHS, GOTTHARD. **Sinnfalle und Gottesfrage.** Fundamentaltheologische Bemerkungen in praktischer Absicht. In: Diakonia Jhg. 15 Heft 5 (September 1984) S. 303–311.

Wenn nach der Religion gefragt wird oder wo es um die Bewältigung zentraler Lebensprobleme geht, kommt die Rede schnell auf die Sinnfrage. Jedoch ist es aufs ganze gesehen gar nicht mehr selbstverständlich, daß die Sinnfrage überhaupt noch gestellt wird. Diejenigen, die sich auf die Sinnfrage Versuche einer Antwort zurechtgelegt haben, kommen nicht selten in die Verlegenheit, erst einmal für die Frage selbst erst noch den Boden bereiten zu müssen, um sie dann zu beantworten. Der Autor des Beitrags möchte den Verlust der Sinnfrage theologisch als eine Chance betrachten und skizziert deren Ambivalenz. In der Sinnfrage äußere sich „auf ebenso faszinierende wie entsetzliche Weise der Mensch, der nochmals über allem stehend das letzte Wort behalten" müsse und „alles zur Funktion seiner Sinnbestimmung machen" wolle. Die Sinnfrage gehöre in die Genealogie neuzeitlicher Vernunft: Als sinnvoll werde nur akzeptiert, „was dem Vorentwurf seiner theoretischen und praktischen Vernunft" entspreche. Mit Bonhoeffer weist der Autor demgegenüber auf die biblische Kategorie der „Verheißung", die gerade nicht „selbsterfragten und eigentätig gesetzten ‚Sinn'" meine, sondern die „Einweisung in eine gemeinsame Geschichte befreiender Freiheit auf Treu und Glauben". Christlich von Gott reden führe gerade zu einer Durchkreuzung der Sinnfrage und aller Antworten auf ihrer Linie.

ROHLFS, JAN. **„... unsere Knie beugen wir doch nicht mehr".** Bilderverbot und bildende Kunst im Zeitalter der Reformation. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 81 Heft 3 (Juli 1984) S. 322–351.

Der Aufsatz gibt einen instruktiven Überblick über die Haltung der reformatorischen und gegenreformatorischen Strömungen in Sachen Bilder und Bilderverehrung. Während Luther, der sich gegen Karlstadts bilderstürmerischen Spiritualismus wandte, zwar die Bilderverehrung verwarf, das Bild in der Kirche aber als Veranschaulichung des gepredigten Wortes zuließ, lehnte Zwingli Bilder in der Kirche aus Angst vor möglicher Anbetung ab. Calvin wiederum habe die bildende Kunst aus der Kirche verbannt, „weil das Bilderverbot einen geistigen Gottesdienst erfordere, dessen einzige biblisch legitimierte Elemente Wort und Sakrament seien". Für ihn war die Existenz nicht kultisch verehrter Bilder in der Kiche nicht wie für Luther ein Adiaphoron. Rohlfs skizziert auf diesem Hintergrund auch das tridentinische Dekret über die Bilderverehrung von 1563 und weist darauf hin, daß es dem gegenreformatorischen Katholizismus im Gegensatz zur Vermischung von Christlichem und Antikem in der Renaissance um eine Purifizierung der Kunst ging: „Das sakrale Bild wurde vom profanen radikal unterschieden und mußte fortan bestimmten Anforderungen genügen." Im calvinistischen Holland, das die Bilder aus der Kirche verbannte, entstanden dafür neue, profane Kunstgattungen wie Stilleben und Genrebilder. Die spezifisch religiöse Malerei verlor, wie an Rembrandts Werk zu sehen, ihren Öffentlichkeits- und Repräsentationsanspruch.

Kultur und Gesellschaft

BLOCK, BERNHARD. **Psycho-soziale Folgen von Arbeitslosigkeit.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 39 Heft 8 (August 1984) S. 24–32.

Zu den Folgen der Arbeitslosigkeit gehört nicht nur, daß die Einkünfte des Arbeitslosen geringer ausfallen als zu der Zeit, da er Arbeit besaß, daß er denjenigen auf der Tasche liegt, die (noch) über das knapper werdende Gut Arbeit verfügen, daß über den Ausfall an Steuereinnahmen die staatlich organisierte Gemeinschaft aller doppelt gefordert ist, zu den Folgen gehören auch psycho-soziale Veränderungen beim Arbeitslosen selbst bzw. seinen unmittelbaren Angehörigen. Nach Ansicht des Autors können gerade diese Folgen in Form von psychischen und sozialen Belastungen „gar nicht hoch genug eingeschätzt werden". Grundlage hierfür sei vor allem auch die Bedeutung der Arbeit insgesamt für die „Arbeitsgesellschaft" (H. Arendt). Angesichts der tendenziellen Gleichsetzung von „Beschäftigung und Identität" entziehe Arbeitslosigkeit dem Individuum die „in der Arbeit sich manifestierenden Möglichkeiten seiner gesellschaftlichen Existenz". Die Stigmatisierung durch die fehlende Arbeit führe nicht selten zu einer „totalen psychischen Deformation", weil seine Lage dem Arbeitslosen das Gefühl „gesellschaftlicher Unterlegenheit" gebe. Die Zeit, die ihm zur Verfügung stehe, führe gerade nicht dazu, sie vermehrt für Kontakte zu nutzen, sondern führe zum Rückzug. Das Mehr an Freizeit erweise sich als ein „tragisches Geschenk".

La perturbation Le Pen. In: Esprit (Septembre 1984) S. 73–94.

Der 17. Juni 1984, der Tag der zweiten Direktwahlen zum Europäischen Parlament in Straßburg, brachte für Frankreich einen Schock: Mehr als zwei Millionen Franzosen (11 Prozent) gaben einem Mann ihre Stimme, der längst überwunden Geglaubtes wieder ans Tageslicht holte: Jean-Marie Le Pen, dem Führer des „Front National". Seitdem denkt man in Frankreich darüber nach, wie es zu dem unerwarteten Wahlerfolg der extremen Rechten kommen konnte, ob man das Wahlergebnis etwa als einen Hinweis auf einen tiefergehenden Meinungswandel in Frankreich lesen muß. In dem Dossier erläutert Jean-Claude Eslin, daß Le Pen von dem spreche, von dem die Sprache der Revolution von 1789 zu sprechen verbiete: den rassischen Unterschieden, der Autorität, der Ungleichheit der Menschen und der moralischen Ordnung. Le Pen ziehe an und wecke auf latent in Frankreich vorhandene Elemente der Restauration und des Widerstandes gegen die Ideale der Revolution. Der Erfolg sei ihm zu einem Moment beschieden, zu dem der Wert der „Gleichheit" innerhalb von wenigen Jahren dem Wert der „Freiheit" gewichen sei. Marielle Belin weist darauf hin, daß es gerade die Linke an der Macht vor dem Hintergrund der wirtschaftlichen Krise war, die das Wiederauftauchen einer „politischen Mythologie und einer sehr französischen Tradition" (Le Monde) begünstigt habe.

Kirche und Ökumene

GANTOY, ROBERT. **Des „programmes" de célébrations plus diversifiés: un besoin, une possibilité?** In: Communautés et Liturgies Jhg. 66 Heft 3 (Mai-Juni 1984) S. 255–268.

Der Autor geht von zwei Beobachtungen aus: Während auf der einen Seite die frühere Vielfalt nichteucharistischer Gottesdienstformen fast völlig verschwunden, weist andererseits die Existenz vieler Gebets-, Meditations- und Schriftgesprächsgruppen darauf hin, daß gegenwärtig zahlreiche Christen die sonntägliche Eucharistiefeier als einzige Form des Gottesdienstes nicht mehr genügt. Er plädiert deswegen für Bemühungen um eine Neubelebung nichteucharistischer Gottesdienste. Die hier bestehende Lücke könnten die Zusammenkünfte von Gebetsgruppen usw. nicht füllen, da viele Gläubige sich mit dem Stil solcher Treffen nicht anfreunden könnten. Es brauche daher allen zugängliche nichteucharistische Gottesdienste. Gantoy denkt in erster Linie daran, daß Ordensgemeinschaften ihr Stundengebet für einen größeren Kreis von Interessierten öffnen könnten; dadurch könnte ein reicheres gottesdienstliches Angebot ohne zusätzlichen Aufwand geschaffen werden. Außerdem schlägt er Gebetsgottesdienste vor, bei deren Vorbereitung und Gestaltung die verschiedenen Gruppen und Bewegungen mitwirken könnten. Schließlich denkt er auch an Wortgottesdienste zu bestimmten Anlässen im Kirchenjahr, vor allem im Advent und in der Fastenzeit.

Notizen

In einer *Botschaft an den Internationalen Kanonistenkongreß* in Ottawa, der Ende August stattfand, hat *Johannes Paul II.* nochmals auf die Bedeutung des neuen Codex für das Leben der Kirche hingewiesen. Der neue CIC verkörpere „die Direktiven und den wahren Geist" des Zweiten Vatikanums. Er wünsche, so der Papst, daß der Codex noch stärker in das Leben des Gottesvolkes eindringe und dadurch zu der vom Konzil geforderten ständigen Erneuerung beitrage. Die Kanonisten sollten sich ihrer Verantwortung bewußt sein bei der Aufgabe, das Leben der Kirche auf allen Ebenen zu konsolidieren, Unsicherheiten zu beseitigen und Nachlässigkeit in der Befolgung der Disziplin zu überwinden.

Anfang September gab es einen Wechsel an der Spitze des „Osservatore Romano". Der Schriftsteller und Publizist *Valerio Volpini* (60), der vor sieben Jahren von Paul VI. zum „verantwortlichen Direktor" (Chefredakteur und Herausgeber) bestellt wurde, hat diese Stellung auf eigenen Wunsch aufgegeben. Sein Nachfolger wurde der Historiker Professor *Mario Agnes* (52). Er war längere Zeit Präsident der katholischen Aktion Italiens.

Kardinal *Lawrence J. Shehan*, der ehemalige Erzbischof von Baltimore im US-Bundesstaat Maryland, starb am 26. August im Alter von 86 Jahren in seiner Bischofsstadt. Nachdem er acht Jahre der Diözese von Bridgeport (Connecticut) als Bischof vorgestanden hatte, wurde Shehan, der irischer Abstammung war, 1961 zum Erzbischof von Baltimore ernannt und vier Jahre später zum Kardinal erhoben. 1974 trat er von der Leitung des Erzbistums zurück. Shehan war bekannt für seine Haltung in der Rassenfrage sowie für seine ökumenischen Bemühungen, besonders mit dem Judentum. Er sprach sich auch gegen den Vietnam-Krieg aus. Nach dem Tod von Shehan umfaßt das Kardinalskollegium noch 126 Mitglieder. Zur Teilnahme an einer Papstwahl berechtigt sind davon 98 Kardinäle.

Der Distriktobere für Frankreich der Priesterbruderschaft Pius' V., *Paul Aulagnier*, feierte Mitte September eine Messe im tridentinischen Ritus im Rahmen eines Festes des „Front National", einer rechtsextremen Partei Frankreichs. In seiner Predigt meinte Aulagnier, die „Feinde Frankreichs" befänden sich z. Z. an der Macht, und rief auf zum „Kreuzzug gegen den bis in sein Innerstes hinein widernatürlichen Kommunismus und gegen den von allen Päpsten, bis auf die letzten, verdammten Sozialismus". Der Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean-Marie Lustiger*, wies in einer Erklärung darauf hin, daß Aulagnier weder von ihm noch von irgendeinem anderen in Gemeinschaft mit dem Papst lebenden Bischof einen kirchenrechtlich verbindlichen Auftrag erhalten habe.

Am 10. September starb der langjährige Weihbischof in Lyon im Alter von 86 Jahren, *Alfred Ancel*. Ancel, von 1942 bis 1971 Generalsuperior der Priestergemeinschaft der „Prado" und (1954) Begründer einer Arbeiter-Priestergruppe der „Prado" am Stadtrand von Lyon, wurde damit im Rahmen des französischen Experiments der Arbeiterpriester zum einzigen Arbeiterbischof. Er war über längere Zeit Präsident der französischen Bischofskommission für die Welt der Arbeit und Mitglied des ständigen Rates der Bischofskonferenz. Nach dem Rücktritt von seinen Ämtern blieb er noch Bischofsvikar der Diözese Lyon für die Arbeitermission und Ausländerpastoral. Er galt als persönlicher Freund Pauls VI. und war während des II. Vatikanums einer der Wortführer beim Thema Armut und „Kirche der Armen". Neben seiner Arbeiterpriestertätigkeit und seinen pastoralen Ämtern ist er auch mehrfach als geistlicher Schriftsteller hervorgetreten.

In einem Interview mit der Tageszeitung „Svenska Dagbladet" hat der schwedische (lutherische) Erzbischof *Bertil Werkström* die gegenwärtige Praxis der Schwedischen Kirche kritisiert, nach der ein Kind automatisch Mitglied der Kirche wird, wenn ihr zumindest ein Elternteil angehört. Die Schwedische Kirche hat über 500 000 nichtgetaufte Mitglieder. Erzbischof Werkström forderte jetzt, Grundlage für eine Mitgliedschaft in der Kirche solle die Taufe sein. Seit März 1983 befaßt sich ein Sonderausschuß, der Ende 1984 seine Empfehlungen unterbreiten wird, mit der Frage von Taufe und Mitgliedschaft in der Schwedischen Kirche.

Positiv über die *kirchlichen Basisgemeinschaften in Ungarn* äußerte sich der Bischof von Pécs und Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz, *Joszef Cserháti:* Ohne auf die unterschiedlichen Richtungen unter den Basisgemeinschaften einzugehen, schrieb er in der katholischen Zeitschrift „Vigilia", in ihnen sammelten sich Christen, die „nach dem Salz des Lebens suchen" zu „gemeinschaftlichen Unternehmen der Hingabe", wie sie die Kirche gerade heute brauche. Sie erwarteten von der Hierarchie Leitung und Schutz, hätten „keinerlei politischen Anstrich" und „richtigerweise auch keinen institutionellen Charakter", sie bildeten aber Persönlichkeiten heraus, die für die größere Gemeinschaft einmal wichtig sein würden. In den laufenden Staat-Kirche-Gesprächen könnten die Gebiete umschrieben werden, wo die Kleingemeinschaften apostolisch wirken.

Der ungarische lutherische Pfarrer *György Doka*, der in einem vielbeachteten offenen Brief während der Budapester Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Kritik an Bischof *Zoltán Káldy* geübt hatte (vgl. HK, September 1984, 406), ist nach seiner Rückkehr nach Ungarn Ende August vorläufig amtsenthoben und mit einem Predigtverbot belegt worden. Pfarrer Doka hatte sich zu einem Studienurlaub in der Bundesrepublik aufgehalten, von wo aus er auch seinen Brief an die Vollversammlung gerichtet hatte. Als Begründung für die Suspendierung nannte der zuständige Superintendent, Doka sei vier Wochen zu spät aus dem Urlaub zurückgekehrt. In der entsprechenden Mitteilung wird Doka aber auch vorgehalten, er habe die Kandidatur Bischof Káldys für die Präsidentschaft des LWB angegriffen.

Aus Anlaß der Ausweisung zweier europäischer Missionare aus *Burundi* Mitte September wies das Internationale Katholische Missionswerk Missio darauf, daß in den letzten fünf Jahren rund 160 Priester und Ordensleute das zentralafrikanische Land verlassen mußten. Als möglichen Grund für die Ausweisungen nannte Missio das Bemühen der burundischen Einheitspartei UPRONA, die Bedeutung der katholischen Kirche im Land zurückzudrängen. So verlagere die Partei möglichst viele Feste und soziale Aktivitäten auf den Sonntag, um dessen religiösen Charakter zu untergraben.

In einer Mitte August veröffentlichten Erklärung hat der katholische Bischof von Hongkong, *John Baptist Wu*, die Sicherung der gegenwärtig in Hongkong bestehenden *Religionsfreiheit* auch nach dem Wiederanschluß der britischen Kronkolonie an die Volksrepublik China gefordert. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit müsse in den britisch-chinesischen Abmachungen über die Zukunft Hongkongs ausdrücklich erwähnt und wirksam garantiert werden. Der Bischof hob außerdem hervor, daß die Katholiken auf das Recht, ihre bestehenden Bindungen an den Apostolischen Stuhl aufrechtzuerhalten, in keinem Fall verzichten könnten.

Einen eindringlichen Appell zur Versöhnung bei gleichzeitiger scharfer Kritik am Verhalten von Regierung und Behörden richtete der Erzbischof von Santiago, *Juan Francisco Fresno*, beim Totengottesdienst für den beim „10. Nationalen Protesttag" am 6. September von der Polizei mutwillig erschossenen französischen Priester *André Jarlan*. Der Erzbischof wörtlich: „Wir können einander nicht weiter zerfleischen, als ob wir Feinde wären." Doch könne Friede „nie in einer Atmosphäre von Terror, Einschüchterung und Tod gedeihen".

Herder Korrespondenz

Heft 11
38. Jahrgang
November 1984

Selbstverständlich soll die Jugend ihren Finger auf unsere Fehler legen. Aber wenn wir versäumen, ihr die Grenzen solcher Unmutsäußerungen zu vermitteln, machen wir sie unfähig, miteinander leben zu können.

Richard von Weizsäcker

Politik aus Lebensgefühl

Die *Grünen* sind innerhalb von wenigen Jahren zu einer *erfolgreichen Partei* geworden. Ihr wachsendes Gewicht wird durch jede Kommunalwahl und jede regionale oder bundesweite Umfrage bestätigt.
Spätestens seitdem deutlich geworden ist, daß Stimmen für die Grünen nicht nur zu Lasten der Sozialdemokraten gehen, sondern in größerem Umfang auch von den Unionsparteien (stärker von der CDU, in noch geringem Umfang von der CSU) abgezogen werden (können), ist auch nicht mehr auszuschließen, daß die Grünen nach einer nächsten Bundestagswahl auch *koalitionspolitisch* ins Gewicht fallen. Die Unionsparteien können trotz geringer Aussicht der Sozialdemokraten, in absehbarer Zeit Mehrheitspartei zu werden, keineswegs mehr sicher sein, für sich oder zusammen mit der FDP eine regierungsfähige Mehrheit zustande zu bringen.

Anlaß zu Protest gibt es genug

Der Aufstieg der Grünen hat viele überrascht und manche zu selbstsichere Prognose über das Kommen und Gehen von Splitterparteien über den Haufen geworfen. Wenn sich eine Partei mit ungewohnten Methoden und in mancher Beziehung noch durchwegs unklaren Zielen bei großer innerer Zerstrittenheit so nachhaltig behauptet, daß sie das gesamte Parteiengefüge durch Verunsicherung in Bewegung bringt, muß sich im politischen Weichbild der Gesellschaft etwas verändert haben. Aber *was* sich verändert hat, ist so leicht nicht auszumachen.

Eine Erklärung, nicht täglich zu lesen, aber doch immer wieder zu hören, ist, daß das *politische Protestpotential* in der Bundesrepublik in den letzten Jahren zugenommen hat und daß die Grünen zum „natürlichen" Träger, ja zum Hoffnungsträger dieses Potentials geworden sind.
Gründe gibt es für beides. Die ganz überwiegende Mehrheit der Bevölkerung bejaht die mit dem Grundgesetz getroffenen politischen Grundentscheidungen. Es gibt trotz vielerlei Gejammers in der Bundesrepublik *keine nennenswerte Staatsverdrossenheit* und in der Breite der Bevölkerung auch keine grundsätzliche Distanzierung vom sozial domestizierten marktwirtschaftlichen Ordnungsdenken. Es gibt auch keine auch nur in größeren Minderheiten konsensfähige Gegenideologie, die Staats- und Gesellschaftsordnung aus den Angeln heben oder auch nur die sozial-politische Stabilität des Landes beschädigen könnte. *Aber* es gibt genügend Zonen des politischen Lebens, wo *Unzufriedenheit und Mißtrauen* im Wachsen sind. Die Distanz zu den die Politik der Bundesrepublik bisher tragenden Parteien ist größer, die Wählerschaft unruhiger geworden. Mehr Wähler sind eher zum Wechsel bereit, finden aber keine der bisher gewählten Parteien attraktiv, gerade weil Volksparteien wenig Profil zeigen und um so leichter gegeneinander austauschbar sind. Das Gefühl, das Land sei bürokratisch erstarrt, hat ebenso zugenommen wie die Meinung, Regierungen zeigten sich immer weniger handlungsfähig. Auf jeden Fall wächst die Entfernung zwischen Politiker und Bürger. *Hoffnungen*, die Bundesrepublik auf sozialliberalem Wege demokratisch fortzuschreiben und sozial- und rechtsstaatlich zu revolutionieren, wurden durch die wirtschaftliche Rezession und den u. a. damit verbundenen Niedergang der SPD enttäuscht. Sie ist heute kein Hoffnungsträger, sondern auf den Status einer strukturellen Minderheitspartei zurückgefallen, die es schwer hat, ihre sehr heterogen gewordenen Wählerpotentiale in sich zu integrieren.

Die gegenwärtigen Koalitionsparteien regieren das Land, jedenfalls nach der Meinung ihrer intellektuellen Kritiker, nicht nur glanz-, sondern stil- und im Blick auf mittlere und längere Fristen konzeptionslos. Der Abbau von Staatsverschuldung, zunehmendes Wachstum und die fast auf Null gebrachte Inflationsrate machen, obwohl klassischer Ausdruck erfolgreichen Regierens, auf protestgeneigte Bürger und Wähler, jüngere zumal, wenig Eindruck. Jedenfalls solange sich keine beschäftigungspolitischen und wenig meßbare umweltpolitische Erfolge vorweisen lassen. Und die Regierung selbst, nunmehr seit

Monaten von Affäre zu Affäre torkelnd, bietet ein Bild, das sie zum Gespött von Freund und Gegner macht.

... aber keine klassische Protestpartei

Grund also genug für eine Protestpartei zu reüssieren. Zumal es auch wirtschaftlich Unzufriedene in größerer Zahl gibt und die anhaltende Arbeitslosigkeit bei gleichzeitiger Reduzierung von Sozialleistungen so manchen, und zwar nicht nur traditionelle Unterschichtangehörige, an den Rand des Existenzminimums treibt (vgl. HK, Oktober 1984, 457–463).

Tatsächlich sind denn auch *Arbeitslose,* vor allem jugendliche Arbeitslose, unter den Grünen-Wählern eindeutig überrepräsentiert. Und der bayerische Ministerpräsident weiß schon, warum er mit der Agrarpolitik der Bundesregierung – in Brüssel und in Bonn – unzufrieden ist. Auch in der CDU hat sich inzwischen herumgesprochen, daß mehr und mehr Bauern die Grünen, von der politischen Machart her sicher nicht erste Wahl, nicht mehr unsympathisch finden. Zutreffend ist auch, daß die Grünen Themen aufgegriffen haben, die gerade Bundesbürgern unter die Haut gehen und an denen sich Protest hervorragend artikulieren läßt.
Das Thema Nachrüstung hat *Friedensbewegung* und Grüne zusammengeführt. Über den Irrsinn der sich weiter drehenden Rüstungsspirale machen sich viele Gedanken, ohne eine Lösung in Sicht zu bekommen. Um so mehr steigt die Neigung, sich einer Formation anzuvertrauen, die mehr den Feind im eigenen Lager sieht und zu „pazifistischen" Vorleistungen gegenüber dem gegnerischen Bündnis oder gar zur Aufkündigung des eigenen bereit ist. Die niemanden mehr gleichgültig lassende, den täglichen Nachrichtenstrom beherrschende Diskussion um die *Umweltschädigung* hat in dem wie eine Epidemie über uns gekommenen Waldsterben endgültig das politische Terrain gefunden, auf dem jede demokratische Regierung, und wäre sie noch soviel „geistiger" Führung fähig, da auf langwierige Abwägung und Konsensbildung angewiesen, nur schlecht dastehen kann. Was also liegt, zumal alle Parteien verdächtigt sind, die Übel nicht rechtzeitig erkannt, geschweige denn bekämpft zu haben, näher, als sich einer *neuen,* mit weniger konventionellen Methoden Politik treibenden Bewegung anzuvertrauen, auch wenn diese oder Teile von ihr, was viele ihrer Sympathisanten gerade nicht wollen, der Marktwirtschaft abschwört, weil sie darin keine mögliche Lösung ökologischer Probleme erkennt, und sich in Stil und Verfahren auf „Radikalopposition" festlegt.

Linkes und Rechtes hält sich die Waage

Doch trotz der – inzwischen wohl nur noch teilweisen – Selbstfestlegung auf Protest sind die Grünen weder als Bewegung noch als Wählerschaft in den Kategorien der klassischen Protestpartei zu fassen. Und obwohl Umwelt ihr eigentlicher Gegenstand von Politik ist, wäre es auch falsch, sie einfach als Umweltpartei zu bezeichnen. Denn was sie prägt, sind weniger die politischen Themen als das *Politikverständnis* und der *politische Stil.*

Eine stärker werdende Grundstimmung gegen die „etablierten" Parteien hilft ihnen, Sympathien zu sammeln und über die inneren Widersprüche hinwegzukommen. Die größer gewordenen Protestpotentiale, so heterogen sie in sich sind, erleichtern den *Durchbruch als Alternative.* Und die Umweltbedrohung erlaubt die Formulierung politischer Themen und Zielvorstellungen, von denen sich die gesamte Bevölkerung angesprochen fühlt, deren „Realisierung" aber viele den „klassischen" Parteien nicht zutrauen, jedenfalls nicht ohne massiven Druck von außen. Aber abgesehen davon, daß die Grünen umweltpolitisch so überzeugend gar nicht wirken (Kohle- statt Kernkraftwerke, die „Schließung" von Mülldeponien, die Verhinderung des Baus von Umgehungsstraßen sind samt und sonders keine umweltfreundlichen Maßnahmen) und das Ökologie-Thema allein keine Partei über längere Zeit tragen kann, macht Ökologiepolitik nicht die Substanz und nicht das eigentlich Neue dieser Partei aus.

Und schließlich: die Grünen sind entgegen ihrer Selbsteinschätzung und dem Urteil ihrer Gegner auch *keine klassische Linkspartei.* Eher halten sich bei ihnen linke und rechte Ideen die Waage.
Dem widerspricht nicht, daß sich die Mehrheit der Grünen selbst als links von der SPD einstuft. Viele von den Grünen vertretenen Sachanliegen sind durchaus konservativer Natur, jedenfalls verhalten sich Grüne Teilen der Wirklichkeit gegenüber ausgesprochen *wert*konservativ: Naturnähe, vielfach verbunden mit Fortschrittspessimismus, ist nur ein solcher Punkt. Es kommen andere hinzu: ein neues Heimatgefühl zum Beispiel.
Aber auch in ihrem Stil, ihren politischen Methoden und in ihrem *Verhalten gegenüber politisch-parlamentarischen Verfahren* lassen sie sich nicht einfach als Linke im klassischen Sinn einordnen, es sei denn, man betrachte Fundamentalopposition, Annäherung an Formen direkter Demokratie und geschärftes Mißtrauen gegen parlamentarische Repräsentation, das Schwanken zwischen parlamentarischer und außerparlamentarischer Opposition als schlechthin linke Verhaltensweisen. Aber selbst dann: die Politisierung des Gefühls z. B. ist keine klassische linke Eigenart.

Basisdemokratischer Transport von Lebensgefühl

Doch nicht erst hier zeigt sich, daß die Grünen in kein traditionelles Schema passen, sondern eine *Partei eigener, neuer Prägung* sind, nicht von den politischen Inhalten her, sondern durch ihr Verständnis von Politik und ihren politischen Stil. Welche Bedeutung das hat, wird bereits ersichtlich aus der (überwiegenden) Herkunft der Grünen bzw. ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Milieus.

Trotz starken Zuzugs vor allem von jugendlichen Beschäftigungslosen (nach *Hans Joachim Veen* von der Konrad-Adenauer-Stiftung – vgl. FAZ vom 3. 9. 84 – würden

gegenwärtig fast 40 Prozent der arbeitslosen Jugendlichen unter 21 grün wählen) *stammen* die Wähler der Grünen ganz überwiegend aus der Mittel- und Oberschicht, speziell aus dem *zeitgenössischen Bildungsbürgertum.* Nach Untersuchungen der Konrad-Adenauer-Stiftung hat fast jeder zweite Grünen-Wähler Abitur oder einen Hochschulabschluß. Der Anteil der noch nicht Berufstätigen, hauptsächlich Studenten und Oberschüler, liegt in der Wählerschaft der Grünen bei 36 Prozent bei einem Anteil an der Gesamtbevölkerung von nur 9 Prozent, während der Anteil der Rentner und Hausfrauen (40 Prozent der Gesamtbevölkerung) unter den grünen Wählern nur mit geringen 16 Prozent vertreten ist.

Obwohl mit der *Ausbildung einer Stammwählerschaft* der Anteil der Jungwähler an der grünen Wählerschaft insgesamt zurückgeht, ist diese vor allem durch *drei Merkmale* gekennzeichnet: sie ist bildungsbürgerlich, sie ist jung, und sie ist wenig ins Beschäftigungssystem integriert.

Die grüne Wählerschaft kommt also *überwiegend aus der jungen Generation des Bildungsbürgertums* – mit traditionellem oder neuförmigem kleinbürgerlichem Zuschnitt. Die Wähler (oder die Eltern der heutigen Grünen-Wähler) haben früher überwiegend – im sozialliberalen Sinne – SPD gewählt. Sie haben sich seit dem Niedergang der sozialliberalen Koalition von der SPD abgewandt und in den Grünen die ihrem Zeitgefühl und Lebensstil entsprechende politische Bewegung gefunden, haben als Jungwähler für sie gestimmt und bleiben nun, wie der hohe Grünen-Anteil unter den 25- bis 35jährigen zeigt, als Stammwähler bei ihnen. Die meisten sind beruflich wenig gefordert oder sind im öffentlichen Dienst tätig. Sie sind gekennzeichnet: durch geringen Zwang zum Existenzkampf, durch eine hedonistische Lebenseinstellung, durch emotionales Betroffensein von persönliches Wohlsein und Sicherheit gefährdenden technologischen Entwicklungen, durch hohe politische Sensibilität und Artikulationsfähigkeit, durch viel Freizeit und eine ausgeprägte Distanz zum Wirtschaftsleben.

Die Partei der Grünen selbst verkörpert diese Schicht auf zweierlei Weise: Sie transportiert „basisdemokratisch" das Lebensgefühl dieses Milieus und dieser Generation in die Politik (legeres Auftreten, größtmögliche Unabhängigkeit, Lebensgestaltung möglichst unbeeinflußt von Großinstitutionen, basisdemokratische und basisökonomische Experimente). Und sie *macht* aus diesem Lebensgefühl Politik, d. h., sie überträgt vorwiegend Kategorien des persönlichen Erlebens und des Betroffenseins auf politische Prozeduren und Ordnungen. Politik soll *den persönlichen Lebensraum erweitern und abstützen* und die Lebensgrundlagen für ein Leben möglichst freier Wahl sichern. Dem sind alle anderen politischen Themen – außenpolitische, wirtschaftspolitische, verfassungspolitische, rechtspolitische – zuzuordnen. Die politische Institutionenordnung ist in diesem Rahmen nicht nur kein Selbstzweck, sondern hat vornehmlich und unmittelbar der Realisierung existentieller Bedürfnisse zur Verfügung zu sein. Deshalb ist der Umgang mit ihr so leger wie der mit der Kleiderordnung. Gerade weil das Bedürfnis nach Solidarität und Gerechtigkeit unmittelbar und groß ist, aber auch sehr subjektiv-emotional gemessen wird, ergeben Institutionen außerhalb des Erlebten oder Erlebbaren wenig Sinn, sind existenzfeindlich, auf jeden Fall hinderlich. Deswegen, und nicht nur um Großbürokratien gegenzusteuern, die Rückkehr bei Produktion und (politischer) Organisation in den überschaubaren Raum.

Was auf jeden Fall vermittelt werden muß

Dies ist im Kern das Phänomen Grüne. Seine Bedeutung liegt letztlich in einem Generationengefälle. Bruch wäre zuviel gesagt. Es ist nicht so, daß *die* seit den sechziger Jahren nachwachsende, von Kriegs- und Nachkriegszeit nicht mehr berührte Generation grün wählt. Aber was die Grünen als Repräsentanten dieser Generation an Politik umsetzen, kommt nicht aus Randzonen dieser Generation, sondern ist *ihr* Lebensgefühl und *ihr* Politikverständnis. Deswegen müßte die Auseinandersetzung – und hier hätten auch kirchliche Verbände und Gremien eine Aufgabe – um das, was grüne Politik als Politik darstellt und insoweit sie das Verhältnis von Staat, Gesellschaft, Gemeinschaft und Individuum betrifft, viel stärker als bisher im *vorpolitischen* Raum stattfinden. Dabei muß ganz selbstverständlich davon ausgegangen werden – auch Parteien werden dies, wenn sie mehrheitsfähig bleiben wollen, tun müssen –, daß eine Generation, für die politische Freiheit selbstverständlich ist und die nur demokratische Verhältnisse erlebt hat, ihre Kritik vorwiegend auf diese selbst richtet und grundlegende politische Fragen – nach dem nationalen Selbstverständnis, nach dem Verhältnis von Partizipation und Repräsentation in Staat und Gesellschaft, nach Sicherheit und Frieden, nach einem neuen Gleichgewicht von Ökonomie, Technik und Umwelt – anders und neu stellt und darauf auch neue, vielfach falsche, aber nie ganz abzuweisende Antworten gibt.

Zu vermitteln aber sind in dieser Auseinandersetzung vor allem drei Dinge. Erstens, daß auch Demokratien nie dagegen gefeit sind, ihre Freiheitlichkeit zu verlieren, und zwar nicht nur durch bürokratische Einschränkungen, gegen die kollektive Abwehr möglich ist, sondern durch Überziehung, gegen die sich zu wehren oft weniger leicht ist, weil man ja meint, gerade im Sinne freiheitlicherer Verhältnisse zu agieren. Zweitens, daß gesellschaftliche „Ressourcen" auf ihre Weise genauso erschöpflich sind wie wirtschaftliche, was heißt, daß staatliche und gesellschaftliche Institutionen nicht beliebig nach subjektiven, „existentiellen" Bedürfnissen veränderbar oder austauschbar sind, daß deshalb die Durchsetzung und Bewahrung politisch-demokratischer Freiheiten auch an bestimmte Verfahrensweisen gebunden und daß deswegen auch diese nicht beliebig verschoben oder ausgewechselt werden können. Konkret, daß ein *in allen seinen Organen und Arbeitsweisen funktionierender Parlamentarismus* notwendige Voraussetzung für eine stabile Demokratie ist. Drittens, daß es sowohl zum Prinzip der Mehrheitsentscheidungen wie auch zum staatlichen Gewaltmonopol keine *demokratische* Alternative gibt.

David Seeber

Fragwürdig

Das am 15. Oktober veröffentlichte Schreiben der römischen Gottesdienstkongregation an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, in dem mitgeteilt wird, Johannes Paul II. erlaube unter bestimmten Bedingungen die Feier der Messe nach dem Missale Romanum Pius' V., kam nicht ganz aus heiterem Himmel. In den letzten Jahren war öfters das Gerücht aufgetaucht, der gegenwärtige Papst ziehe eine offizielle Wiederzulassung der durch Paul VI. im Zug der Durchführung der konziliaren Liturgiereform abrogierten „tridentinischen" Messe in Betracht, nicht zuletzt, um eine Verständigung mit dem suspendierten Erzbischof *Marcel Lefebvre* zu erleichtern.

Die jetzt getroffene päpstliche Entscheidung mag das Gesprächsklima zwischen Vatikan und Traditionalisten verbessern: Daß sie einer Verständigung den Weg bereitet, ist unwahrscheinlich. Schließlich verlangt das Schreiben der Gottesdienstkongregation für die Erlaubnis der „alten" Messe als Preis die Anerkennung der „Legitimität und Lehrgenauigkeit" des Missale Pauls VI. Dieser Preis dürfte für Lefebvre kaum erschwinglich sein, ganz abgesehen davon, daß sein Widerspruch gegen die „Konzilskirche" viel zu tief sitzt, als daß er mit der Konzession beim Meßritus aus der Welt zu schaffen wäre. In Rom dürfte damit auch niemand ernsthaft gerechnet haben.

Warum aber dann die offenbar vom Papst persönlich gegen Widerstände in der zuständigen Kongregation durchgesetzte Wiederzulassung der Messe Pius' V.? Das Schreiben gibt nur die magere Begründung, das „Problem" des Tridentinischen Ritus bestehe weiter, und spricht vom Wunsch des Papstes, „diesen Gruppen" entgegenzukommen. Es bleibt jedoch mehr als fraglich, ob mit dem jetzt unternommenen Schritt der richtige Weg zur Bewältigung des „Problems" eingeschlagen wurde.

Wenn die Zahl der Anhänger der „tridentinischen" Messe so minimal ist, wie die Umfrage der Gottesdienst- und Sakramentenkongregation unter den Bischöfen, die 1980 durchgeführt wurde, vermuten läßt (1750 Bischöfe hatten damals auf die Umfrage reagiert, aus 184 Diözesen wurden Gruppen genannt, die ohne feste Organisation nach dem alten Ritus feiern), könnte man im Vertrauen auf den weiteren Schwund die Sache doch auf sich beruhen lassen. Hat das Problem jedoch immer noch größere Dimensionen – eine Voraussetzung, von der das Schreiben offensichtlich auszugehen scheint –, dann wäre eher eine *selbstkritische Aufarbeitung* der Mängel bei Durchführung und Begründung der Liturgiereform notwendig als die offizielle Erlaubnis „tridentinischer" Winkelmessen.

Auch wenn das Schreiben der Gottesdienstkongregation fordert, die Erlaubnis müsse in einer Weise benutzt werden, die sie „nicht in Widerspruch zur treuen Beachtung der Liturgiereform im Leben der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaften" stelle, und von den Liebhabern des alten Missale als erste Bedingung die Anerkennung des neuen verlangt (die weiteren Bedingungen: Feier nur durch die Gruppen, die danach verlangen, und nur in den Kirchen und zur Zeit, die der Bischof bestimmt; in Latein nach dem Missale von 1962; keine Vermischung der beiden Missale; der Bischof muß die Kongregation über jede Erlaubnis informieren und nach einem Jahr einen Bericht erstatten), es bleibt dabei: 20 Jahre nach der Liturgiereform wird diese durch den Schritt des Papstes *ein Stück weit desavouiert.* Wenn man daran festhält, daß mit der „neuen" Messe ein Reformauftrag des Konzils verwirklicht worden ist, kann man nicht einfach für einzelne Gruppen diese Reform (wenn auch unter Kautelen) zurücknehmen. Im übrigen würden sich viele unbequeme Minderheiten in der Kirche freuen, wenn ihnen so viel Sorge zuteil würde wie jetzt den Kritikern der Liturgiereform.

Natürlich sollte man zunächst abwarten, wie viele Bischöfe von wie vielen und welchen Gruppen um die Erlaubnis der tridentinischen Messe angegangen werden und wie sich die Dinge praktisch in den einzelnen Gemeinden und Ortskirchen entwickeln. Aber eines läßt sich auf jeden Fall voraussehen: Mit der päpstlichen Entscheidung wird für die nächste Zeit ein liturgischer Nebenkriegsschauplatz eröffnet, der die Aufmerksamkeit leicht von *viel dringlicheren Aufgaben* ablenken kann: Sowohl bei der liturgischen Bildung und Sensibilisierung von Pfarrern und Gemeinden wie auch bei dem Bemühen, den Gottesdienst in der jeweiligen Lebenswelt der Menschen neu zu verankern und damit die Eucharistie wirklich zum Höhepunkt und zur Quelle alles kirchlichen Tuns zu machen, ist noch sehr vieles uneingelöst. *ru*

Bedenklich

Nicht nur das *Interesse* an der Theologie der Befreiung ist in der deutschen Kirche erstaunlich groß. Ebenso ausgeprägt ist das Gefühl der *Zuständigkeit* und *Kompetenz* in dieser Thematik und damit die Neigung zur generellen Beurteilung einer kirchlichen und theologischen Entwicklung, von der die Christen hierzulande doch nur mittelbar berührt sind. Wie unterschiedlich die Einschätzungen auch ausfallen, eines ist ihnen – von „rechts" bis „links" – gemeinsam: die notorische Überzeugung, es hierzulande besonders gut und eigentlich besser zu wissen.

Aus heiterem Himmel meldete sich *Hans Küng* mit einem nicht unbedingt theologischen, dafür aber auch nicht besonders treffenden Vergleich zu Wort. Er sah in der Anhörung des brasilianischen Franziskaners *Leonardo Boff* bei der römischen Glaubenskongregation eine Parallele zu der erzwungenen Moskaureise von *Alexander Dubček* zum Ende des „Prager Frühlings". Noch unfreundlichere, wenngleich ebenfalls aus der marxistischen Prominenz kommende Ver-

wandtschaften wurden Boff vom Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz nachgesagt. Im Eröffnungsreferat der Herbstvollversammlung „verdeutlichte" Kardinal *Höffner* in kritischer Absicht Zitate von Boff mit Aussagen von Friedrich Engels und Walter Ulbricht.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz hatte es sich zum Ziel gesetzt, an exponierter Stelle die Frage zu beantworten, „wie sich die Theologie der Befreiung zur Soziallehre der Kirche verhält". Er griff dabei auf seine frühere Fachdisziplin zurück und ließ in dem Referat deutlich die Handschrift des Professors für christliche Soziallehre erkennen. Höffners Schlußfolgerung aus seiner 25 Seiten umfassenden Darstellung der kirchlichen Soziallehre wie der Theologie der Befreiung lautet: „Richtig verstanden ist die Theologie der Befreiung ein *Teil* der Soziallehre der Kirche." Diese klare Einordnung ist in der kirchenamtlichen und theologischen Diskussion neu und geht insofern über die Instruktion der Glaubenskongregation zur Theologie der Befreiung hinaus (vgl. HK, Oktober 1984, 463 ff.). In jedem Fall übersieht sie die Möglichkeit regionaler theologischer Ansätze und ignoriert das Selbstverständnis einer Theologie (und Pastoral) der Befreiung, die in einem umfassenden Sinn „das Evangelium mit den Armen neu zu lesen versucht".

Während Kardinal Höffner den Marxismus, seine Geschichte, seine politisch-gesellschaftlichen Auswirkungen und damit seine Gefahren für die Kirche kenntnisreich und pointiert darstellt und demgegenüber den Beitrag der katholischen Soziallehre für die Verwirklichung politischer und sozialer Gerechtigkeit herausarbeitet, ist der *ungehemmte Kapitalismus,* den die Bischöfe in Puebla 1979 als eine wesentliche Ursache des sozialen Elends in Lateinamerika benannt haben, nicht Gegenstand seiner Studie. Schwer verständlich ist in diesem Kontext ein Hinweis auf die Errungenschaften der sozialen Marktwirtschaft in der Bundesrepublik, mit dem die scharfe Kapitalismus-Kritik der Befreiungstheologie entkräftet werden soll. Auch die Feststellung, „unser Volk lebt nicht von der Ausbeutung anderer Länder, sondern von der Arbeit", dürfte so nicht zutreffen.

Diese auf europäische oder gar deutsche Verhältnisse verengte Sicht prägt den Text insgesamt. Nur so ist es zu erklären, daß Kardinal Höffner berichtet, er habe bei seinen Besuchen in Lateinamerika zu seiner „Freude gesehen, daß die Seminaristen, Theologieprofessoren, Ordensleute, Priester und Bischöfe nicht als verelendete ‚favelados' ihr Dasein fristen müssen; ihr Lebenszuschnitt trägt eher einen mittelständischen Charakter. Ich hoffe, daß es gelingt, einen ähnlichen Lebensstandard für die gesamte Bevölkerung Lateinamerikas zu erreichen." In dieser Aussage wird die Tatsache einer zunehmenden *Reproletarisierung der Mittelschicht* übersehen, die die Entwicklung in vielen lateinamerikanischen Ländern kennzeichnet und die Frage, was mit der Theologie der Befreiung wird, wenn es keine Unterdrückten mehr gibt, müßte uns – als Bürger eines europäischen Sozialstaates – eigentlich im Halse stecken bleiben.

Anders als die römische Instruktion unterscheidet Kardinal Höffner nicht zwischen einer „recht verstandenen Befreiungstheologie" und Strömungen, „die schwerwiegend vom Glauben der Kirche abweichen". Es ist schade, daß der Kardinal repräsentative Befreiungstheologen durch seine Zitierweise auf eine Stufe stellt mit Wortführern extremer Positionen, die Einzel- oder Randerscheinungen der lateinamerikanischen Kirche und keine Befreiungstheologen sind, wie Ernesto Cardenal, Giulio Girardi und die „Christen für den Sozialismus".

„Bedenklich ist ein schönes Wort", heißt es bei Thomas Mann. In diesem Sinn ist das Referat des Kardinals trotz vieler bedenkenswerter Überlegungen ein bedenklicher Text. Allerdings hat die zum Abschluß ihrer Volksversammlung von den Bischöfen veröffentlichte Erklärung zur römischen Instruktion über die Theologie der Befreiung, die ausgewogen formuliert ist und auf die positiven Aspekte des römischen Dokuments abhebt, manches wieder gutmacht. *bu*

Rechthaberei

Wenn Hans Dietrich Genscher in diesem Monat zu Konsultationen mit der polnischen Regierung nach Warschau fliegt, wird dies der erste Besuch des Außenministers an der Weichsel nach der gewaltsamen Beseitigung des Solidarność-Experiments vor knapp drei Jahren sein. Seitdem ist an Rhein und Weichsel viel politisches Porzellan zerbrochen worden. In Polen wurde das Kriegsrecht eingeführt. Die Bundesrepublik hat den Wechsel von der sozial-liberalen zur liberal-konservativen Koalition erlebt. Und doch haben beide zuerst innenpolitischen Ereignisse auf die gegenseitigen Beziehungen der Vertragspartner von 1970 nachhaltige Auswirkungen gehabt.

Der Geist des Warschauer Vertrages ist schon seit langem verflogen. Der gute Wille, einen Neuanfang zu wagen, wird zunehmend von *Rechthaberei* und gegenseitigen *Schuldzuweisungen* in Bonn und Warschau überdeckt. War nicht die Pflege der bundesdeutsch-polnischen Beziehungen ursprünglich – zumindest was die deutsche Seite betrifft – zu einer moralisch-politisch gleichwertigen Aufgabe neben der Aussöhnung mit Frankreich und dem jüdischen Volk gemacht worden? Vierzehn Jahre nach der Unterzeichnung des Normalisierungsvertrages sind sie durch Kurzatmigkeit der Akteure in Bonn und Warschau vom Ersticken bedroht.

Gemeint sind damit vor allem Bonner und Warschauer Sonntagsreden, die den Vertragspartner von einst jeweils zum *Spielball innenpolitischer Rücksichten* verkommen lassen. In *Warschau* geschieht dies mit zunehmender Schärfe in den letzten zwei Jahren – nicht zuletzt mit dem Blick auf die Opposition im eigenen Lande, der Zusammenarbeit mit den „ideologischen Diversionszentren" im Westen, u. a. in der Bundesrepublik, vorgeworfen wird. Ein in wenigen Jahren zusam-

mengefallenes äußeres Feindbild soll wieder aufgerichtet werden, nachdem einflußreiche Kreise in Warschau mit Sorge festgestellt haben, daß die Westdeutschen vor allem in Polens Jugend einfach zu beliebt sind.
Das haben wir mit Bedauern zur Kenntnis zu nehmen – mit dem Hinweis auf die negativen Folgen für das beiderseitige Verhältnis. Die Akteure in Polen haben aber ihre Politik erst einmal zu verantworten. Allein?
Leider liefern deutsche Rechthaber, die sich für Politiker halten, die antiquierte Munition für die Propagandasalven gen Bonn frei Haus nach Warschau. Leichtfertiges Gerede über das völkerrechtliche Fortbestehen des Deutschen Reiches in den Grenzen von 1937, nicht überprüfbare Spekulationen über eine deutsche Minderheit in Polen in Millionenstärke *vergiften die politische Atmosphäre.* Wenn überhaupt Verständnis für die Bonner Position in der deutschen Frage geweckt werden kann, dann nicht durch wöchentliche Wiederholung eines Rechtsanspruchs, der international politischen Widerwillen hervorruft. Daß die Bundesrepublik völkerrechtliche Positionen behauptet, um den Status von Berlin nicht zu gefährden und zu verdeutlichen, daß sie sich mit dem gegenwärtigen Zustand in Deutschland zwischen Rhein und Oder-Neiße nicht abfindet, bestreitet ihr ernsthaft keiner – mehr oder weniger unausgesprochen nicht einmal die Polen. Wenn aber Polen in unregelmäßigen Abständen darauf aufmerksam gemacht wird, daß es sich seiner Staatsgrenzen nicht so sicher sein soll, wird das in den siebziger Jahren Erreichte sträflich gefährdet.
Gefordert ist eine Konzeption in der Polen-Politik, die Antwort auf die Frage gibt, welche Rolle und welchen Stellenwert Bonn dem östlichen Nachbarn in der zukünftigen Ost-West-Politik der „Schadensbegrenzung" in Europa zumißt. Gefordert ist eine Politik, die Polen nicht zum Opfer innenpolitischer Konjunkturen degradiert. Daß die politischen Parteien in der Bundesrepublik nach der Ratifizierung des Vertrages mit Warschau (1972) keine durchdachte und kontinuierliche Polenpolitik entwickelt haben, macht sich heute schmerzhaft bemerkbar.
Warum buhlen wir um den Besuch eines rumänischen Autokraten, der die deutsche Minderheit im Lande schikaniert, lassen aber das Polen des Generals Jaruzelski links liegen, der gegenüber dem Conducator („Führer") Ceausescu wie ein Liberaler regiert. An der Weichsel geht seit drei Jahren mehr westliche Präsenz verloren als anderswo in Osteuropa. Hier soll nichts von dem beschönigt werden, was in Polen nach der Verhängung des Kriegsrechts geschehen ist. Aber: Wo bleibt der *Maßstab,* nach dem sich bundesdeutsche Ostpolitik richtet? Wenn sie einen hat, muß sie ihn schleunigst verdeutlichen. Sie kann es Warschauer Propagandisten schwerer machen. *bn*

Nachhilfe

Es sei falsch, von einer bevorstehenden Sondersynode der peruanischen Bischöfe zu sprechen, erklärte ein Vatikansprecher, nachdem in der Presse Anfang September Meldungen aufgetaucht waren, wonach der Episkopat des südamerikanischen Landes auf Ende des Monats nach Rom einberufen worden sei. Es war dann auch keine Sondersynode, zu der sich 44 von insgesamt 56 Mitgliedern der peruanischen Bischofskonferenz (von den residierenden Bischöfen fehlte nur einer) Ende September/Anfang Oktober 18 Tage lang in Rom aufhielten, sondern ein auf besondere Weise arrangierter Ad-limina-Besuch: Nicht nur wurden die Rombesuche von zwei Bischofsgruppen, die zunächst für Oktober bzw. November vorgesehen waren, zusammengelegt; es wurden auch andere Bischöfe nach Rom gebeten, die ihren Ad-limina-Besuch schon im Mai absolviert hatten.
Dennoch wies gerade dieses Treffen Züge auf, die an die holländische Sondersynode vom Frühjahr 1980 denken lassen: Auch diesmal wurde ein Episkopat nach Rom gerufen, weil man dort der Meinung war, er komme mit einem zentralen Problem intern nicht zu Rande. (Im April hatte der Versuch, zu einer Stellungnahme zur Befreiungstheologie zu kommen, ein Patt von 18 zu 18 Stimmen bei 8 Enthaltungen ergeben.) Auch die peruanischen Bischöfe erarbeiteten und verabschiedeten in Rom ein *Dokument.* Es wurde allerdings nicht sofort publiziert, sondern soll nach letzten redaktionellen Präzisierungen und der endgültigen Approbation durch Rom im November in Lima veröffentlicht werden.

In dem Dokument geht es dem am 7. Oktober von der peruanischen Bischofskonferenz in Rom herausgegebenen Kommuniqué zufolge um eine „Positionsbestimmung im Blick auf die verschiedenen Formen der Theologie der Befreiung, die in ihrer Umwelt präsent sind". Gleichzeitig erklärten die peruanischen Bischöfe in dem Kommuniqué ihre „volle und uneingeschränkte Zustimmung" zu der Instruktion der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Theologie der Befreiung vom 3. September.

Die römischen Bemühungen, die peruanischen Bischöfe auf einen klaren Kurs zu bringen, fallen in die Zeit der Vorbereitung des für Januar 1985 angekündigten Papstbesuchs in Peru (und anderen lateinamerikanischen Ländern). Johannes Paul II. bekräftigte in seiner Audienzansprache an die Peruaner nochmals die „vorrangige Option" der Kirche für die Armen. Gleichzeitig wies er darauf hin, daß die Bischöfe in der Instruktion der Glaubenskongregation eine Aufforderung sehen sollten, mit Realismus und Objektivität die verschiedenen örtlichen Situationen lehrmäßig und pastoral zu beurteilen.
Man wird abwarten müssen, inwiefern das in Rom fertiggestellte Dokument den unterschiedlichen Positionen innerhalb der peruanischen Bischofskonferenz Rechnung trägt oder ob es nur einfach eine Bekräftigung und Wiederholung der römischen Instruktion beinhaltet. Die Erfahrungen der holländischen Sondersynode können einen in bezug auf Sinn und Ertrag römischer Nachhilfe allerdings eher skeptisch stimmen. *ru*

Die Kirchen Europas: auf der Suche nach dem einen Glauben

Zum dritten Mal haben sich offizielle Vertreter der 115 orthodoxe, altkatholische, anglikanische und aus der Reformation hervorgegangene Kirchen und Gemeinschaften umfassenden *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK) und der im *Rat der Bischofskonferenzen Europas* (CCEE) zusammenarbeitenden römisch-katholischen Kirche zu einer *Europäischen Ökumenischen Begegnung* getroffen. Bei der ersten dieser Begegnungen ging es unter dem Leitwort „Eins sein, damit die Welt glaube" vorwiegend um die Einheit der Kirche und den Frieden (HK, Mai 1978, 214–216). Bei der zweiten standen unter dem Leitwort „Berufen zu einer Hoffnung" Gottesdienst und Gebet im Vordergrund (HK, Januar 1982, 11–12). Bei der dritten, die vom 3. bis 7. Oktober in Riva del Garda und Trient stattfand, wurde nach der Bedeutung des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses für die Einheit der Kirche („Unseren Glauben gemeinsam bekennen?") und für die Einheit und den Frieden in Europa und in der Welt („Welche Hoffnung für Europa?") gefragt.

„Gemeinsam den Glauben bekennen"

In Riva del Garda haben die Vertreter der großen christlichen Kirchen Europas das Thema „Gemeinsam den Glauben bekennen: Quelle der Hoffnung" studiert, diskutiert und darüber gebetet und abschließend eine „Gemeinsame Erklärung zum Glaubensbekenntnis von Konstantinopel" verabschiedet. Den Höhepunkt erreichte die Begegnung mit einem feierlichen *Gottesdienst im Dom zu Trient,* in dem die Teilnehmer der Begegnung zusammen mit einer aus dem ganzen Erzbistum zusammengekommenen Gemeinde gemeinsam, öffentlich und verbindlich das altkirchliche Glaubensbekenntnis erneuerten und eine „Botschaft an die Christen Europas" richteten. Diesen Gottesdienst verstanden die Teilnehmer der Begegnung als Ausdruck ihres Willens zu Frieden und Versöhnung zwischen den Kirchen. Denn Trient erinnere an das Konzil des 16. Jahrhunderts, das der römisch-katholischen Kirche die ersehnte Erneuerung gebracht, aber zugleich zu einer Verhärtung gegenüber den Auffassungen der Reformatoren geführt und die Spaltungen, die damals zwischen den Christen aufgebrochen waren, in aller Schärfe gezeigt habe. „Unsere jetzige Begegnung in Trient bringt unser gegenseitiges Bemühen um Versöhnung zum Ausdruck und wird von uns als ein Schritt auf dem Wege zu einem wahrhaft universalen Konzil verstanden."

„Unseren Glauben gemeinsam bekennen" heißt für die europäischen Kirchen in der gegenwärtigen Situation, das Glaubensbekenntnis von 381 „als ein durch sein Alter bewährtes und gleichzeitig durch seinen Reichtum bleibend aktuelles gemeinsames Bekenntnis der Christen in Europa" (Werner Löser SJ) zu erschließen. Denn es wurde, so die Erklärung, auf dem Konzil von Chalkedon „von der ganzen Kirche angenommen und ist auch heute in allen Orthodoxen Kirchen, in der Römisch-Katholischen Kirche, in der Anglikanischen Kirchengemeinschaft und in den Kirchen der Reformation in gottesdienstlichem Gebrauch, wenn auch in unterschiedlicher Häufigkeit ... Es ist ein Band, das die getrennten Kirchen eint ... Eine Neuformulierung des Glaubensbekenntnisses unter Aufgabe dieser gesamtkirchlichen Tradition könnte den wesentlichen und notwendigen Zusammenhang des christlichen Glaubens an allen Orten und zu allen Zeiten gefährden. Erst ein Konzil, an dem alle Kirchen wieder teilnehmen, hätte das Recht, auf der Grundlage des apostolischen Glaubens eine Neuformulierung des universalen Glaubensbekenntnisses vorzunehmen."

Als Einführung zu den Gruppengesprächen über die von Theologen der verschiedenen Traditionen und den beiden Organisationen vorbereitete Erklärung – in Riva wurde sie in 8. Lesung behandelt – erörterte zunächst der anglikanische Bischof *R. P. C. Hanson* die Probleme, die das christliche Denken zum Bekenntnis von 381 geführt hatten; mit einem theologie- und dogmengeschichtlichen Aufriß wies er den dabei zurückgelegten Denkweg als „das Suchen nach der christlichen Lehre von Gott" nach und insofern als Abschluß einer Entwicklung in der Geschichte, der „eine Antwort war auf die Bedürfnisse der damaligen Zeit und in einem engeren Sinn auf die Bedürfnisse aller Zeiten". Welche Bedeutung es heute haben könnte, wenn die christlichen Kirchen in Europa das Glaubensbekenntnis des 4. Jahrhunderts gemeinsam erneuern, erläuterte der am Text der Erklärung maßgeblich beteiligte römisch-katholische Theologe *Werner Löser SJ* (Frankfurt / St. Georgen). Wenn das Credo von 381 wieder ganz neu Maß kirchlicher Verkündigungs- und Gottesdienstpraxis würde, könnten sich im ökumenischen wie im interreligiösen Dialog neue Möglichkeiten eröffnen. Eine neue Beachtung des trinitarischen Charakters der christlichen Rede von Gott wäre aber auch von Bedeutung für das Europa, das in erschreckendem Maße lebe, als ob es Gott nicht gäbe.

Die Vertreter der Kirchen Europas blieben sich bewußt, daß die gemeinsame Erneuerung des Bekenntnisses von 381 nicht ein vollständig gemeinsames Bekennen bedeutet. Es gibt *Unterschiede im Verständnis des altkirchlichen Bekenntnisses,* und „sie gehören zu den Gründen der Fortdauer der Trennung zwischen den Kirchen" (Erklärung). Sie hatten auch für die Begegnung selber spürbare Folgen. Besonders schmerzlich zeige sich die Gespaltenheit der Kirche darin, „daß wir uns nicht mehr und noch nicht wieder in der Lage sehen, das eine Brot und den einen Kelch am einen Tisch des

Herrn zu teilen". Von den Unterschieden im Verständnis des Glaubensbekenntnisses, die zur Gespaltenheit geführt haben, wird in der Erklärung dann allerdings nur das „Filioque" angesprochen: „Das Filioque ist eine in den westlichen Kirchen gebräuchliche Hinzufügung zum Glaubensbekenntnis von Konstantinopel. Einige westliche Kirchen erwägen heute die Verwendung der ursprünglichen, konziliaren Fassung des Glaubensbekenntnisses."

„Quelle der Hoffnung"

Im Hauptteil legt die Erklärung die Artikel des Glaubensbekenntnisses so aus, daß sie zum einen auf biblische Texte verweist und zum andern Bereiche des persönlichen und gemeindlichen geistlichen Lebens wie auch den Bereich der gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit anspricht. So stellt sie das Glaubensbekenntnis von 381 in die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift und aktualisiert es zugleich entsprechend dem zweiten Teil des Leitwortes: „Quelle der Hoffnung." Denn das gemeinsam gesprochene „Wir glauben" „will und kann nicht nur die uneinigen Kirchen, sondern unsere gesamte von so vielen Unterschieden und Spannungen gezeichnete Menschheit in die Leben und Frieden schenkende Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott führen". Dabei wird eingeräumt, daß das gemeinsame Glaubensbekenntnis keine unmittelbare Antwort auf die Probleme Europas ist. „Es ist aber eine ermutigende Erinnerung daran, ... daß wir ... in Glaube, Hoffnung und Liebe auch gegen alle Widerstände auf dem Weg weitergehen können, der in Europa zu Versöhnung und Frieden führt."

Wie ernst dieses Engagement genommen wird, zeigt sich auch im gemeinsamen Bemühen von KEK und CCEE, in europäischen Konfliktgebieten zur Versöhnung beizutragen. In diesem Sinne wurde, wie bereits auf der letzten Ökumenischen Begegnung, über die Situation in *Irland* und *Nordirland* informiert – je von einem anglikanischen und römisch-katholischen Bischof – sowie erstmals über das Problem der Basken und die Stellung der spanischen Bischöfe zu diesem Konflikt. Ihren Willen zu Frieden und Versöhnung gaben die Teilnehmer der Begegnung mit einer abendlichen Lichterprozession zur Friedensglocke von Rovereto besonders eindrücklich zu verstehen. Diese Erfahrung, so die Botschaft, hat die Teilnehmer ermuntert, „alles dafür zu tun, damit die Menschheit vor einem Atomkrieg bewahrt bleibt. Daher fordern wir eine wirkliche Abrüstung in der Welt." Aber auch bei dieser Gelegenheit erklärten die Vertreter der Kirchen ihre Selbstverpflichtung, weil „von der Versöhnung und dem Frieden in der Welt zu sprechen, auch von der Versöhnung und dem Frieden zwischen den Kirchen sprechen heißt: Es geht hier um unsere Glaubwürdigkeit! In ganz Europa gegenwärtig, können und wollen die Kirchen und die einzelnen Christen Werkzeuge der Versöhnung und des Friedens in Gerechtigkeit sein."

Die Verbindlichkeit einer Begegnung

Während sich die Botschaft ausdrücklich an „die Christen Europas" richtet, ist die Erklärung zunächst an die Träger der Begegnung, die KEK und des CCEE gerichtet. Die Teilnehmer stellten fest, sie handelten „in persönlicher Verantwortung", fügten allerdings bei: Wir „hoffen, daß unsere Kirchen diese unsere Erklärung zum Glaubensbekenntnis von Konstantinopel aufgreifen und sie sich, soweit es ihnen möglich erscheint, bis hinein in die Gemeinden zu eigen machen".

Die Frage nach dem Ergebnis der Tage von Riva del Garda/Trient ist deshalb zunächst und vor allem die Frage, wie die europäischen kirchlichen Organisationen mit der Erklärung und mit den in der Gruppenarbeit gesammelten Anregungen für die weitere ökumenische Zusammenarbeit umgehen werden. Als kontinentale Zusammenschlüsse haben sie dabei mitzuberücksichtigen, was ihnen von der Weltebene her an Studien bereits vorliegt oder noch auf sie zukommen wird. In der Erklärung selber wird eine (moralische) Verbundenheit mit der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Auf dem Weg zum gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens heute" ausgedrückt. Und an der Begegnung selber referierte der neugewählte Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Emilio Castro,* über die Studie „Gemeinsames Zeugnis". Was die Gemeinden und die Christen aber unabhängig von den Entscheiden der KEK und des CCEE schon heute tun könnten, hat die Botschaft von Riva del Garda/Trient empfohlen: „Wir laden Euch dazu ein, gemeinsam das Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel im Leben eurer Kirche und bei ökumenischen Begegnungen zu sprechen und es zur Stützung eures Glaubens zu gebrauchen, jede seiner Aussagen zu studieren und daraus praktische Folgerungen zusammen mit allen Kirchen zu ziehen." Ohne Anstrengungen in diese Richtung bliebe die Erneuerung des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel ein allzu formaler Vorgang. *R. W.-Sp.*

Der Papst in der Karibik: „dabeisein"

Er habe „dabeisein" wollen, begründete Papst Johannes Paul II. seine 72-Stunden-Reise in die Karibik, wo die Vorbereitungen zur 500-Jahr-Feier der Entdeckung und Evangelisierung Lateinamerikas eröffnet wurden und sich 100 vom Lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM eingeladene Bischöfe versammelt hatten. Erste Station seiner 24. Auslandsreise vom 10. bis 13. Oktober, der fünften nach Lateinamerika, war die spanische Stadt Saragossa mit der Marienwallfahrtsstätte „Unserer Lieben Frau von Pilar", die von allen spanisch sprechenden Völkern als Schutzpatronin verehrt wird.

In seiner kurzen Ansprache vor Angehörigen der rund 18 000 in Lateinamerika tätigen Missionare stärkte der

Papst den spanischen Bischöfen in den umstrittenen Fragen des Erziehungsrechts und der Abtreibung in betont sachlicher Form den Rücken und verwies im übrigen auf seine Aussagen während seines ersten Spanienbesuchs im Herbst 1982. Ein für diese Reise programmatischer Satz fiel bei dem abendlichen Wortgottesdienst für die Katholiken von Saragossa: „Verfallt nicht dem Irrtum zu denken, man könne die Gesellschaft ändern, indem man nur die Strukturen verändert oder indem man vor allem materielle Bedürfnisse befriedigt; man muß anfangen, sich selbst zu ändern ...“ Das kurze Gespräch mit dem spanischen Ministerpräsidenten *Felipe González* hatte dem Vernehmen nach die Rolle Spaniens für die Entwicklung Lateinamerikas zum Inhalt.

Ein Thema: Evangelisierung

In der Dominikanischen Republik, die der Papst bereits bei seiner ersten Lateinamerikareise 1979 besucht hatte, wurde er von der Bevölkerung wieder mit großer Begeisterung empfangen. Seine zwei programmatischen Ansprachen in Santo Domingo galten einem einzigen Thema: der *Evangelisierung Lateinamerikas.* Unmittelbar nach seiner Ankunft hatte der Papst an die Aufgabe der Kirche, über Wert und Würde des Menschen zu wachen, erinnert und dem kirchlichen Engagement für den Menschen einen Rahmen gesetzt: „Die Kirche sieht (im Menschen) ein Kind Gottes, ein Wesen, das Würde, Achtung und Förderung im höchsten Maße verdient ... das niemals in seiner Würde und seinen Rechten verletzt werden darf; dem aber geholfen werden muß, sein inneres Erbe zu bewahren: die Freiheit und den Reichtum des Geistes.“ Die neunjährige „Novene“ der lateinamerikanischen Kirche bis zur 500-Jahrfeier ihres Bestehens solle helfen, eine „neue Zivilisation“ zu errichten, „die nicht auf Haß oder Kampf, sondern in der Liebe gründet“.

Breiten Raum nahm in beiden Ansprachen ein *historischer Rückblick* ein, in dem der Papst das missionarische Wirken der Kirche in fünf Jahrhunderten würdigen wollte.

Wie die Botschaft des CELAM zur Eröffnung der Feierlichkeiten fiel auch der Überblick des Papstes über die Geschichte der Kirche in Lateinamerika in seinen *Bewertungen* reichlich positiv aus. Zu den wenigen kritischen Anklängen gehört das Eingeständnis, die Kirche wolle nicht leugnen, daß es zur Zeit der ersten Evangelisierung eine „Interdependenz von Kreuz und Schwert“ gegeben habe. Trotz einer „übertriebenen Nähe oder Vermischung von weltlichem und religiösem Bereich“ sei es nicht zur „Identifizierung oder Unterwerfung“ gekommen. Vielmehr habe die Kirche „ihre Stimme vom ersten Moment an gegen die Sünde erhoben“ und sich für die „ganzheitliche Befreiung“ der Menschen eingesetzt. In der emphatischen Würdigung der lateinamerikanischen Kirchengeschichte hätte es den namentlich erwähnten hervorragenden Gestalten zu noch größerer Ehre gereicht, wenn der kräftig kontrastierende Hintergrund stärker mit dargestellt worden wäre. Ausdrücklich distanzierte sich indessen der Papst von der „Schwarzen Legende“, einer ausschließlich die Schattenseiten der „Conquista“ beleuchtenden Geschichtsschreibung.

Wie ein roter Faden zieht sich die Frage nach dem *Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil* für die Evangelisierung Lateinamerikas durch die beiden großen Papstansprachen. Zweifellos mit Rücksicht auf die innerkirchliche Diskussion um die Theologie der Befreiung (vgl. HK, Oktober 1984, 463 ff.) ergriff der Papst beide Gelegenheiten, um die Grundzüge einer „neuen Evangelisierung“ für Lateinamerika darzulegen. Die von den lateinamerikanischen Bischöfen 1979 in Puebla getroffene „vorrangige Option für die Armen“ bezeichnete der Papst als „äußerst wichtige Aufgabe“ der lateinamerikanischen Kirche. In ihr konkretisiere sich für die Kirche Lateinamerikas die Liebe Christi zu den Notleidenden. „Die Kirche muß diese Option in ganzer Treue zu ihrem Herrn in die Wirklichkeit umsetzen und ihren großzügigen Beitrag zur ‚sozialen Befreiung‘ der besitzlosen Massen leisten ...“

Einschränkende Feststellungen und Mahnungen

Dieser grundsätzlichen und allgemeinen Bestätigung eines pastoralen Weges, den die lateinamerikanischen Bischöfe in den Jahren nach dem Konzil sukzessive und bis heute mehrheitlich eingeschlagen haben, folgte in der Ansprache während der Messe „für die Evangelisierung der Völker“ eine Reihe von *einschränkenden Feststellungen und Ermahnungen.* So dürfe die Option für die Armen niemanden ausschließen und nicht dazu führen, „den Armen als Klasse, als kämpfende Klasse oder als Kirche, losgelöst aus der Einheit und dem Gehorsam gegenüber den von Christus eingesetzten Hirten“ zu verstehen. Auch dürfe das „unverzichtbare Bemühen um soziale Veränderungen“ die Menschen nicht solchen Systemen aussetzen, „die sie ihrer Freiheit berauben und sie atheistischen Programmen unterwerfen oder dem praktischen Materialismus ...“

Als *Richtschnur* für die pastorale Praxis wie für die theologische Reflexion erwähnte der Papst ausdrücklich die „Hinweise des Heiligen Stuhls in seiner jüngsten, aus der Glaubenskongregation hervorgegangenen ‚Instruktion über einige Aspekte der Theologie der Befreiung‘“. Wenn die von ihr aufgezeigten Kriterien beachtet würden, so heißt es abschließend, sollten sich die für die Sache der Armen Engagierten „nicht gebremst, sondern bestätigt und ermutigt fühlen“.

Während eines Wortgottesdienstes im Olympiastadion von Santo Domingo richtete Johannes Paul II. seine *Ansprache an die lateinamerikanischen Bischöfe,* die er am Abend zuvor empfangen hatte, darunter fünf Bischöfe und sieben Priester aus Kuba sowie die Bischöfe des Nachbarstaates Haiti. In der Ansprache zählte der Papst „Herausforderungen“ für die Kirche Lateinamerikas in dieser Reihenfolge auf: der Mangel an qualifiziertem Seelsorgepersonal, die fortschreitende Säkularisierung, die gelegentlich vorkommende Behinderung der freien Religionsausübung, das „falsche Zeugnis gewisser Christen“ oder die

ebenfalls Ärgernis erregenden Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche, der Schrei nach allzu lange herbeigesehnter Gerechtigkeit, die Korruption im öffentlichen Leben, die bewaffneten Konflikte und die Rüstungsausgaben, das „nicht korrekte Verhalten im internationalen Bereich", womit der Papst unter anderem die Handelsbeziehungen meinte, die „neue Ungleichgewichte schaffen", und die hohe Auslandsverschuldung Lateinamerikas.

In einem anschließenden *Aufruf:* „Lateinamerika: aus deiner Treue zu Christus widerstehe denen, die deine Berufung zur Hoffnung ersticken wollen!" warnt der Papst vor „Versuchungen" für die Christen Lateinamerikas: an erster Stelle vor der „Suche nach sozialen Modellen", die der christlichen Berufung nicht entsprechen oder sogar widersprechen. Eine Versuchung stelle auch all das dar, „was die Einheit der Kirche schwächt ... sei es durch diejenigen, die den Glauben ideologisieren oder eine ‚Volkskirche', die nicht die Kirche Christi ist, errichten wollen, sei es durch die Ausbreitung religiöser Sekten, die mit dem wahren Inhalt des Glaubens wenig zu tun haben". Weiter nennt der Papst „die unchristliche Versuchung der Gewalttätigen, die politische Lösungen durch Waffengewalt oder ideologischen Druck ersetzen"; die Verführung durch Ideologien, die einer christlichen Sicht des Menschen die „Idole der Macht, der Gewalt und des Genusses" entgegensetzen; die Korruption und die Ausbreitung von Drogenhandel und Pornographie; neokolonialistische Praktiken im Bereich der Familienplanung; den Egoismus der Satten und die Einmischung fremder Mächte aus eigenen wirtschaftlichen oder ideologischen Interessen.

Warten auf Kuba

In *Puerto Rico,* der letzten Station seiner Reise, wandte sich der Papst ausschließlich an die Bewohner des Gastlandes und stellte die Themen Ehe, Familie und Erziehung in den Vordergrund seiner Predigt. In San Juan richtete der Papst ein besonderes Grußwort an die Katholiken Kubas: „Ich grüße dieses ehrenwerte Volk, die Priester, Ordensleute, Seminaristen und die christlichen Laien aus dieser Perle der Karibik." Der Name der geographisch nahegelegenen Insel erwecke in ihm „Gefühle der tiefen Bewegung und der Nähe zu dieser Kirche". Auf dem Rückflug nach Rom äußerte der Papst den Wunsch, *Kuba* zu besuchen, jedoch stehe eine Einladung noch aus.

Vor und nach den Terminen, die mit dem eigentlichen Anlaß der Reise zu tun hatten, absolvierte der Papst wie bei anderen Reisen noch eine Reihe von Begegnungen. Auch bei dieser jüngsten Reise nach Lateinamerika, der Anfang nächsten Jahres eine weitere folgen wird, wurde das keine Anstrengung scheuende Bemühen des Papstes deutlich, dabei zu sein, zu ermutigen und zu ermahnen. Johannes Paul II. wird nachgesagt, er besitze die Fähigkeit des Zuhörens. Bei der seit seiner ersten Reise unveränderten Dichte solcher Besuchsprogramme, die den Papst so gut wie immer ausschließlich als Redner vorsehen, bleibt für unmittelbare Erfahrungen – sonst der Sinn einer Reise – und Gespräche, die etwa dem Konzilsprinzip der Kollegialität Rechnung trügen, allerdings wenig Raum. *G. B.*

England: Bischöfliche Kritik an der Regierung

Ob, wann und wie sich Kirchen zu gesellschaftlichen und politischen Fragen äußern und welche Resonanz sie dabei finden, hängt immer auch mit ihrer jeweiligen geschichtlich-konfessionellen Prägung zusammen, ebenso mit Tradition und Struktur des Staat-Kirche-Verhältnisses im betreffenden Land. Anschauungsmaterial dafür lieferten in jüngster Zeit die Auseinandersetzungen, die in Großbritannien über Äußerungen aus der Church of England zur Lage des Landes im allgemeinen und zur Wirtschafts- und Sozialpolitik der Regierung Thatcher im besonderen geführt wurden. Sie sind nur zu verstehen, wenn man sich die besondere Situation der Church of England vor Augen hält: Auf der einen Seite die engen Bindungen an den Staat und an das gesellschaftliche Establishment, auf der anderen Seite das Bemühen um Eigenständigkeit und Unabhängigkeit in der Erfüllung des kirchlichen Auftrags. Daß damit vielfach eine schwierige Gratwanderung verbunden ist, hat sich in den vergangenen Jahren in den Stellungnahmen zum Falkland-Konflikt (vgl. HK, Juni 1982, 267–269) und in der Diskussion über die Studie „The Church and the Bomb" (vgl. HK, März 1983, 107–109) gezeigt. Nach Falkland-Krieg und Nukleardebatte wurde jetzt der Bergarbeiterstreik in den nordenglischen Kohlegruben zum Konfliktstoff.

Ein eigenwilliger Bischof

Zum ersten Kristallisationspunkt für die Auseinandersetzungen wurde die Predigt, die der neue Bischof von Durham, *David Jenkins,* im Gottesdienst zu seiner Amtseinführung am 21. September hielt. Bischof Jenkins, der seiner Predigt einen Text aus Röm 15 zugrunde legte („Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und mit allem Frieden ..."), stellte gleich im ersten Satz den Bezug zur konkreten Situation seiner Diözese her: Was könne die Rede vom „Gott der Hoffnung" angesichts von Arbeitslosenraten zwischen 35 und 50 Prozent im englischen Nordosten bedeuten. Der *Bergarbeiterstreik* mache deutlich, wie sehr die englische Gesellschaft gespalten und verunsichert sei.

Auf den Streik kam der Bischof dann in der zweiten Hälfte seiner Predigt ausführlich zu sprechen, nachdem er zunächst in eindrucksvollen Formulierungen (der vollständige Text findet sich in der „Church Times" vom 28. 9. 84) an die Kraft der christlichen Hoff-

nung erinnert und dabei vor der Flucht in Enthusiasmus und in Illusionen gewarnt hatte. Er beließ es nicht bei der Mahnung zum Kompromiß („Jeder, der den Kompromiß in bezug auf politisches Handeln, Programme oder Überzeugungen zurückweist, setzt sich selber an die Stelle Gottes"), sondern machte sich zum Anwalt der streikenden Bergarbeiter, wenn auch nicht ohne Kritik an ihren überzogenen Forderungen. Eine Gesellschaft, die nach wirtschaftlichem Fortschritt um materieller Ziele willen strebe, dürfe nicht einfach einigen ihrer Mitglieder menschliches Leid aufbürden zugunsten des Überflusses anderer: „Deshalb dürfen die Bergarbeiter nicht besiegt werden, und das muß die wichtigste Priorität sein." Die Regierung, so Bischof Jenkins, scheine Armut und Arbeitslosigkeit gegenüber unsensibel zu sein; ihre Finanzpolitik komme nur denen zugute, denen es schon besser gehe.

Daß gerade diese Predigt so viel Aufmerksamkeit fand, hängt allerdings nicht nur mit den pointierten Aussagen zum Bergarbeiterstreik zusammen, sondern auch mit der *Person des neuen Bischofs*. Schließlich hatte David Jenkins in einem Fernsehgespräch Anfang Mai dieses Jahres (er war damals schon zum Bischof ernannt worden) Auffassungen über das Verständnis der Jungfrauengeburt und der Auferstehung vertreten, die vor allem bei Konservativen und Evangelikalen in der Church of England einen Sturm der Entrüstung auslösten und ihm den Vorwurf der Häresie einbrachten. Der für den Norden Englands zuständige Erzbischof von York wurde aufgefordert, die Bischofsweihe von Jenkins bis zum klaren Erweis von dessen Orthodoxie zu verschieben, was allerdings nicht geschah.

Auch diejenigen, die Bischof Jenkins gegen den Häresievorwurf in Schutz nahmen (wohl zu Recht, liest man die umstrittenen Äußerungen genauer nach), hielten dem eigenwilligen Oberhirten mehr oder weniger deutlich vor, er habe bei seinen Aussagen über die Deutung von Jungfrauengeburt und Auferstehung zu sehr als Theologieprofessor gesprochen und nicht genügend die besondere Verantwortung eines Bischofs gegenüber dem Glauben der Kirche und der Öffentlichkeit im Auge gehabt. Auch in seiner (theologisch hieb- und stichfesten) Antrittspredigt gab sich Bischof Jenkins unnötige Blößen: So qualifizierte er den Leiter der staatlichen Kohlenbehörde, *Ian McGregor*, als einen „aus Amerika importierten älteren Herrn", was ihm auch von manchen übelgenommen wurde, die mit seiner Kritik an der Regierungspolitik und seinem Appell zur Versöhnung einverstanden waren.

Der Primas erklärt sich

Zustimmung erhielt Jenkins sowohl vom Erzbischof von Canterbury wie von dem von York, *John Habgood*. Letzterer merkte allerdings auch an, er halte es nicht für besonders klug, in einer Predigt namentlich Genannte zu kritisieren. Im Episkopat gab es auch andere Stimmen: So äußerte der Bischof von Petersborough, Bischof Jenkins fehle es an Gespür für die richtige Zeit und den richtigen Ort; er hätte sein politisches Statement besser im Oberhaus vorgebracht, wo direkter Widerspruch möglich sei.

Daß der neue Bischof von Durham mit seinen massiven Bedenken gegenüber der Wirtschafts- und Sozialpolitik der konservativen Regierung und ihren Folgen für die englische Gesellschaft keineswegs allein steht, sondern für eine breite Strömung in der Leitung der Church of England spricht, hat sich in den letzten Wochen deutlich gezeigt. So sprach der Bischof von Birmingham, *Hugh Montefiore*, vor seiner Diözesansynode Anfang Oktober von der „Konfrontationspolitik" der Regierung, die es unmöglich mache, einen nationalen Konsens im Blick auf die Zukunft herzustellen. Es brauche angesichts der steigenden Arbeitslosigkeit eine Debatte über den weiteren Weg der Arbeitsgesellschaft in Großbritannien.

Genau zum Beginn des Parteitags der Konservativen in Brighton gab dann auch das geistliche Oberhaupt der Church of England, Erzbischof *Robert Runcie* von Canterbury, die bisher für ihn charakteristische Zurückhaltung auf. In einem „Times"-Interview, dem ein Treffen des Erzbischofs mit anglikanischen Bischöfen von England und Wales vorausgegangen war (dabei sollen sich nur 3 von 22 Anwendern gegen den Kurs Runcies ausgesprochen haben), sagte Runcie, Wirtschaftswachstum, höherer Lebensstandard und Wiedergewinnung des nationalen Stolzes seien zwar erstrebenswerte Ziele; wenn aber solche Ziele Rekordarbeitslosigkeit, Armut, Bürokratie und ungerechte Verteilung der notwendigen Opfer zur Folge hätten, müsse man die Ziele in Frage stellen. Nach der Rolle der Church of England in den politischen Auseinandersetzungen gefragt, meinte der Erzbischof: „Es ist bequemer, auf einem Flügel zu stehen als in der Mitte von beiden Seiten Schläge zu erhalten; aber genau dort befindet sich die Church of England mit ihren öffentlichen Stellungnahmen."
Ähnlich massive Attacken auf die Regierungspolitik wie von anglikanischer waren bisher von katholischer Seite in England nicht zu vernehmen. Allerdings hat sich kurz vor der Antrittspredigt von Bischof Jenkins auch der sozial engagierte katholische Erzbischof von Liverpool, *Derek Worlock*, zum Bergarbeiterstreik geäußert. Worlock warnte davor, in dem Streik nur das Ergebnis der Intransigenz einiger entschlossener Männer zu sehen. Vielmehr sei er ein Symptom für die Unfähigkeit der Nation, mit dem postindustriellen Zeitalter zurechtzukommen.

Weitere Spannungen absehbar

Mit seinem „Times"-Interview handelte sich Erzbischof Runcie heftige Kritik konservativer Politiker ein, die ihm unter anderem Naivität und Mißachtung wirtschaftlicher Zusammenhänge vorhielten. Ein Parlamentarier meinte, wenn der Erzbischof sich für die Förderung von überflüssiger Kohle einsetze, solle er sie zur Buße aufessen. Der Lordkanzler, Lord Hailsham, sagte in einem Rundfunk-Interview, die Bischöfe sollten versuchen, die Kirche als Zement zusam-

menzuhalten anstatt ihre Herde in Schafe und Böcke zu spalten.
Mit erheblichen *Spannungen* zwischen anglikanischer Kirchenführung und Regierung ist jedenfalls auch in nächster Zeit zu rechnen, zumal die Konservativen auf ihrem jüngsten Parteitag in ihrer überwiegenden Mehrheit keinerlei Neigung zeigten, vom bisherigen Kurs nicht nur in bezug auf den Bergarbeiterstreik, sondern auch in der Wirtschaftspolitik überhaupt abzugehen. Ob es der Church of England gelingt, im Sinn der Äußerungen von Erzbischof Runcie zur Aufrechterhaltung bzw. Wiedergewinnung des gesellschaftlichen Konsenses beizutragen, ohne dabei ihre Kompetenzen zu überschreiten oder ihre Kräfte zu überschätzen, wird sich erst noch zeigen müssen, ebenso, ob damit auf längere Sicht Veränderungen im Staat-Kirche-Verhältnis verbunden sein werden. Daß die Spannungen und Spaltungen in der englischen Gesellschaft dem Mutterland der Demokratie noch schwer zu schaffen machen könnten, diese Sorge haben jedenfalls nicht nur anglikanische Bischöfe.

U. R.

Rückkehr zum Liberalismus?

Neue französische Strömungen

Die *Abkehr vom Sozialismus* ist augenblicklich das wesentliche Merkmal der ideologischen und politischen Orientierung der französischen Führungskräfte, und nicht weniger des überwiegenden Teils der Bevölkerung. Dies mag rund dreieinhalb Jahre nach der Wahl des Sozialisten *François Mitterrand* zum Staatspräsidenten und dem damals als grundlegend betrachteten Beginn einer neuen Ära überraschen. In der Vergangenheit waren zwar die sozialistischen Experimente in Frankreich stets von kurzer Dauer, diesmal erfolgte jedoch der Start unter besonders günstig erscheinenden Bedingungen. Die Linksunion mit den Kommunisten bildete eine breite Grundlage, zumal die Sozialisten für sich allein die Mehrheit im Parlament besaßen. Für die ersten fünf Jahre seines siebenjährigen Mandats verfügte demnach der Präsident über einen beachtlichen Spielraum. Die Zeit befand sich gewissermaßen auf seiner Seite, denn er brauchte sich nicht zu überstürzen, um die ihm nach der Verfassung zustehenden Machtbefugnisse zielbewußt und gelassen in seinem Sinne zu nützen.

Enttäuschter Idealismus

Es ist hier nicht der Ort, eine Bilanz des sozialistischen Experiments aufzustellen. Es gilt lediglich zu erklären, weshalb eine *deutliche Abkehr vom Sozialismus* erfolgte. Hierfür gibt es sowohl oberflächliche wie in die Tiefe gehende Gründe. In der französischen Vorstellungswelt besitzt der Sozialismus eine weit stärkere *idealistische* als marxistische Prägung. Er verbindet sich so mit dem Wunsch nach *weniger Staat* und nach *mehr Freiheit.* Beides versprach Mitterrand wiederholt in seinem Wahlkampf, wobei allerdings offen blieb, was unter der Ausweitung der Freiheit in einem unumstritten demokratischen Land zu verstehen ist.
Nach der Wahl brachte der sozialistische Alltag nicht weniger, sondern mehr Staat. Die Aufblähung des Beamtenstabes um rund 200 000 Personen wurde zum Symbol des unerträglichen Triumphs der Bürokratie. 1922 zählte Frankreich 594 000 Beamte. 1946 1 038 000 und 1982 2 630 000. Berücksichtigt man auch die lokalen Körperschaften und die Belegschaften der verstaatlichten Unternehmen, dann ist der Staat der Arbeitgeber von über 6 Millionen Franzosen, also rund 30 Prozent der erwerbstätigen Bevölkerung. Der sozialistische Staat brachte ferner eine angeschwollene Gesetzes- und Verordnungsflut, nachdem bereits zwischen 1971 und 1980 im französischen Amtsblatt, dem „Journal Officiel", die erschreckende Zahl von 126 516 offiziellen Texten (Gesetze, Dekrete, Verordnungen und Zirkulare) veröffentlicht worden waren. Mehr Staat bedeutete schließlich selbst für nicht wenige sozialistische Wähler die Nationalisierung der größten Industriegruppen und fast des gesamten Bankwesens.

Die als einziges Gegengift in die Wege geleitete Dezentralisierung des Verwaltungssystems blieb psychologisch wirkungslos, da sich damit bis zum heutigen Tage für die Bevölkerung nicht zu Unrecht vor allem eine Ausbreitung der Bürokratie verbindet. Die lokalen Instanzen machen von ihren neuen Machtbefugnissen zwangsläufig in bürokratischer Form Gebrauch, ohne daß deswegen die zentralen Stellen zurückweichen. In kurzer Frist erfolgte so eine Identifizierung des Sozialismus französischer Prägung mit Staat und Bürokratie. Es lag nahe, den einen für das andere verantwortlich zu machen und beides zurückzuweisen.

In den Reihen der sozialistischen Gläubigen lösten enttäuschte, wenn wohl auch irrige Hoffnungen eine vernichtende *ideologische Erosion* aus. Seit der Mitte des letzten Jahrhunderts war der sozialistische Idealismus in Frankreich besonders bei Intellektuellen der fraglose Mittelpunkt politischer Zukunftsträume. Er belebte die Geister mit sehr verschiedenartigen Varianten, von Saint-Simon und Lassalle über Proudhon und Marx bis zu Lenin und Stalin. Bis zur Selbstverleugnung schuf und erhielt nicht selten das den kommenden Generationen versprochene Glück ein politisch und moralisch nicht mehr vertretbares Treueverhältnis. Die französische Elite, deren Einfluß auf die Medien nicht unterschätzt werden dürfte,

war nach der Anbetung Stalins skeptisch geworden, schon um ihre eigene Blindheit vergessen zu lassen.
Nicht wenige vertauschten den Kommunismus mit dem Sozialismus als humanistisch freiheitliche Alternative. Sie verkannten nicht den Fehlschlag der in den verschiedenen Kontinenten erprobten sozialistischen Modelle, wiesen jedoch der kommunistischen Tradition gemäß gleichzeitig den sozialdemokratischen Weg als verdächtige Nebenstraße des kapitalistischen Regimes zurück. Sie folgten daher Mitterrand, der ihnen den Sozialismus à la française anbot, als nicht genau definierte Mischung aus Marxismus und Idealismus auf betont demokratischer Grundlage. Danach sollte sich eine sozialistische Gesellschaftsordnung nicht nur mit der Aufrechterhaltung, sondern auch mit der Ausweitung der demokratischen Freiheiten vereinbaren – oder anders ausgedrückt – sowohl mit der Priorität des Individuums gegenüber dem Staat wie mit der Priorität des Sozialen gegenüber dem Wirtschaftlichen.

Für die nicht kleine Zahl dem Sozialismus zuneigender Franzosen erschien die Wahl Mitterrands als Morgenröte einer besseren Welt. Konnte nicht endlich der Beweis geliefert werden, daß sich ein echter Sozialismus in demokratischem Rahmen verwirklichen läßt und ein Mittelweg zwischen dem kapitalistischen Liberalismus und dem kommunistischen Zwangssystem möglich ist? Verstand es Mitterrand nicht beispielhaft, die Kommunisten vor seinen Wagen zu spannen, um sie auf demokratische Bahnen zu lenken? Was konnte man vom Sozialismus noch erhoffen, wenn auch dieser Anlauf an den Realitäten oder an inneren Widersprüchen scheiterte?

Keine Linksintellektuellen mehr

Sowohl der Durchschnittswähler wie die geistig-politische Elite sind sich inzwischen des erneuten Fehlschlags bewußt geworden. Die Schuldfrage halten sie für belanglos. Sie erkannten, daß die Rechnung nicht aufgehen konnte, weil sich weder die Gesetze der Wirtschaft einfach dem politischen Willen unterordnen lassen noch die menschliche Natur über Nacht verwandelbar ist. Mehr oder weniger im Unterbewußtsein macht sich auch das Gefühl breit, daß zwischen Sozialismus und Freiheit eine Antinomie besteht und erfreulicherweise das demokratische sozialistische Ideal im entscheidenden Augenblick vor dem individuellen Freiheitsanspruch zurückweicht, denn die Alternative wäre der Sprung in die Diktatur. So muß man denn nach anderen Lösungen Ausschau halten.
Dabei fallen die Linksintellektuellen, die für die politisch geistigen Wege Frankreichs lange eine vielleicht nicht maßgebende, aber doch nicht zu unterschätzende Rolle gespielt hatten, als politischer Faktor inzwischen weitgehend aus. Eine von dem damaligen Regierungssprecher, Schriftsteller und jetzigen sozialistischen Europaparlamentarier *Max Gallo* ausgelöste Debatte ließ dies offensichtlich werden. Er beklagte das Schweigen der Linksintellektuellen, weil sie damit nicht nur seiner Überzeugung nach ihre Distanz gegenüber der sozialistischen Regierung zum Ausdruck brachten. Aus den Antworten ging hervor, daß die Motivation zum politischen Engagement nicht mehr vorhanden ist und viele nichts mehr zu sagen haben, sei es wegen der Erschöpfung ihres ideologischen Kapitals, sei es wegen ihres Glaubensschwundes. Der Appell Gallos entbehrte nicht der Berechtigung, denn die Linksintellektuellen hatten sich so gut wie ausnahmslos für den Kandidaten Mitterrand eingesetzt und seinen Wahlsieg nicht ohne Begeisterung gefeiert. Ihre jetzige Absage an den Sozialismus – oder gelinder ausgedrückt – ihre Rückkehr in den traditionellen Elfenbeinturm hat zwar einige aktuelle Gründe, ist aber doch hauptsächlich der Endpunkt einer längeren Entwicklung.

Die Linksintellektuellen sind eine *französische Erfindung,* die natürlich gelegentlich im Ausland nachgeahmt wurde, wie zum Beispiel mit gehöriger Verspätung in der Bundesrepublik Deutschland. Der Begriff entstand als Schimpfwort während der Dreyfusaffäre um die Jahrhundertwende. Mit seiner Hilfe wollten damals die reaktionären Kräfte die Künstler, Schriftsteller, Philosophen und Soziologen, die sich für den zu Unrecht verurteilten Hauptmann einsetzten, diskreditieren. Jene wiederum sahen darin einen Ehrentitel.

Nachdem die damals noch starken *Rechtsintellektuellen* den Kampf um Dreyfus verloren hatten, büßten sie schrittweise an Einfluß ein und verschwanden schließlich nach dem Zweiten Weltkrieg völlig von der Bildfläche, zumal sie sich mit ihren mehr oder weniger aktiven Sympathien für Faschismus und Nationalsozialismus kompromittiert hatten. Es kam durchaus logisch zu einer Identifizierung von intellektuell mit links, d. h., wer sich nicht zu einer der Ideologien oder Ideale der Linken bekannte, konnte nicht den Anspruch erheben, als Intellektueller betrachtet zu werden. Am weitesten gingen die Psychologen und die Soziologen, die teilweise offen das politische Engagement als Fundament ihrer Wissenschaft bezeichneten.

Politische Heimatlosigkeit

Nach dem Zweiten Weltkrieg durchschritten die französischen Intellektuellen zunächst eine kommunistische und dann eine sozialistische Phase. Nicht wenige derjenigen, die sich heute verunsichert im politischen Niemandsland bewegen oder dem politischen Liberalismus huldigen, waren Mitglieder der kommunistischen Partei oder ergebene Mitläufer. Das Geschehen im Osten führte mehr oder weniger schnell zum Gesinnungswandel und häufig zur *politischen Heimatlosigkeit.* Es begann mit Stalins Prozessen gegen die jüdischen Ärzte. Es folgten die Invasionen Ungarns, der Tschechoslowakei und Afghanistans, ferner die polnische Tragödie und schließlich die sowjetischen SS-20 Raketen. Von seltenen Ausnahmen abgesehen, nahm zwar die kommunistische Partei keine Intellektuellen in ihre Führungsgremien auf, sie pflegte jedoch diese Anhängerschaft nicht nur aus Prestigegründen, sondern weil sie sich von ihr zudem eine langfristig gewinnbrin-

gende Unterwanderung der französischen Elite erhoffte. Heute ist die der Partei treu gebliebene Schar zahlenmäßig und geistig bescheiden geworden. In allen Bereichen, vom Theater bis zur Philosophie, haben sich nach und nach die maßgebenden Kräfte von ihr abgewandt. Die beliebten Appelle an die öffentliche Meinung und an das Weltgewissen werden nunmehr nur noch von der zweiten oder dritten Garnitur unterzeichnet. Im Sozialismus Mitterrands sahen dann nicht wenige Abtrünnige des Kommunismus eine beruhigendere neue Heimat. Diese Wahlverwandtschaft erwies sich aber als von kurzer Dauer.

Die französischen Intellektuellen zählten lange zu den eifrigsten Vorkämpfern für Friede und Abrüstung. Die Bedrohung des westlichen Europas durch die sowjetischen SS-20 besaß eine erschütternde *Schockwirkung,* die in dieser Form in keinem anderen westlichen Lande zu beobachten gewesen war. Sie fiel in die Anfangsperiode des sozialistischen Experiments Mitterrands, der geistig und moralisch verwirrend die Aufnahme der Kommunisten in seine Regierung mit der Ankündigung eines intensiven Einsatzes für die Menschenrechte verband. Für die Enttäuschten des Kommunismus war diese Akrobatik um so schwerer zu ertragen und zu billigen, als sie mit schlechtem Gewissen an ihre kommunistische Mitläuferschaft unter Vernachlässigung der Menschenrechte zurückdachten. Die von ihnen erwartete und für ihr inneres Gleichgewicht unentbehrliche klare Trennungslinie zwischen Sozialismus und Kommunismus blieb verschwommen und erschien ihnen unglaubwürdig. Deswegen nahmen sie auch vom Sozialismus Abstand, wobei nicht wenige zu dem Schluß gelangten, daß er zwangsläufig infolge seiner kollektivistischen Grundeinstellung und seiner schicksalhaften Verkettung mit dem Dirigismus zu einer Gefahr für die Freiheit werden müsse.

Elite oder Gleichheit?

Den Problemen des Alltags gegenübergestellt, entpuppte sich die Wahlverwandtschaft der Intellektuellen mit dem Sozialismus als Fiktion. Sie bildeten stets, selbst wenn sie es nicht wahrhaben wollten, eine *elitäre Schicht.* Solange bürgerliche oder liberale Regierungen mitunter über das vernünftige Maß hinaus das Kasten- und Elitesystem mehr oder weniger bewußt vor den Wogen der Massengesellschaft schützten, konnten sich die Intellektuellen den Luxus der Kritik erlauben. Die Lage änderte sich gründlich, als die Sozialisten ernste Anläufe unternahmen, um ihr Gleichheitsideal gesellschaftspolitisch zu konkretisieren. Die Intellektuellen sind die letzten, die sich einebnen lassen wollen.
Selbstverständlich nahmen sie gegen das sinkende Bildungsniveau Stellung, ebenso wie gegen eine ihrer Überzeugung nach der Mittelmäßigkeit den Weg öffnende Hochschulreform. Gleichzeitig wurden sie sich der Tatsache bewußt, daß die Freiheit nicht unteilbar ist und immer mehr Staat immer weniger Freiheit bedeutet. Dies veranlaßte den lange betont linksorientierten und noch in jüngster Zeit aktiv prosozialistischen Soziologen *Alain Touraine* in einem Interview in der oppositionellen Wochenzeitung „L'Express" zu dem Ausruf: „Wir sind alle Liberale!"

Die *Bewegung der Neuen Rechten* ließ vor einigen Jahren erwarten oder befürchten, daß nach einer langen Abwesenheit die Rechtsintellektuellen wieder als einflußreiche Kraft auf der politischen und geistigen Bühne Frankreichs in Erscheinung treten könnten. Mit den *Neoliberalen,* die sich neuerdings vorwiegend als Pragmatiker in Anlehnung an amerikanische Thesen bemerkbar machen, haben sie nichts gemein, zumal sie den Liberalismus zurückweisen und mehr oder weniger offen einem ideologischen Determinismus huldigen, der vom marxistischen Materialismus weit weniger entfernt ist als es ihnen scheint.
Alain de Benoist, wohl der stärkste Denker der Neuen Rechten, vertrat vor kurzem in einem von „Le Monde" veröffentlichten langen Gespräch Thesen, die mit den sozialistischen Vorstellungen nicht unbedingt vereinbar sind. So fordert er einen starken Staat, der sich theoretisch auf den politischen Bereich beschränken soll, was ihn aber nicht daran hindern darf, etwaige Verirrungen der Marktwirtschaft zu korrigieren. Er zeigt sich ferner gegenüber dem Individualismus äußerst mißtrauisch, da er zur Verweigerung der Solidaritäten, zur Erosion der Gemeinschaften und der kollektiven Identität führe. Er wirft den Sozialisten vor, neuerdings zu sehr dem Individualismus zu huldigen. Mit derartigen Gedanken befindet sich die Neue Rechte abseits von den Strömungen, die augenblicklich die französische Gesellschaft beschäftigen und bewegen.

Der persönliche Freiheitsraum

Man darf es als einen *verhängnisvollen* Irrtum Mitterrands und seiner sozialistischen Partei betrachten, nicht rechtzeitig erkannt zu haben, daß die überwiegende Mehrheit der Franzosen ihre persönlichen Freiheiten durch die Allmacht des Staates bedroht fühlt und das Versprechen der Ausweitung der öffentlichen Freiheiten sie kaum berührt, schon weil sie sich in einer demokratischen Gesellschaft verankert fühlen und keine Einengung ihrer Bürgerrechte zu befürchten haben.

Die Sozialisten ihrerseits fühlten sich durch den Vorwurf der Opposition, die Freiheit zu bedrohen, geradezu beleidigt, weil sie nur an die öffentlichen Freiheiten dachten und nicht rechtzeitig erkannten, daß sie mit ihrem Drang nach einer weitgehenden Regulierung des Lebens mit zunehmend verzweigten Organisationsformen den Menschen das Gefühl gaben, sich in ihrer privaten Sphäre nicht mehr nach eigenem Ermessen und Belieben bewegen zu können. Kurz bevor Präsident Mitterrand zur besseren Verteidigung der öffentlichen Freiheiten ein Referendum vorschlug und damit erneut die politisch ausschlaggebende Sorge um die privaten Freiheiten unbeachtet ließ, d. h. die individuelle Entscheidungsfreiheit in allen Fragen, die unmittelbar das Individuum betreffen, darunter auch die Wahl der Schule, bemerkte in dem schon er-

wähnten Interview Alain Touraine aufklärend und warnend: „Während 30 Jahren schien uns der soziale Fortschritt stets mit dem Fortschritt eines Staates verbunden, der sich über die Egoismen und Sonderinteressen stellt. Daran glauben wir nicht mehr. Der Staat ist in einem Maße fähig geworden, die Gesellschaft zu verschlingen, daß wir die Gesellschaft vor seinem Appetit bewahren müssen. Wir haben eine neue Allianz zu finden, eine direktere Beziehung zwischen der Verteidigung beherrschter sozialer Gruppen und derjenigen der politischen Freiheiten. Diejenigen, die Freiheit und Gerechtigkeit wollen, glauben nicht mehr, daß sich diese Ideale durch die Installierung einer neuen Macht verteidigen lassen, sondern ganz im Gegenteil durch Schutzmaßnahmen gegen die Macht."

Der sozialistische Weg zum Liberalismus

Die Sozialisten haben das Tor zum Liberalismus teilweise selbst aufgestoßen. Bereits der Vertreter ihres linken Flügels *Jean-Pierre Chevènement,* der zur Aufrechterhaltung der Linksunion erhebliche Zugeständnisse an die Kommunisten nicht abgelehnt hätte, legte als Industrieminister in der ersten Phase des Experiments Mitterrands das Schwergewicht auf Forschung, technologischen Fortschritt und Modernisierung des Produktionsapparates. Inzwischen rückten diese Ziele in den Mittelpunkt der Regierungspolitik. Das offizielle Frankreich lebt in der Sorge, den Anschluß an die vielleicht etwas leichtfertig in die Welt gesetzte „dritte industrielle Revolution" zu verlieren. Die zunächst verkündete Umgestaltung der Gesellschaftsordnung wurde hiermit in den Hintergrund gedrängt, zumal sich die industrielle Revolution nicht mit dem sowjetischen Modell verbindet, sondern mit den kapitalistischen Vorbildern USA und Japan.

Mitterrand erkannte andererseits, daß der ihm ohne Zweifel vorschwebende demokratische Sozialismus in einem mehr oder weniger autoritären Kollektivismus enden muß, wenn die erhebliche Stärkung des Gewichts des Staates durch ein trotz der Dezentralisierungsbemühungen äußerst dirigistisches Regierungssystem sowie durch umfassende Verstaatlichungen nicht durch die gleichzeitige Kräftigung des verbleibenden privaten Wirtschaftssektors ausgeglichen wird. Ihm schwebt daher eine *gemischtwirtschaftliche Struktur* mit einem ebenso ausgedehnten wie leistungsfähigen Netz von Klein- und Mittelbetrieben vor. Hierzu bedurfte es der Anerkennung der Notwendigkeit des Profits, der nach einer langen Periode der Mißachtung in Frankreich nunmehr ausgerechnet von einer sozialistischen Regierung rehabilitiert wird. Selbst der so liberale *Giscard d'Estaing* hatte diesen psychologischen Schritt nicht gewagt.

Vielleicht ohne es zu ahnen, trägt damit Mitterand neuerdings recht deutlich spürbaren Tendenzen in der Bevölkerung, besonders in der Jugend, Rechnung. Verschiedene Meinungsbefragungen der letzten Monate sind hierfür aufschlußreich. So gut wie alle Franzosen halten die Vererbung der Vermögen für durchaus legitim. 80 Prozent sehen in dem erfolgreichen Begründer eines Unternehmens keinen Privilegierten (vgl. HK, Februar 1984, 65–68). Die neuen Industrie- und Handelskapitäne erfreuen sich ausgesprochener Sympathie. 77 Prozent der Befragten stört es keineswegs, daß es Franzosen gibt, denen es materiell viel besser geht als ihnen selbst. 56 Prozent bezeichnen schließlich die Schweiz als dasjenige Land, in dem man am besten leben kann. Die junge Generation strebt immer deutlicher nach dem materiellen Erfolg und sieht darin einen durchaus berechtigten und befriedigenden Gleichgewichtsfaktor. Ihre Einstellung läßt sich – natürlich mit einer gewissen Überspitzung – in dem Motto zusammenfassen: „sich bereichern, ohne zu erröten."

Die *Gegenkräfte im Regierungslager* wagen nur noch Rückzugsgefechte, da sie der offizielle Kurs verwirrt. Außerdem sind sie dem ständigen Vorwurf des Archaismus ausgesetzt, weil sie die Zeichen der Zeit nicht verstehen. Die von der Partei herausgegebene „Nouvelle Revue Socialiste" widmete unlängst eine Sondernummer dem Thema „Modernität". Ihr Grundton ist skeptisch negativ und nur für diejenigen überzeugend, die sich der sicherlich gewagten Anpassung der sozialistischen Ideologie an den technologischen Fortschrittsgeist widersetzen. Klassenkampf und Computer gehören zwei Welten an. Mitterrand hat sich für den Computer entschieden. Die traditionellen Sozialisten warten weiterhin auf eine ideale Gesellschaft der Gleichheit und absoluten Gerechtigkeit. Stärker an den Alltag gebunden als die sozialistischen Theoretiker, unterwirft sich der Generalsekretär der Linksgewerkschaft CFDT, *Edmond Maire,* den Zwängen der Modernisierung. Er will aber die sozialen Beziehungen in diesen Prozeß einbeziehen und wünscht eine Wiederbelebung des Interesses der Arbeitnehmer für ihre Tätigkeit, nicht zuletzt über ein stärkeres Mitspracherecht. Er bleibt jedoch ebenfalls allzu sehr in der gestrigen Gedankenwelt stecken, um ein echtes Echo zu finden.

Liberalismus und Solidarität

Liberalismus ist in Frankreich ein Sammelbegriff, hinter dem sich sehr verschiedenartige Gedanken und Ziele verbergen. Sein Spektrum erstreckt sich von dem 1980 aus der kommunistischen Partei ausgeschlossenen *Jean Elleinstein,* dem eine Synthese zwischen Liberalismus und Sozialismus vorschwebt, bis zu *Neokonservativen,* die sich auf das amerikanische Modell der Reagan-Ära berufen. Während Elleinstein wenig Vorliebe für den wirtschaftlichen Liberalismus zeigt und sich hauptsächlich für die politischen Aspekte eines liberal-demokratischen Systems mit einem Höchstmaß individueller Freiheiten interessiert, denken die Neokonservativen vor allem an die Wirtschaftsordnung mit der Rückkehr zum freien Spiel der Kräfte, allerdings meistens gemildert durch eine soziale Solidarität, die jedoch nicht bis zum Wohlfahrtsstaat gehen darf.

In einigen *wesentlichen Orientierungen* besteht jedoch eine

weitgehende *Übereinstimmung*. So wird die Notwendigkeit eines möglichst bewegungs- und entscheidungsfreien Unternehmertums ziemlich allgemein anerkannt. Demgegenüber ist der Glaube an den Staat als Motor der Wirtschaft über die Kontrolle von Industrieunternehmen und Banken geschwunden. Noch deutlicher tritt die Forderung nach weniger Staat hervor. Darin sehen die meisten Linksintellektuellen den Sinn des Liberalismus. Am besten bringt ihre Gefühle auch da Alain Touraine zum Ausdruck: „Wie zu ihrer Zeit die Humanisten der Renaissance fühlen wir, daß hinter den Organisationsregeln der Gesellschaft eine neue Welt der Produktion und des schöpferischen Schaffens erscheint. Wir stoßen den Ruf aus: Befreien wir uns von den Regeln und den Ideologien, machen wir uns auf den Weg zur Entdeckung neuer Kenntnisse, Techniken, Sitten und Ausdrucksformen. Laßt uns Formen des Lebens, der Kunst, der sozialen Beziehungen, der Sprachweisen entdecken!"

Die *Gefahren* dieser mit der Betonung des Individualismus verbundenen Rückkehr zum Liberalismus werden nicht verkannt, zumal man nicht übersehen darf, daß der starke Staat in Frankreich historisch zum Zwecke der Regularisierung zentrifugaler Tendenzen und individualistisch-anarchistischer Neigung durchaus berechtigt war. Die Lösung „jeder für sich" ist ebenso anachronistisch wie die kollektivistisch-dirigistische Zwangsjacke. Das ausgleichende Gegenstück für weniger Staat und mehr individuelle Freiheit ist *mehr Solidarität,* die sich nicht in finanziellen Verpflichtungen der Gesellschaft erschöpfen darf, sondern von einem permanenten Verständnis für den Mitmenschen getragen sein sollte. Hiervon ist die französische Gesellschaft leider – wie manche andere – augenblicklich weit entfernt. Die Kommunikation ist zwar, häufig mißverstanden, ein Diskussionsthema des Alltags, ihre einfachste Ausdrucksform, der menschliche Kontakt, fällt jedoch dem egozentrischen Hang zum Individualismus zum Opfer. Die neuerdings zu beobachtende Aufwertung der Familie ist nur ein schwacher Trost. Jedenfalls wäre es nicht erfreulich, wenn schließlich ein Extrem das andere ablöste, wenn auf die Allmacht des Staates der egoistische Eigensinn des Individualismus folgte.

Alfred Frisch

Seit der Fristenregelung in Österreich

Was hat sich geändert, was beginnt sich erst zu ändern?

„Die Novelle des Strafgesetzes 1975, mit der ein Schwangerschaftsabbruch, der innerhalb der ersten drei Monate nach Beginn der Schwangerschaft nach vorhergehender ärztlicher Beratung von einem Arzt vorgenommen wird, straffrei gestellt wurde, ist eine der wesentlichen Errungenschaften der Frauenpolitik nach dem Zweiten Weltkrieg, die die Frauen nach einem mehr als fünfzigjährigen Kampf durchsetzen konnten." Mit diesen Worten leitete Österreichs Frauenstaatssekretärin *Johanna Dohnal* in der sozialistischen Monatszeitschrift „Die Zukunft" in diesem Frühjahr ihren am linken Rand des Meinungsspektrums gelegenen Standort zur Frage der Fristenregelung ein.

Immer von neuem in der Diskussion

Den *zündenden Funken* zum Aufflammen der Abtreibungsdiskussion in Österreich hatte aber bereits im Februar der Wiener Gynäkologe Primarius *Alfred Rockenschaub,* der vor zehn Jahren maßgeblich an der Gesetzwerdung der sogenannten „Fristenregelung" mitgearbeitet hatte, in einem Interview mit der „Bunten" geliefert. Darin beklagte Rockenschaub die auf rund 100 000 geschätzte – statistisches Material dazu fehlt – Zahl der Abtreibungen, verwies auf die nach einschlägigen Erhebungen unverändert mangelhaft durchgeführten Verhütungen und meinte, daß derzeit wohl auf eine Geburt eine Abtreibung komme. Seiner Ansicht nach liege die tatsächliche Lösung nur in einer besseren Propagierung moderner Verhütungsmethoden. Mit seinem Eintreten für das Herausnehmen der Abtreibungsfrage aus dem Parteienstreit und der Forderung nach unvoreingenommener Suche nach Lösungen, die dem Lebensrecht der ungeborenen Kinder und den Frauen gerecht würden, reagierte Wiens Erzbischof Kardinal *Franz König* unmittelbar auf die wiederaufgeflammte Fristenregelungs-Diskussion. Und er verabsäumte auch nicht den Hinweis auf die Tatsache, „wie sehr Gesetzesänderungen auch Einstellungen und Haltungen geändert haben". In der Folge meldete sich einerseits die oppositionelle Österreichische Volkspartei zu Wort und forderte Maßnahmen vor allem in Richtung einer besseren Aufklärung und Beratung schwangerer Frauen („nicht wertfrei"), einer Trennung von beratendem und die Abtreibung durchführendem Arzt, der Abschaffung der Spezial-Abtreibungskliniken, einer gezielteren Sozialhilfe für alleinstehende werdende Mütter und vor allem einer Verbesserung der schulischen Sexualerziehung samt Aufklärung über Empfängnisverhütung.

Die aus Anlaß der Diskussion um die Straffreistellung des Schwangerschaftsabbruchs im Jahr 1971 als Aktionskomitee zum Schutz des ungeborenen Lebens gegründete „Aktion Leben" stieß auf dem seit der Strafgesetznovelle

eingeschlagenen Kurs mit „Nicht strafen, sondern helfen" nach und begrüßte die Suche nach gemeinsamen Lösungen, die Fehler der geltenden Fristenregelungsfassung abzuändern suche.

Der „häufigsten Todesursache in Österreich" den Kampf anzusagen war auch die Zielsetzung der zu Jahresbeginn 1984 gegründeten Aktionsplattform „Geborene für Ungeborene" (vgl. HK, Juni 1984, 258) der Gruppen und Organisationen verschiedener Weltanschauungen, der Katholischen Jugend und des Mittelschüler-Kartellverbandes, ebenso wie der österreichischen Hochschülerschaft, der Kolpingjugend, der „Aktion Leben", aber auch der Aktion „Linke gegen Abtreibung" und Mütterselbsthilfegruppen angehörten. Die Beurteilung der Abtreibung als „grobe Form der Menschenrechtsverletzung" und die Frage der „Verantwortung der ganzen Gesellschaft für die heranwachsenden Kinder sowie das Klima der Lebensbejahung und der Kinderfreundlichkeit in unserem Land" waren bei der Konstituierung der „Plattform" maßgebend.

Die positiven Auswirkungen sind ausgeblieben

Jahrelang war die Strafrechtskommission des Justizministeriums um einen Konsens für die Novellierung der Abtreibungsparagraphen bemüht gewesen. Trotz der schon im Linzer Programm 1926 formulierten Forderung nach Straflosigkeit hatte erst auf dem SPÖ-Parteitag 1972 die SPÖ-Frauenorganisation die – vermeintliche – Entscheidungsfreiheit der Frau in dieser Frage durchgesetzt. Die neuen Paragraphen 96 und 98 des mit einer Mehrheit von 93 SPÖ-Stimmen (bei 88 Gegenstimmen) 1973 beschlossenen Strafgesetzes verbieten zwar nach wie vor grundsätzlich die Abtreibung, lassen diese aber straflos, wenn sie innerhalb der ersten drei Monate (gerechnet vom Zeitpunkt der Einnistung des Eis an) nach vorhergehender ärztlicher Beratung von einem Arzt vorgenommen wird. Die damals von der Abtreibungsfreigabe erwarteten *positiven Auswirkungen* haben sich *nicht* eingestellt. Weder ist die Zahl der Abtreibungen rückläufig, noch haben begleitende familienpolitische Maßnahmen (etwa erhöhtes Karenzgeld für alleinstehende Mütter oder Sondernotstandsbeihilfe bis zum dritten Lebensjahr) entscheidend gegriffen. Trotz Beratungspflicht fehlen nach wie vor Statistiken über Zahl und Motive der Abtreibung, über Alter und Stand der Betroffenen, über Mehrfachabtreibungen. Auch das Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Kind ist nicht gestiegen, und nach wie vor gibt es das „Geschäft mit der Abtreibung".

Nach den parlamentarischen Auseinandersetzungen um die Fristenregelung hatte die Aktion Leben – mit Zustimmung der Österreichischen Bischofskonferenz – versucht, mit Hilfe eines *Volksbegehrens* ein Gesetz zum Schutz menschlichen Lebens durchzubringen. Zum Abschluß des Österreichischen Katholikentages 1974 hatte Kardinal König in Anwesenheit des Bundespräsidenten und des Bundeskanzlers bereits betont, daß durch die Unterstützung dieses Volksbegehrens „keine Gräben der Vergangenheit aufgerissen werden sollten", und bei der Herbstkonferenz 1974 riefen Österreichs Bischöfe „alle Menschen guten Willens" zur Beteiligung am Volksbegehren auf. Nachdem der Einleitungsantrag für das Volksbegehren mehr als 760 000 Unterstützungserklärungen erhielt, forderte ein gesamt-österreichischer Hirtenbrief alle Österreicher zur Unterschriftsleistung auf und dazu, „ohne Rücksicht auf ihre Parteizugehörigkeit, den Schutz des Lebens über alle anderen Interessen zu stellen". Das im Frühjahr 1976 dem Parlament vorgelegte, mit fast 900 000 Unterschriften unterstützte Volksbegehren hatte jedoch wegen der SPÖ-Regierungsmehrheit keine Aussicht auf Veränderung der Rechtslage.

Vor Abschluß der parlamentarischen Behandlung im Frühjahr 1977 hatte sich nicht nur Kardinal König nochmals mit dem Appell an Parlament und Bundesregierung gewandt, für das Zusammenleben und die künftige Entwicklung der Gesellschaft bedeutungsvolle Fragen ihrer Tragweit entsprechend zu behandeln. Auch der damalige evangelische Bischof Österreichs, *Oskar Sakrausky,* hob die verheerenden Folgen der Abtreibungsfreigabe für das persönliche Leben und für das Leben des ganzen Volkes hervor.

Wer treibt ab?

Nachdem im Mai 1977 das Parlament die Ablehnung des Aktion-Leben-Volksbegehrens entschieden hatte, bekräftigten die österreichischen Bischöfe im Frühjahr 1979 abermals ihre ablehnende Haltung zur Fristenregelung in einer Resolution und startete die ÖVP 1980 einen Vorstoß zur verfassungsrechtlichen Verankerung eines umfassenden Lebensschutzes, der ohne konkrete Folgen blieb. Im Frühjahr 1983 appellierte Kardinal König erneut an die Nationalratsabgeordneten, über Parteigrenzen hinweg eine bessere Lösung zur Verhinderung von Abtreibungen zu suchen.

Aus dem Jahr 1983 stammt eine vom Wissenschaftsministerium gemeinsam mit dem Finanzministerium in Auftrag gegebene *empirische Untersuchung* über die „Soziale und psychische Situation der Frau" beim Schwangerschaftsabbruch, bei der in Wien rund 800 erstschwangere Inländerinnen befragt wurden. Aus ihr geht unter anderem hervor, daß zwar die religiöse Grundhaltung auf die Entscheidung über Austragen oder Abbruch einer Schwangerschaft nur geringen Einfluß hat – 44,4 gegenüber 37,5 Prozent der sich selbst als „religiös" Einstufenden –, daß aber die Religion in erheblichem Maß die Einstellung zu Ehe und Familie und damit die Zukunftsorientierung bestimmt. Zumindest die theoretische Einstellung zur Fristenregelung wird durch die Religiosität geprägt. Die zum Austragen einer ungeplanten Schwangerschaft Entschlossenen haben ein stärker traditionell geprägtes Bild ihrer Rolle als Frau. Überraschend erscheint die Tatsache, daß bei den ungeplant schwangeren Frauen im Verhütungsverhalten kein Unterschied besteht

zwischen jenen, die sich zur Geburt entschließen, und jenen, die abtreiben (38 und 37 Prozent). Etwa 65 Prozent der Frauen, die zum Abbruch entschlossen sind, würden auch ohne Straffreiheit durch die gesetzliche Fristenregelung einen Abbruch vornehmen lassen, rund 35 Prozent allerdings nicht. Wenngleich also Strafsanktionen aller Art für viele Frauen kein Hindernis wären, muß dennoch zur Kenntnis genommen werden, daß immerhin 35 000 Mütter (von den angenommenenen 100 000 Abbrüchen) sich ihren Schritt überlegen würden.

Insgesamt kommt die Untersuchung jedenfalls zum Ergebnis, daß für einen Abbruch weder allein die äußeren Lebensumstände noch die innere Wertordnung der Betroffenen maßgebend sind, sondern daß mehr Neigung zum Abbruch einer ungeplanten Schwangerschaft bei denjenigen besteht, deren Partnerzufriedenheit gering, deren Haushaltseinkommen niedrig, deren Einstellung zur Ehe, Familie und Sexualität eher negativ ist, die aber eine hohe Berufszufriedenheit und eine positive Einstellung zur beruflichen Gleichberechtigung haben. „Verhindert" werden müßten Abbrüche daher durch die Verbesserung der finanziellen und Wohnverhältnisse und durch die berufliche Sicherung der Frau bei Wiedereintritt in den Beruf sowie durch gute Partnerschaftsbeziehungen.

Ruf nach mehr Hilfe und Aufklärung

Bei einer im April dieses Jahres im Auftrag der Aktionsplattform „Geborene für Ungeborene" vom Meinungsforschungsinstitut Fessel durchgeführten Umfrage sprachen sich 65 Prozent für Hilfsmaßnahmen für die Mütter aus, 58 Prozent für verbesserte Sexualerziehung und sogar 58 Prozent der Fristenregelungsbefürworter für den Ausbau der Beratung. Die Umfrage zeigte überdies deutlich, daß die Antworten auf alle drei politischen Lager prozentmäßig etwa gleich verteilt sind. Darin sah die Plattform noch eine „Chance, über Parteigrenzen hinweg zu konstruktiven Lösungen" zu kommen.
Schon im Februar 1984 hatte SPÖ-Bundeskanzler *Fred Sinowatz* den Vorschlag Kardinal *Königs,* ohne parteipolitische Voreingenommenheit gemeinsam zu überlegen, wie das „Übel der Abtreibung" zurückgedrängt werden könne, begrüßt. SPÖ-Gesundheitsminister *Kurt Steyrer,* selbst Arzt, bezeichnete die Überprüfung der Beratungsusancen als notwendig, begrüßte die Straffreiheit des Abbruchs aber grundsätzlich. Beide Regierungsmitglieder wandten sich allerdings in diesem Zusammenhang gegen die „Diskriminierung von Aufklärungsarbeit" durch die Kirche.

Die österreichischen Bischöfe unterstützten auf ihrer Frühjahrskonferenz im April die von der Aktionsplattform „Geborene für Ungeborene" aufgelegte Petition an Österreichs National- und Bundesräte mit dem Appell, „die Abtreibungsfrage aus der Auseinandersetzung zwischen den Parteien herauszunehmen und gemeinsam deutliche und konkrete Maßnahmen zum Schutz der noch ungeborenen Kinder und ihrer Eltern zu setzen" (vgl. HK, Mai 1984, 241).

Die Bischöfe wollten damit erreichen, daß stärker bewußt werde, was Abtreibung eigentlich ist, in der Hoffnung, daß es dann auch zu weniger Abtreibungen komme. Sie wollten damit, so erklärten sie, nicht eine Gesetzesdebatte neu aufrollen, wohl aber erwarten sie von den Parteien die Bereitschaft zu einigen Maßnahmen mit Signalwirkung.
Frauenstaatssekretärin *Johanna Dohnal* und SPÖ-Bundesfrauensekretärin *Ingrid Semjkal* reagierten heftig auf die, wie sie meinten „massive Einmischung" der Bischöfe: An der Straffreiheit ließen die SPÖ-Frauen nicht rütteln.
Immer wieder stand selbstverständlich auch die ablehnende Haltung der Kirche gegen sogenannte „künstliche" Methoden der Empfängnisregelung zur Diskussion, wogegen unter anderem der Pressesprecher der Österreichischen Bischofskonferenz, Weihbischof *Helmut Krätzl* (Wien), die Verpflichtung zur verantwortlichen Elternschaft und die Erklärung der österreichischen Bischöfe von 1980 über die Letztentscheidung durch das persönliche Gewissen aus Anlaß der Bischofssynode über die Familie hervorhob.

Solidarität, Aggressionen, Unterstellungen

In der unter dem Motto „Friede mit dem Leben" von der Aktionsplattform „Geborene für Ungeborene" vom 6. bis 12. Mai in Wien durchgeführten Kampagne, die die Verantwortung der ganzen Gesellschaft für mehr Kinderfreundlichkeit und keinesfalls die Verurteilung betroffener Frauen zum Ziel hatte, gingen dann freilich die Wogen hoch. Bombendrohungen, Tumulte und Schlägereien begleiteten die verschiedenen Diskussionsveranstaltungen an den Universitäten Wien und Graz über das Abtreibungsthema, und Bundespräsident *Rudolf Kirchschläger,* Redner bei der „Geborene für Ungeborene"-Kundgebung am Wiener Stock-im-Eisen-Platz konnte seine Ansprache nur unterbrochen von Pfiffen und Buh-Rufen zu Ende bringen, in der er besonders die Haltung kritisierte, das Eigeninteresse vor das Leben eines Kindes zu stellen und Liebe und Achtung vor dem geborenen und ungeborenen Leben als Teil der Friedensarbeit für die Zukunft bezeichnete. Aggressionen, Feindseligkeit und Unterstellungen, aber auch Solidarität erfuhren die Vertreter der Aktionsplattform „Geborene für Ungeborene" aus der SPÖ.
Wissenschaftsminister *Heinz Fischer* äußerte im SPÖ-Organ „Arbeiter-Zeitung", die Bedeutung der Fristenregelung liege lediglich in der Tatsache, „daß eine Frau für einen Schwangerschaftsabbruch während der ersten drei Monate nicht bestraft wird – sonst nichts". In der Folge exponierten sich die Sozialistischen Juristen ebenso wie die Sozialistische Jugend und der Verband sozialistischer Studenten für den Status quo. Zu Mitstreitern der Aktionsplattform wurden indessen SPÖ-Klubobmann *Sepp Wille* und Journalistengewerkschaftschef *Günther Nenning.*
In ihrem eingangs zitierten Zeitschriftenbeitrag schrieb Johanna Dohnal unter anderem: „Die Gesellschaft muß

sich erstmals offen damit auseinandersetzen, daß Schwangerschaftsabbrüche durchgeführt werden. Der Mantel aus Schweigen und Heuchelei hat einen langen Riß bekommen, und alle müssen jetzt zur Kenntnis nehmen, daß ungewollte Schwangerschaften und Schwangerschaftsabbrüche nicht dadurch verhindert werden können, daß Sexualität durch Verbote eingeschränkt und tabuisiert wird." Und weiter: „Niemand, der einen Schwangerschaftsabbruch als ‚Tötung menschlichen Lebens' empfindet, wird gezwungen, ihn durchführen zu lassen. Niemand aber sollte sich anmaßen, einer Frau seine eigenen Entscheidungskriterien aufzwingen zu wollen oder sie gar als Mörderin zu diffamieren."

Kein Ungeborenenschutz mehr?

Die in den beiden Zitaten mitschwingende Bewußtseinsveränderung in der Frage der Verfügbarkeit menschlichen Lebens – ist sie Ausdruck einer zunehmend „sozialdemokratisierten" Gesellschaft? – hat zweifellos in den jugendlichen „Geborene für Ungeborene"-Aktionisten ihren Gegenpol gefunden, was die Tabuisierung des Themas und die empfindlichen Reaktionen innerhalb der Regierungspartei noch erhärten. Sicher ist die Suche nach einer neuen Lebensethik unter den Jugendlichen nicht losgelöst von den Jugendbewegungen der letzten Jahre, den Friedensbewegten, den Alternativen und Grünen, den religiösen Aufbruchsbewegungen zu sehen, wurde eine Atmosphäre der Nachdenklichkeit in der Öffentlichkeit, vielleicht auch der Beunruhigung durch die unverändert hohen Abtreibungszahlen hervorgerufen. Darauf weisen die betont unpolitischen Zielsetzungen der Aktionsplattform in Richtung flankierender Maßnahmen, eines kinderfreundlicheren Klimas und der konkreten Hilfe in Notsituationen hin. Auch die durch den Arbeitsplatzmangel wieder aufgelebte Devise, die Frauen mögen sich ihren „natürlichen Aufgaben" widmen, findet bei der Aktionsplattform keinen – positiven oder negativen – Widerhall. Wenn allerdings ihrerseits – glaubwürdig – betont wird, daß die Wiedereinführung der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs keine angestrebte Zielsetzung sei, dann erhebt sich die Frage, womit längerfristig einer Entwicklung Einhalt geboten werden soll, durch die als straffrei Verankertes in einen Rechtsanspruch verkehrt wird und auf welche Weise der bewußtseinsprägende Charakter von Rechtsnormen relativiert oder unterlaufen werden könnte.

Die kürzlich vom Ministerrat verabschiedete und 1986 in Kraft tretende Novelle zum Jugendwohlfahrtsgesetz 1954 enthält anstelle der Einleitungsformulierung „Zur Sicherung der körperlichen Entwicklung des Kindes von der Empfängnis an ..." den Passus „für die Betreuung werdender Mütter sowie von Säuglingen und deren Eltern vorzusorgen". Dies käme einer Anpassung des neuen Jugendwohlfahrtsgesetzes an die Fristenregelung gleich, indem sich der Rechtsschutz auf die Geborenen einschränkt.
Scheint es sozialistischen Rechtsdenkern tatsächlich vorstellbar, daß das Wertbewußtsein kommender Generationen unbeeinflußt bleibt von der Tatsache der Straffreiheit der Tötung menschlichen Lebens, so einsichtig die Motive unter Umständen auch sein mögen?

Leonore Rambosek

Die Antworten werden kaum bei der Kirche gesucht

Ein Gespräch mit Hochschulpfarrer Erhard Weiher

Im Bereich der Hochschulpastoral bestehen seit Jahren erhebliche Meinungsunterschiede grundsätzlicher Art. Für eine größere Öffentlichkeit werden sie immer dann deutlich, wenn es zu Konflikten von Hochschulgemeinden mit ihrer Diözesanleitung kommt oder wenn es um die inhaltliche Ausrichtung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden (AGG), eines Zusammenschlusses eines Großteils der Gemeinden, geht. Über die Situation an den Hochschulgemeinden und über Perspektiven der weiteren Entwicklung in dem Bereich sprachen wir mit dem Pfarrer der katholischen Hochschulgemeinde in Darmstadt, Erhard Weiher. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Pfarrer Weiher, für Außenstehende hat es den Anschein, als hätten sich die Fragen, die zwischen den Studenten- bzw. Hochschulgemeinden und den Bischöfen in den letzten zehn, fünfzehn Jahren strittig waren und es noch sind, kaum geändert. Ist dieser Eindruck richtig?

Weiher: Nach außen hin scheint sich in der Tat wenig gewandelt zu haben. In der Debatte zwischen der Bischofskonferenz und der AGG, wie sie jetzt neuerdings wieder geführt wurde, ging es z. B. immer noch darum, das Amt der Studentenpfarrer zu stärken, es ging um die Frage, wie politisch eine Gemeinde bzw. eine Arbeitsgemeinschaft deutscher katholischer Studentengemeinden sein dürfe, und es ging um den Vorwurf der politischen Einseitigkeit von Gemeinden und AGG. Nun hat sich aber nach innen, glaube ich, einiges gewandelt. Nach meiner Beobachtung haben Seminare der AGG beispielsweise mit rein politischer und hochschulpolitischer Ausrichtung weniger Zulauf. Eine Delegiertenversammlung mit einem politischen Thema zündet nicht mehr so wie noch vor ein paar

Jahren. Das mag daran liegen, daß die Studenten nicht mehr mitarbeiten, die sich politisch engagieren wollen, weil sie in der Kirche dafür wenig realistische Chancen sehen. Zum anderen glaube ich, daß die Studentenschaft allgemein pragmatischer geworden ist. Auch in den Studentengemeinden.

HK: Aus dem, was sie sagen, könnte man das Aufatmen derer heraushören, die rufen: Gott sei Dank, endlich kommen die Studentengemeinden dorthin, wo wir sie schon seit fünfzehn Jahren haben wollten. Gibt es heute in den Studentengemeinden eigentlich eine solide Balance zwischen Politik und Frömmigkeit, oder bewegt man sich eher auf das andere Extrem einer sich mehr und mehr privatisierenden Gläubigkeit zu und spart damit die politische Dimension des Glaubens aus?

Weiher: Aufs ganze gesehen, halte ich es für keine sehr gute Entwicklung, in der wir uns befinden. Sogar Professoren, die in den sechziger und siebziger Jahren konservative Richtungen vertreten und sich deutlich gegen die Studentenbewegung abgesetzt haben, sagen inzwischen, man komme kaum mehr in ein Gespräch, es werde kaum noch ein Problem gesehen. Man müsse den Studenten bereits alles vorkauen, damit sie es ohne Mühe konsumieren könnten. Wirklich aufatmen können nur diejenigen, die den konflikthaften Seiten der Begegnung von Kirche, Religion, Christentum und Welt ausweichen wollen.

„Studenten suchen einen Raum, in dem sie auch unbequeme Fragen stellen können"

HK: Aber das politische Interesse ist in der gegenwärtigen Studentengeneration nicht einfach erlahmt?

Weiher: Durchaus nicht. Es sind wohl die politischen Fixierungen aus der Zeit der Studentenbewegung aufgebrochen. Studenten fragen z. B. mehr, wo sie persönlich von gesellschaftlichen Vorgängen betroffen sind. Techniker und Ingenieurstudenten, mit denen ich es an der Technischen Hochschule zu tun habe, fragen danach, was ihre Technik für gesellschaftliche Konsequenzen hat. Insofern kann man nicht mehr von der Politisierung *der* Studentenschaft sprechen. Was die Gemeinden betrifft, so beobachte ich noch etwas anderes: Studentengemeinden sind sicher weniger als früher ein Ort politischer Aktivität. Aber geblieben ist der Wunsch, von dort Impulse für politisches Handeln zu bekommen. Es gibt also ein großes Bedürfnis, das heißt: „Äußerungen zu politischen Fragen ja, aber wir wollen wissen, was die jeweilige Frage mit christicher Ethik und Religion zu tun hat."

HK: Studentengemeinden sind traditionell Orte, an denen die Extreme innerhalb der Kirche deutlicher als anderswo ausschlagen. Man sagt, in Studentengemeinden spüre man seismographisch, was in der Gesellschaft vor sich geht. Erwarten heutige Studenten noch, daß die Kirche ihnen in den Studentengemeinden einen dementsprechend größeren Freiraum gewährt?

Weiher: Ganz entschieden, ja. Eine ganze Reihe von Hochschulangehörigen kommt in die Studentengemeinde, weil sie einen Raum der Auseinandersetzung suchen, der nicht wie die Hochschule alle Probleme auf Sachfragen reduziert. Und weil sie einen Raum brauchen, in dem sie auch einmal über Unausgegorenes reden können. Wo sie auch unbequeme Fragen stellen und unbequeme Forderungen aussprechen können. In den Ortsgemeinden, sagen viele Hochschulangehörige und Akademiker, können sie nicht ehrlich über das reden, was sie bewegt. Sie haben das Gefühl, dort würden ihre Fragen nicht gehört oder angstvoll übergangen. Wenn ich diese Beobachtung noch einmal vor dem Hintergrund des Konfliktes zwischen Bischöfen und Hochschulgemeinden betrachte, dann spüre ich eben, daß der „sensible" Finger, der nach Veränderungen in der Gesellschaft und nach neuen religiösen Fragen suchen sollte, sich sehr oft als Daumen entpuppt, der neue Fragen gar nicht richtig zulassen will, der beharrliche Nachfragen nicht so richtig akzeptieren kann. Von Studenten höre ich immer wieder: Wenn wir mit dem, was uns bewegt, in der Kirche mehr beheimatet sein könnten – in den Ortsgemeinden können wir es sehr oft nicht –, dann bekämen wir auch wieder mehr Zugang zur Kirche.

HK: Das Verhältnis zur Ortskirche, zur Diözese ist ein heikler Punkt in den Auseinandersetzungen mit den Bischöfen. Könnte nicht doch auch eine gewisse Gefahr darin bestehen, daß zumindest ein Teil der Studenten sich in den Studentengemeinden allzusehr einnistet und die Rückkehr in das „normale" Gemeindeleben nur mehr schwer schafft?

Weiher: Studentengemeinden sind für viele Menschen, die dorthin kommen, oft der erste oder letzte Ort, wo sie Kontakt zur Kirche haben. Und Leute am Rande der Kirche können wir natürlich als Studentenpfarrer nicht zurückweisen. Wir stehen in der Herausforderung, daß wir gerade Fragen von Leuten, die sich in der Großkirche nicht mehr beheimatet sehen, ernst nehmen, weil wir denken, daß dies Fragen von Menschen sind, die sich in der Kirche sonst nicht mehr zeigen, die auch nicht mehr in die Gemeinden kommen, für die z. B. die Bezeichnung „katholisch" im Namen der Hochschulgemeinde schon eine hohe Schwelle darstellt. Wir wollen keine Entfremdung von den Ortsgemeinden. Wir wünschen uns, daß Studenten, die durch unsere Gemeinden gehen, so viel Ich-Stärke und Stabilität in ihrem Glauben erlangen, daß sie fähig werden, ihren Ortsgemeinden wieder konstruktiv zu begegnen und dort eigenständig mitzuarbeiten.

HK: Die Gefahr, daß sich aus Studentengemeinden praktisch parallel zur herkömmlichen Pastoral angesiedelte Personalgemeinden bilden, die sich mehr und mehr von der Kirche als ganzer entfremden, sehen Sie nicht?

Weiher: Ich kann diese Gefahr nicht ganz abstreiten. Wir haben hier in der Hochschulgemeinde Darmstadt lange eine Debatte über die Frage geführt, ob wir als ganze Hochschulgemeinde der Initiative „Kirche von unten"

beitreten sollen oder nicht. Ein Teil dieser Gemeinde versteht sich als Basisgemeinde. Dabei handelt es sich um erwachsene Menschen, die in der Kirche ernst genommen werden und nicht als Studenten eine Art Narrenfreiheit genießen wollen oder sich als Schäfchen einer Amtskirche betrachten. Als Erwachsene wollen sie auch Form und Gestalt der Kirche mitbestimmen. Dieses Anliegen sehen sie in der Großkirche oft nicht berücksichtigt. Um der Gesamtpastoral willen haben wir uns in der Frage Beitritt oder Nicht-Beitritt anders entschieden. Gerade eine Studentengemeinde muß sich als ganze immer auch offen halten für die, die noch nicht so entschieden sind.

HK: Im Moment scheint man aber eher ratlos zu sein, wie man als Kirche wieder neu Zugang zur Universität als ganzer und zum akademischen Milieu bekommt. Kirche ist dort weitgehend nicht präsent. Inwieweit erreichen eigentlich Studenten- und Hochschulgemeinden den katholischen Studenten?

Weiher: Das ist die Gretchenfrage für Hochschulseelsorger. Es ist zunächst einmal eine Frage der Resonanz. Ich kann das Evangelium in die Hochschule hineinposaunen – aber ich muß auch feststellen, daß dort wenig Aufnahmebereitschaft herrscht. Im übrigen gibt es *den* katholischen Studenten nicht. Es gibt viele Interessierte und viele Nichtinteressierte und viele Suchende und viele Gleichgültige. Wir müssen eben darauf hören, was die inneren Fragen der Menschen sind. So tragen wir z. B. öffentliche Vorträge in die Hochschule hinein, diskutieren dort Fragen, die von den Hochschulen selber nicht artikuliert werden, z. B. die Fragen nach dem Menschsein des Menschen, nach seiner Sexualität, nach seinen Ängsten, nach seinem Kranksein, seinem Sterben, seinen Träumen. Solche Vorträge finden eine große Resonanz.

„Der Sinn des Lebens wird nicht mehr über die Dogmen der Kirche gesucht"

HK: Und wie sieht es mit dem Resonanzboden für Glaubensfragen im engeren Sinn aus?

Weiher: Für Glaubensfragen sind Akademiker, Studenten, Hochschulangehörige insgesamt kein leichter Resonanzboden. Die Fragen nach Religion und Lebenssinn werden zwar gestellt, aber die Antworten werden kaum bei der Kirche und nur noch selten in einem Glaubenssystem gesucht. Aufs ganze gesehen, halte ich es für eine bisher noch völlig ungelöste Frage, wie die Kirche sich weiterhin mit Akademikern und deren Lebensproblemen als Wissenschaftlern in der Wissenschafts- und Technikkultur, wie sie sich heute etabliert hat, auseinandersetzen soll. Manchmal habe ich das Gefühl, daß die Studentengemeinden dafür gescholten werden, weil sie gegen dieses ungelöste Problem noch kein Wundermittel gefunden haben.

HK: Allenthalben ist davon die Rede, daß die Konkurrenz unter den Studenten wegen der schwierigen Arbeitsmarktlage größer geworden ist, daß sich verstärkt ein Sinndefizit unter den Studenten bemerkbar macht. Wie wirkt sich dies auf das Leben einer Studentengemeinde aus? Konzentrieren sich die Studenten stärker auf ihr Studium und lassen alles andere weg, meiden also auch die Teilnahme in der Gemeinde, oder kommen sie gerade, um hier ihre Sorgen abzulassen und gemeinsam nach Antworten und Lösungen zu suchen?

Weiher: Das hängt sehr stark von der Gestaltung des studentischen Alltags ab. Ich erlebe z. B. gerade hier an der Technischen Hochschule, daß Studenten fast wie Fließbandarbeiter mit ihren Vorlesungen, Übungen und Arbeiten beschäftigt sind, so daß sie am Freitagnachmittag alles fallenlassen, ins Wochenende gehen, zur Freundin, die zu Hause wartet, oder ins Elternhaus und einfach den Streß der Hochschule vergessen wollen. Natürlich erleben diese Menschen auch ein Sinndefizit. Die Frage ist nur, wie sie mit ihm umgehen. Ich möchte es fast als eine regressive Form von Umgang mit dem Sinndefizit bezeichnen, wenn Studenten nach wie vor ins Elternhaus zurückgehen, das Wochenende zu Hause verbringen.

HK: Das heißt, die Gemeinden gehen dabei ziemlich leer aus ...

Weiher: Sagen wir so: Es kommen nicht die großen Massen. Wochentags kommen die Studenten. Aber sie kommen inzwischen mit anderen Fragen. Die Themen heißen: „Auseinandersetzung mit den Eltern": „Wer bin ich persönlich?" Oder: „Wie kann ich eine alternative Lebensform finden, so daß ich diesem Berufsstreß nicht so ausgesetzt bin, damit das, was ich im Moment als Entfremdung erlebe, nicht auch noch nach dem Studium weitergeht?" Studenten bekommen leuchtende Augen, wenn sie von Wohngemeinschaften sprechen, obwohl man genau weiß, daß es da viele gescheiterte Experimente gibt. Aber immer wieder wird es versucht, und ich finde das ganz toll. Dahinter scheint mir ein Potential zu stecken, das wir als Gemeinde, als Kirche aufgreifen müßten. Der Sinn des Lebens wird nicht mehr über die Dogmen der Kirche gesucht, ich sage es einmal etwas plakativ. Junge Menschen (und die Selbsterfahrungs-Bewegung beweist das: auch die Nicht-mehr-Jungen) suchen nach inneren Leitbildern für ihr je persönliches Menschsein. Sie wollen keine Allgemein-Antworten und keine Allgemein-Moral, sie wollen ihre Identität in der lebendigen Beziehung zu anderen Menschen entwickeln. Gottesdienste und religiöse Fragen wollen sie dementsprechend nicht so abstrakt und nur intellektuell angehen, sondern auch mit ihrer Gefühl- und Erlebnisfähigkeit.

HK: Entschuldigen Sie den Vergleich, aber tauchen hier nicht Elemente einer Narzißmus-Kultur auf, die christlicher Glaube gerade aufzubrechen hätte?

Weiher: Gewiß, nur ist die Frage wie? Es ist uns nicht viel geholfen damit, wenn wir solche Erscheinungen als Narzißmuskultur verdächtigen. Eine viel fragwürdigere Form – wenn auch mehr verdeckte – von Narzißmus scheint mir das angepaßte Verhalten vieler in der jungen Generation

zu sein. Aber, wie auch immer, wenn Studenten eher regressiv auf ihre Situation antworten, so sollten wir dies als eine Form von Widerstand ernst nehmen, indem wir schauen, was dahintersteckt. Ich denke, es ist eine Reaktion auf eine Überforderung. Diese Menschen brauchen zunächst einmal einen Raum der Regression, in dem sie aufgefangen und mit ihren Wünschen nach persönlicher Nähe aufgenommen werden.

„Die Universität wird heute als Arbeitsplatz und nicht mehr als Lebensraum angesehen"

HK: Wenn Sie sagen, daß Studenten mehr und mehr das Wochenende außerhalb des Studienorts verbringen, damit für einen Teil, einen wichtigen Teil des Gemeindelebens kaum erreichbar sind, drängt sich doch die Frage auf, ob Studentengemeinden überhaupt noch sinnvoll und notwendig sind?

Weiher: Es ist tatsächlich so, daß viele Studenten das Wochenende zu Hause verbringen und damit während dieser Zeit nichts mit der Gemeinde zu tun haben. Ich hielte es dennoch für sehr bedenklich, diese Form der Seelsorge aufzugeben. Studenten und Hochschulangehörige haben eine so eigene Lebenssituation mit vielfältigen, sehr spezifischen Problemen, daß die Kirche nach meiner Ansicht darauf durch irgendeine Form der Seelsorge reagieren muß. Gerade weil die Hochschule wenig soziale Bindung möglich macht, muß die Kirche dafür einen Ort anbieten und sagen: Wir begleiten dich ein Stück Weg im Prozeß deiner Identitätsfindung, und dazu gehört die Religion.

HK: Anderseits hat doch gerade die Massenuniversität den Sonderstatus der Studierenden und späteren Akademiker in einem Maße abgebaut, daß es von dort her immer weniger einzusehen ist, warum man gerade für diese Gruppe eine eigene Seelsorge organisieren soll ...

Weiher: Dem ist entgegenzuhalten, daß die Massen, die an die Hochschulen geströmt sind, jetzt auch ein größeres Potential als vorher darstellen und damit das Problem, um das es geht, eher verschärft als gemindert haben. Die Kirche bietet eine Jugend-, Arbeiter-, Krankenhausseelsorge an, weil sie spürt, daß es Bereiche gibt, in denen sie die Menschen nicht anders begleiten kann, als wenn sie ihnen an den Ort folgt, an dem sie leben.

HK: An den Studentengemeinden wird oft bemängelt, sie kümmerten sich zu wenig um die nicht-studierenden Hochschulangehörigen. Dahinter steht vermutlich das alte Universitätsideal von der Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden. Halten Sie dies für einen Rückgriff auf längst Überholtes, oder sehen Sie darin eine Perspektive, die es sich lohnen würde, weiter zu verfolgen?

Weiher: Die Vorstellung von der Universität als ganzer ist passé. Die Universität wird von den Hochschulangehörigen heute als Arbeitsplatz und nicht mehr als Lebensraum angesehen. Diese Realität gilt es einfach wahrzunehmen. Das Anliegen der Kirchenoberen, wir müßten Seelsorge an der Hochschule als ganzer betreiben, kann ich aber verstehen. Die Bischöfe müssen auch ans Ganze denken. Dennoch sind wir und werden wir letztlich an der Hochschule nur eine kleine Herde bleiben. Den Dienst der Hochschulseelsorge und Studentengemeinde sehe ich nicht darin, daß sie tatsächliches Sammelbecken für alle Hochschulangehörigen ist. Den Dienst der Studentengemeinde sehe ich mehr in ihrem *Zeichencharakter.* Glaubensdienst an der Hochschule kann immer nur ein Angebot sein. Und als Gemeinde wünschen wir uns natürlich, daß möglichst viele Hochschulangehörige dieses Angebot wahrnehmen und es selbst mittragen. Aber da ist vieles Wunschtraum.

HK: Auch wenn die Vorstellung von einer Hochschulgemeinschaft bestehend aus Dozenten und Studenten überholt ist, so könnten die Hochschulgemeinden dennoch in das Gesamtleben der Hochschule hineinwirken, so schwierig ein solches Bemühen auch sein mag.

Weiher: Ja, das ist durchaus eine Zielperspektive. Wir probieren da auch einiges. Wir laden zu Dozentenabenden ein. Mir wird dabei aber immer eine grundsätzliche Schwierigkeit deutlich: Die Hochschule verschleiert bzw. verdrängt das Kommunikationsproblem zwischen Hochschullehrern und Studenten. Ihr geht es um reine Sachfragen. Daß aber Hochschullehrer genauso hilflos sind, wenn sie nach den Folgen ihrer Wissenschaft befragt werden, wenn es um die Frage nach dem Menschsein und der Identität des Menschen geht, zeigt sich immer wieder. In der Hochschulgemeinde wird ihre Sprachlosigkeit besonders auffällig, da hier die Sachthemen nicht im Vordergrund stehen. Und ein zweiter Punkt: Das wissenschaftliche Denken zumindest in den technischen und naturwissenschaftlichen Fächern ist ein so logisch geschlossenes System, daß gerade Hochschullehrer ihr System als ganzes in Frage gestellt sehen, wenn man ihnen andere als reine Sachfragen stellt.

HK: Ihr Befund klingt so, als sei die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Naturwissenschaften gar nicht so geklärt, wie es theoretisch zunächst erscheint, daß gerade der einzelne Wissenschaftler für sich mit dieser Frage erhebliche Mühe hat ...

Weiher: Naturwissenschaftler stellen sich heute nicht mehr der religiösen Frage in Form der Grenzfragen, wie das noch vor 20 Jahren der Fall war. Heute ist die zentrale Frage die nach der Ethik der Wissenschaften. Fragen wie die Ethik der Technik, nicht im Sinne einer Individualethik, sondern als globale Frage, sind in keiner Weise geklärt. Wissenschaftler, die darauf angesprochen werden, fühlen sich davon empfindlich berührt. Von ihrer Einzelwissenschaft her können sie sie nicht wirklich beantworten. Ein Wissenschaftler, der kompetent ist als Biologe, ist noch lange nicht kompetent in Sinnfragen. Ich denke, dieses ungeklärte Verhältnis reicht weit in die Kirchengeschichte zurück. Meines Erachtens hat die Kirche aus dem Fall Galilei die Konsequenzen nur in einer Richtung

gezogen: Sie hat die völlige Eigenständigkeit von Welt und Wissenschaft hier und Theologie und Ethik dort proklamiert. Und die heikle Frage der Beziehung beider Bereiche wurde total ausgeklammert.

HK: In welchem Maße wird von diesen Wissenschaftlern die Kirche überhaupt noch als kompetent angesehen, hierzu etwas zu sagen?

Weiher: Die Kirche hat durchaus eine Chance, auch von Naturwissenschaftlern und Technikern gehört zu werden. Allerdings ist sie dabei, manchen Kredit, den man ihr einzuräumen bereit ist, zu verspielen. Im Moment beispielsweise erlebe ich, wie das Verhalten der Amtskirche in der Frage der Theologie der Befreiung ein altes Kirchenbild, von dem ich sagen würde, daß es so nicht mehr berechtigt ist, wieder verfestigt. Die Wissenschaftler erhoffen sich die Kirche mehr als einen *Wurzelboden für ihr Urreligiöses,* für Symbole. In der Studentengemeinde erlebe ich stark die Ansprechbarkeit von Menschen für religiöse Symbole. Vor fünf Jahren hätte ich daran überhaupt noch nicht zu denken gewagt.

HK: Worin zeigt sich die „neue" Symbolfreundlichkeit?

Weiher: Dafür gibt es eine Reihe von Hinweisen. Zum Beispiel kann man heute wieder biblische Geschichten erzählen. Was man nicht kann, ist das Glaubensbekenntnis als Antwort hinhalten. Wundergeschichten des Alten und Neuen Testaments werden nicht mehr daraufhin befragt, ob so etwas naturwissenschaftlich möglich ist. Die Leute fragen vielmehr, was die Erfahrung von Seesturm und Stille, vom reichen Fischfang und der Tiefe, vom Untergang des Jonas und seiner Rettung mit ihrer Lebenserfahrung zu tun hat. Da hören sie hin und fragen nicht so sehr nach dem historischen Geschehen. Ich erlebe häufig, wie auch Naturwissenschaftler und Techniker ihre Lebensgeschichte religiös zu deuten lernen. Sie suchen nicht Gleichungen, die mathematisch aufgehen, sondern *Gleichnisse für Lebenserfahrung.* So spielt inzwischen wieder das Mystische in der Eucharistie eine Rolle. Letztlich ist das Lebenswissen der Kirche gefragt. Die Menschen spüren, daß es einen geheimnisvollen Hintergrund der Welt gibt, und dem wollen sie begegnen. In der Frage trauen sie der Kirche einiges zu, wenn auch nicht der Institution, so doch der Kirche als Glaubensgemeinschaft, als *uralter Erzählgemeinschaft.*

HK: Wenn ich Sie recht verstehe, hat sich damit aber gerade bei naturwissenschaftlich geprägten Menschen Erhebliches gewandelt. Lange Zeit sah es so aus, als komme die Verwendung dogmatischer Formeln dem naturwissenschaftlich-rationalistischen Denken eher entgegen.

Weiher: Die Suche der Naturwissenschaftler nach Modellen der Lebensgestaltung und Sinngebung auf die gleiche Art, wie sie ihre eigene Wissenschaft betreiben, ist frustriert worden. Diesbezügliche Erwartungen haben getrogen. Die Menschen suchen nach einer Einbettung ihres Wissens. Sie suchen nach einer „Ökologie des Geistes", weil sie spüren, daß der Lebenshaushalt durch das viele Analysieren und Zergliedern vielfach bedroht ist. Sie suchen nach einem Ort, wo sie ihr Wissen und sich selbst niederlassen können. Das können nicht einfach starre Sätze sein, davon haben sie selbst genügend produziert. Ursymbole, nicht Begriffe, helfen da eher. Ein Sinnsymbol beheimatet den Menschen als ganzen.

HK: Noch einmal zurück zu den Auseinandersetzungen zwischen Bischöfen und Studenten. Eine wichtige Rolle, Sie sagten es schon, spielt die Stellung des Studentenpfarrers. Die einen argwöhnen, hier solle eine Allzuständigkeit wiederhergestellt werden, die sie für obsolet halten, die anderen sagen, der Studentenpfarrer müsse wieder in die Funktionen eingesetzt werden, die ihm als Priester der Kirche zukommen. Ist dieser Streit den Studenten plausibel zu machen?

Weiher: Ich erlebe immer wieder, daß Studenten erstaunt sind darüber, an was für Formalitäten das Amt des Priesters gebunden ist. Ich erlebe auch, daß Frauen kein Verständnis dafür haben, warum diese Männerkirche sich so behaupten und autoritär abschirmen muß. Dabei habe ich in der Alltagspraxis kaum Probleme, mein Amt auszuüben. Wir finden Entscheidungen in der Regel als Konsens. Ich habe kein Problem damit, mir solange Fragen stellen zu lassen und solange Antworten zu geben, bis wir alle zu einer Lösung ja sagen können bzw. bis auch ich ja sagen kann. Ich erlebe allerdings, daß Studenten nicht auf den gewohnten Autobahnen, sondern auf Bergpfaden gehen wollen und daß sie beim Priester und Studentenpfarrer eine Art Ausbildung dafür suchen. Aber sie erwarten nicht, daß er sie permanent am Seil hält. Ich erlebe mich als Seelsorger an einem reißenden Fluß, und Menschen fragen: Wie komme ich da hinüber, zur Bibel, zum Glauben, zur Kirche? Und da muß ich als Seelsorger bereit sein, mit hineinzusteigen in den Fluß, wo Wissen nicht mehr trägt, wo Glaube gefragt ist.

„Der Kirche wird nicht so richtig zugetraut, daß in ihr die Freiheit des Geistes wirklich ernst genommen wird"

HK: Dennoch könnte es doch wichtig sein, in einer Studentengemeinde angesichts der großen Fluktuation der Studenten so etwas wie einen ruhenden, seelsorglichen Pol darzustellen. Ist deswegen nicht gerade die Unabhängigkeit des Studentenpfarrers sehr hilfreich?

Weiher: Ich glaube schon, daß gerade eine von viel Veränderung bestimmte Gemeinde im besonderen Maß ein bleibendes Element braucht. Die Frage ist nur, wie dieses bleibende Element sein Amt ausübt. Ich habe eher die Sorge, daß das Amt des Studentenpfarrers zu stark sein könnte. Der Pfarrer hat immer einen riesigen Vorsprung vor den Gemeindemitgliedern, gerade weil viele immer wieder neu sind. Ich habe eher die Sorge, daß viele sich gar nicht trauen, etwas zu sagen, oder daß Leute in die Gemeinde kommen, die eine gewisse Abhängigkeit suchen, während es eigentlich Aufgabe des Pfarrers wäre, dafür zu sorgen, daß die Gemeindemitglieder nicht in

eine Abhängigkeit geraten. Studenten fragen Hochschulpfarrer nicht danach, ob er etwas durchsetzen kann, das kann er sowieso. Sie fragen: Wie glaubwürdig bist du? Was für ein Mensch bist du? Kann man z. B. gegen dich als Baum anrennen, oder fällst du gleich um? Autorität wird nur anerkannt, wenn sie auf persönlicher Echtheit beruht, wenn die „Autorität" auch selbst Ungewißheiten und Konflikte aushält und nicht über allem steht.

HK: Mit den Bischöfen haben Studenten- und Hochschulgemeinden immer dann zu tun, wenn es zu Auseinandersetzungen kommt. Von Studentenpfarrern kann man hören, Bischöfe interessierten sich wenig für den Normalfall, vergäßen die Hochschulgemeinden, wenn einmal keine Konflikte auf der Tagesordnung stehen.

Weiher: Es hat in der Tat oft den Anschein, als interessiere die Kirche als ganze sich für die Studenten oder die Situation an der Hochschule vorwiegend nur dann, wenn es zu Konflikten kommt. Aber es ist natürlich auch ein Ausdruck von Interesse seitens der Bischöfe, wenn sie die Arbeit der Gemeinden und des überregionalen Zusammenschlusses der AGG kritisch begleiten. Bei den Delegiertenversammlungen waren in den letzten Jahren nur selten Bischöfe anwesend. Und wenn sie mitdiskutiert haben, ging es meistens um Strukturdebatten, um Satzungen und um den Vorwurf der Einseitigkeit und nicht um eine inhaltliche Diskussion. Ich vermisse, daß dann, wenn es zum Konflikt kommt, die Bischöfe sich auch inhaltlich der Diskussion stellen. In vielen Diözesen herrscht ein gutes Verhältnis zwischen der Diözesanleitung und den Gemeinden. Aber auf der oberen Ebene, nicht nur zwischen der Bischofskonferenz und der AGG, gibt es fast nur ein Konfliktverhältnis. Das weckt in mir den Verdacht, daß „oben" Leute sitzen, denen diese Form von Gemeinde überhaupt ein Dorn im Auge ist. Wir Studentenpfarrer haben oft beklagt, daß wir, die wir an dieser Stelle für die Kirche den Kopf hinhalten, in unserer Kompetenz so wenig gefragt sind. Ich habe oft den Eindruck, daß man uns an irgendwelchen Idealen mißt und sich selbst zu wenig mit den Realitäten konfrontiert. Wir Studentenpfarrer arbeiten oft mit schlechtem Gewissen und nicht im Bewußtsein, brüderlich mit den Kirchenoberen verbunden zu sein.

HK: Bei den Auseinandersetzungen der Studenten- und Hochschulgemeinden mit den Bischöfen geht es, verkürzt gesagt, auch um die Alternative: Gemeinde von Studierenden oder Seelsorge an den Hochschulangehörigen. Abschließend gefragt: Wie kann es in dieser Diskussion eigentlich weitergehen?

Weiher: Ich halte dies für keine Alternative. Wenn „Hochschulseelsorge" heißen soll: Ein-Mann-Seelsorge, nur Bildungsarbeit in Form von Vorträgen und Einzelgesprächen, Sorge um Menschen, die mit dem Evangelium und dem Heil „versorgt" werden müssen, dann halte ich ein solches Konzept für einen Rückschritt. So hat die Hochschul*seelsorge* begonnen, und sie hat sich natürlicherweise zur Hochschul*gemeinde* weiterentwickelt, weil die „Versorgten" das Bedürfnis spürten, das Gehörte gemeinsam zu verarbeiten und auszuprobieren. Jesus hat auch nicht nur verkündet, sondern selbst die neue Praxis gelebt. So halte ich es für unverzichtbar, daß das eine vom anderen lebt: die Seelsorge von der Gemeinde und die Gemeinde von der Seelsorge.

Friede ist trotz allem möglich

Ein ungewöhnliches Bischofswort zum Nordirlandkonflikt

Unter dem Titel „Ein neues Herz für den Frieden" (Renewed heart for peace) richtete der Bischof von Down und Connar (Belfast), Cahal Daly, zum Jahresbeginn 1984 einen Friedensbrief an seine Gläubigen. Der Brief des Bischofs ist nicht nur ein engagierter Appell, sondern eine klarsichtige Analyse der Ursachen des Nordirlandkonflikts. Das IRA-Attentat auf die britische Regierung während des Parteitags der Konservativen in Brighton verleiht dem Brief eine besondere Aktualität. Zugleich ist er Ausdruck kirchlichen und politischen Mutes in einer scheinbar ausweglosen Situation. Wir dokumentieren den Wortlaut in einer gekürzten Fassung, weil wir der Meinung sind, daß er besser und eindringlicher als viele „Front"- und Hintergrundberichte klarmacht, warum der Nordirlandkonflikt bislang kein Ende findet.

Gerechtigkeit als Bedingung des Friedens

... Für dieses Jahr lautet die Botschaft des Papstes: „Der Friede kommt aus einem neuen Herzen." Er sagt: Er ist das Herz des Menschen, das erneuert werden muß, damit Systeme, Institutionen und Methoden erneuert werden können ...

Jeder katholische Bischof hat die Pflicht, diese Wahrheit zu bestätigen und ohne Unterlaß den Ruf zur Umkehr zu wiederholen. Wir müssen auf dieser Botschaft bestehen, sei sie genehm oder nicht, falsch verstanden, entstellt oder für Propagandazwecke mißbraucht. Ein Bischof darf sich nicht von Erwägungen politischer Nützlichkeit beeinflussen lassen ...

Es ist an der Zeit, der Tatsache ins Gesicht zu schauen, daß Gerechtigkeit neue politische Einrichtungen für *Nordirland* voraussetzt. Die Tragik Nordirlands besteht darin, daß dem Land niemals eine *Verfassungsregelung* gegeben wurde, die der politischen Überzeugung seiner gesamten Bevölkerung entsprochen hätte. Seine *unionistische* Bevölkerung ist zu groß, als daß sie in ein gleichförmiges geeintes Irland aufgesogen werden könnte; die *national gesinnten* Bewohner sind zu zahlreich, als daß sie

von einem gleichförmigen Nordirland absorbiert werden könnten. [*Unionisten* wollen die Vereinigung mit Großbritannien aufrechterhalten. Die *Nationalen* erstreben die Vereinigung Nordirlands mit der Republik Irland.] Es war jedoch gerade ein Einheitlichkeits-Verfassungsmodell, das bei der Schaffung des Staates für Nordirland entworfen wurde. Diese Verfassung war der unionistischen Bevölkerungsgruppe gemäß; sie entsprach indessen nicht dem national gesinnten Teil.

Nordirland wurde als integraler und untrennbarer Anteil des Vereinigten Königreiches erklärt, und seine Bürger wurden als britisch definiert. Das bezeichnet genau den Standort unionistisch-politischer Grundsätze; es ist ein natürlicher und gerechter Ausdruck unionistischer Erwartungen und eine Verbürgung der Rechte des unionistischen Teils der Bevölkerung. Aber die Bestrebungen und Rechte der national gesinnten Bevölkerung werden vollständig ignoriert; sie ist von der Definition her nichtunionistisch. Unter der nordirischen Konstitution konnten die Bewohner mit nationaler Ausrichtung – wenn sie dabei bleiben wollten – nicht aufrichtig eine Verfassung bejahen, die unionistisch war. Sie konnten nicht hoffen, an der Regierung des Landes mitzuwirken, außer, sie ersetzten ihre nationalen Überzeugungen durch unionistische. Es liegt eine grundlegende Ungerechtigkeit darin, wenn eine Verfassung von einem Bürger verlangt, seine politische Partei zu wechseln, bevor er an der Führung des Staates teilnehmen kann, dessen Bürger er immerhin ist.

Das gleichförmige und monopolistische Modell, nach dem der nordirische Staat geschaffen wurde, hatte daher von Anfang an einen verhängnisvollen Riß. Nur ein Verfassungsentwurf, der die Gegensätzlichkeit der politischen Überzeugungen berücksichtigt hätte, wäre den berechtigten Ansprüchen beider Teile der Bevölkerung gerecht geworden und hätte nur so Erfolg haben können. Ein solcher Entwurf hätte Versöhnung zwischen ihnen eingeleitet. Dieser Mangel wurde in der Praxis in etwa durch eine Verwaltung behoben, die auf vielen Gebieten Fortschritte machte und zum allgemeinen Wohl beider Bevölkerungsgruppen beitrug. Doch die Verfassung selbst bewirkte ein Gefühl der Entfremdung beim national gesinnten Teil des Volkes. Dieses Bewußtsein wurde verschärft durch die Erfahrung einer Ungleichheit bürgerlicher und politischer Rechte und wirtschaftlicher Möglichkeiten sowie durch unterschiedliche Behandlung in der Arbeitsbeschaffung. Verschiedene Berichte der „Behörde für gerechte Arbeitsverteilung" haben darüber gut dokumentierte Nachweise erbracht.

Zwei unterschiedliche Volksgruppen

Die *anormale Beschaffenheit der Verfassung und des Staates Nordirland* zeigt sich in der ständigen Schwierigkeit, für diesen Landesteil eine allerseits befriedigende Bezeichnung zu finden. „Nordirland" hat augenfällige geographische Ungereimtheiten. „Ulster" ist für die national ausgerichteten Bürger unannehmbar, da dieser Name drei Ulster-Grafschaften ausschließt. „Provinz" bedeutet für Unionisten einfach einen Bezirk von Großbritannien, für die Nationalen kennzeichnet das hingegen einen Teil der vier historischen Provinzen Irlands. Die „sechs Grafschaften" ist für Unionisten beleidigend. „Besetztes Irland" klingt für sie bedrohlich und ist zudem ihnen gegenüber ungerecht; denn dieser Ausdruck legt nahe, daß die Unionisten fremde Eroberer sind, die in Irland keinerlei Rechte haben. „Nordirland" ist der am wenigsten unbefriedigende Name und wird mehr und mehr allgemein anerkannt. Eine ähnliche Schwierigkeit verbindet sich mit dem Namen von Nordirlands zweiter Stadt [Londonderry für Unionisten; Derry für die nationalen Anhänger].

Die Verwicklungen der Namengebung erscheinen vielleicht belanglos. Sie sind jedoch wichtig, weil sie klarmachen, daß in Nordirland *zwei unterschiedliche Volksgruppen* leben. Jede hat ein verschiedenes Bewußtsein ihrer geschichtlichen Identität und ihrer nationalen Begriffsbestimmung. Einige ganz gebräuchliche britische Methoden, Nordirland zu beschreiben, verdecken diese grundlegende Wirklichkeit. Wenn eine Regierung sich verpflichtet, „die Union aufrechtzuerhalten, solange die Majorität in Nordirland britisch bleiben will", sollte nie vergessen werden, daß damit *nur die Unionisten* unter der Bevölkerung gemeint sind. Man spricht dabei nicht etwa von einer politischen Mehrheit, die sich aus Wahlen ergibt, wie das in einer normalen Demokratie der Fall ist. Diese Art sich auszudrücken verschleiert den wahren Sachverhalt. Sie leugnet die Tatsache, daß zwei Fünftel der Bevölkerung „nicht vorziehen, britisch zu sein". Politische Gerechtigkeit verlangt ausgewogene Zusicherungen. Wenn immer den Unionisten eine Gewähr ihrer politischen und rechtlichen Lage zugestanden wird, sollte den national gesinnten Bürgern eine parallele Zusicherung gegeben werden.

Wenn, wie es häufig geschieht, Ausdrücke wie „die Bewohner Nordirlands" oder die „Ulsterleute" gebraucht werden, um den unionistischen Teil der Bevölkerung zu bezeichnen, so liegt eine ähnliche Verdunkelung des wahren Sachverhalts vor. Solche Benennungen erklären die national gesinnte Bevölkerungsgruppe zum „Nicht-Volk". Sie leugnen jeweils das Recht der Nationalen, das sie als solche definiert: nämlich ihren Wunsch nach Vereinigung mit dem übrigen Irland.
Nicht weniger anstößig ist es andererseits, vom „irischen Volk" zu sprechen, wenn damit, wie es normalerweise geschieht, nur der nationale Teil der Bevölkerung gemeint ist. Vom „Recht der irischen Bevölkerung zur Selbstbestimmung" reden heißt in Wirklichkeit, den Unionisten jene Rechte vorenthalten, die sie als Unionisten kennzeichnet, nämlich ihr Wunsch, mit Großbritannien in Union zu bleiben.
Diese übliche, langgewohnte Art, die nordirische Situation zu sehen, kann britische Politiker ganz unbewußt dahin führen, von der nordirischen Bevölkerung so zu denken und zu sprechen, als ob sie sich mit dem unionistischen Anteil der Einwohner decke. Besuche von Premier-

ministern können geplant, Tagungen einberufen und Reden gehalten werden, als ob sie sich auf eine einheitlich gegliederte unionistische Bürgerschaft bezögen. Man kann offensichtlich vergessen, daß es trauernde Witwen gibt, Eltern und Verwandte von katholischen Opfern sektiererischer Morde, die Anteilnahme genauso brauchen wie die Witwen und Verwandten von getöteten Mitgliedern der britischen Streitkräfte.

Einem Gebiet wie Nordirland mit seinen zwei Volksgemeinschaften, dem eine verfassungsmäßige Übereinstimmung fehlt, müßte eine Verfassung und müßten politische Einrichtungen gegeben werden, die seine Verschiedenheit widerspiegeln. Ein einheitliches Verfassungsmodell für Nordirland hat sich nicht bewährt und wird es nie tun ...
Der Aufruf des Papstes für einen Wandel des Herzens, von dem allein der Friede kommen kann, muß sich daher an die *britische Regierung* richten. Großbritannien hat die mangelhafte Verfassung entworfen und in Kraft gesetzt, und da liegen letztlich die Ursachen für unsere gegenwärtigen Probleme. Großbritannien hat heute die Hauptverantwortung, seine Fehler wiedergutzumachen. Verfassungsgemäße Regelungen, die einer zweipoligen Bevölkerung entsprechen, müssen als Grundlage für eine dauernde und gerechte Lösung in Irland ausgearbeitet werden. Diese gerechte Übereinkunft muß als eines der wichtigsten nationalen Interessen Großbritanniens angesehen werden, sogar als eine seiner größten Verpflichtungen gegenüber der europäischen und internationalen Gemeinschaft.

Die britische Regierung hat selbst das Nordirlandproblem in Ausdrücken definiert, die seine unterschiedlichen nationalen Wesenszüge klar herausstellen. Das Dokument „Nordirland – ein Rahmenwerk für stufenweise Entwicklung" vom April 1982 stellt fest: „Die Mehrheit der Bevölkerung in Nordirland betrachtet sich als britisch. Diese Bürger sehen sich als Teil des sozialen und kulturellen Gefüges des Vereinigten Königreichs, und ihre Treue gehört der Krone. Sie wünschen die Fortdauer der Vereinigung mit dem Rest des Vereinigten Königreiches."
Es gibt auch eine nicht unbedeutende Minorität in Nordirland, die sich als irisch betrachtet, aus Gründen ihrer Identität, aus ihren sozialen und kulturellen Überlieferungen heraus oder aufgrund ihrer politischen Bestrebungen. Viele von ihnen unterstützen politische Parteien, die in der einen oder anderen Weise ein geeintes Irland sehen möchten. Dieser Unterschied im Bewußtsein der eigenen nationalen Wesenszüge und des politischen Denkens liegt dem „Problem" Nord-Irland zugrunde; es kann nicht übersehen oder weggewünscht werden.
Es genügt jedoch auch nicht, die „*zwei Identitäten*" zu unterscheiden. Es ist eine politische Notwendigkeit und eine moralische Verpflichtung, verfassungsrechtliche Reformen einzuführen, die beiden Gruppen volle, in der Verfassung begründete Anerkennung verleihen und jeder von ihnen auf allen Ebenen, die Entscheidungen erfordern, auch den entsprechenden politischen Ausdruck geben.

Notwendigkeit einer Änderung bei den Unionisten

Ein gleichlautender Appell muß sich an die *Unionisten* wenden. Republikanische militärähnliche Verbände suchen Unterstützung für Gewalt. Sie finden sie aufgrund des Anspruchs, daß es keinen anderen Weg gebe, die politische Sackgasse aufzubrechen, die von der Unnachgiebigkeit der Unionspolitiker geschaffen wurde. Sie suchen zu beweisen, daß die Politik keine Lösung angeboten hat und niemals eine vermitteln kann, daß auch niemand die Absicht hat, eine politische Alternative zur Gewalt zu suchen. In unser aller Interesse ist es lebenswichtig, daß dieser Anspruch seiner Glaubwürdigkeit beraubt wird.
Es ist wesentlich, daß die gegenwärtige politische Unbeweglichkeit in Nord-Irland beendet wird. Es ist dringend notwendig, daß politische Führer ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit zeigen, indem sie politische Möglichkeiten anbieten, die den Kampf innerhalb der Bevölkerung beenden können. Wenn Unionisten das zurückweisen und weiterhin die altmodischen „*No surrender*"-(keine Kapitulation)-Schlachtrufe wiederholen, wird die Gewalt endlos weitergehen. Unter der Voraussetzung, daß Verfassungsformen und -einrichtungen gegeben würden, die für beide Seiten annehmbar wären, könnten Unionisten und Anhänger der nationalen Einigung ihre Kräfte und Begabungen vereinen, um unsere erschütterte Wirtschaft wieder aufzubauen ...

Das wird nur geschehen, wenn die *Politiker* sich der Herausforderung eines Wandels stellen. Täten sie das, so könnte den *Paramilitanten* Sympathie und Unterstützung schnell entzogen werden, und für beide Teile der Bevölkerung würde der Wiederaufbau beginnen. Bei der Politik geht es um Wandel. Es muß im Interesse der Gerechtigkeit ein friedvoller Wandel durch Übereinstimmung sein. Da Politik wesentlich Suche nach Übereinkommen (consensus) durch Verhandlung, Diskussion und vernünftigen Kompromiß bedeutet, sind solche Politiker, die nur schreien: „Keine Unterwerfung" nicht eigentlich an der politischen Entwicklung beteiligt. Präsident John F. Kennedy sagte: „Wer friedliche Revolution unmöglich macht, wird gewalttätige Revolution unvermeidlich machen." In unserer Lage könnten wir diesen Ausspruch so umschreiben: „Diejenigen, die in Nordirland einen Konsens durch politische Mittel unmöglich machen, werden die Gewalt zwischen den beiden Volksgruppen endlos verlängern."

London und die Regierung in Dublin müßten in dieser Richtung eine *starke Führung* bereitstellen. Die Westminster-Regierung, der die Unionisten anhängen, trägt die Hauptverantwortung. Die gegenwärtige Premierministerin ist in einer stärkeren politischen Position, diese Führung zu geben, als irgend jemand sonst: Wenn sie ihren unzweifelhaft guten Willen und ihre Geschicklichkeit der irischen Frage zuwendet, könnte eine gerechte Lösung gefunden und der Friede wiederhergestellt werden. Wenn sie als britische Premierministerin die Architektin einer

Lösung der irischen Frage werden sollte, wäre ihr Platz in der Geschichte gesichert ...

Notwendigkeit eines Wandels bei den Paramilitanten

Die Forderung für eine *politische Lösung,* die beiden Volksgemeinschaften gerecht wird, muß von einer klaren Feststellung begleitet sein, die die augenblickliche physische Gewaltkampagne für unmoralisch erklärt. Es ist in der Tat die unmittelbarste Pflicht eines irischen katholischen Bischofs in dieser Zeit, den Feldzug paramilitärischer Gewalt, wie er in Namen des Republikanismus geführt wird, als moralisches Übel zu erklären. Diese Kampagne wird von Leuten mit katholischem Hintergrund geführt; Katholiken geben ihr ihre Unterstützung und verschaffen ihr die Sympathie, die man ihr entgegenbringt. Dies sind die Menschen, denen ein katholischer Bischof im Namen Gottes moralische und geistliche Führung geben muß.

Wenn ich als Bischof von Down und Connor [Belfast] diese Kampagne für moralisch unrecht und unverfechtbar halte, tue ich das mit der Verantwortung und Autorität, die Gott mir verliehen hat. Ich rede nicht politisch. Ich spreche religiös. Ich erkläre eine Lehre, die für Katholiken bindend ist. Ich wende mich an das republikanische Para-Militär, ich appelliere an sie im Namen Jesu Christi, dessen Diener und Botschafter zu sein meine Berufung ist, auf diese Unterweisung zu hören. Ich fordere sie auf, sich von der Gewalt abzuwenden und statt dessen nichtgewaltsame Pläne für Gerechtigkeit zu entwickeln.
Ich wende mich an die jungen Menschen, die versucht sind, *paramilitärischen Bewegungen* beizutreten. Sie sollten wissen, daß sie damit schwer sündhafte Handlungen begehen. Diejenigen, die Leuten, die in paramilitärische Aktivitäten verflochten sind, ihnen Unterstützung, Mitarbeit, Information oder Unterschlupf gewähren, teilen das Sündige dieser Handlungen. Niemand sollte sich durch *das Gerede von einem „gerechten Krieg"* irreführen lassen. Vorkämpfer physischer Gewalt, die sich auf die „Theologie vom gerechten Krieg" berufen, befinden sich im Irrtum. Diese weithin mißverstandene Theologie war nicht dazu bestimmt, Kriege zu rechtfertigen. Sie war vielmehr eine Theologie, die dahin zielte, Kriege zu verhindern, indem sie strenge Bedingungen aufstellte, ohne die kein Krieg gerechtfertigt sein kann. Sie zielte ferner darauf, einige der schlimmsten Ausschreitungen des Krieges zu ächten und durch eine genaue Definition der Handlungen in einem im übrigen gerechten Krieg zu erklären, welche Aktionen moralisch annehmbar und welche in jeder Art von Krieg verboten sind. Gemessen an jedem einzelnen Kennzeichen der traditionellen Theologie des „gerechten Krieges", ist die gegenwärtige republikanische Gewaltkampagne moralisches Unrecht, und die Handlungen, zu denen sie ihre Mitglieder verpflichtet, sind moralisch falsch.

Wenn politische Organisationen, die mit paramilitärischen Bewegungen zusammenhängen, Wahlstimmen suchen, bieten sie ein vielfältiges politisches „ticket" an, einschließlich solch lobenswerter Ziele wie Sozialreform, Häuserrenovierungen, Umweltverbesserungen. Unterstützung paramilitärischer Umtriebe wird selten direkt gesucht. Wenn jedoch für diese Organisation eine Stimme abgegeben wird, gilt sie als eine Wahlentscheidung für Gewalt. Die Wähler sind verpflichtet, sich darüber klar zu sein.
Wenn ich das sage, entscheide ich mich damit nicht für eine Partei. Ich nenne ein *moralisches Prinzip:* Es wäre zu begrüßen, wenn die in Frage stehenden Organisationen das Gewehr beiseite legten und statt dessen ernsthaft zu einer politischen Lösung beitrügen. Das sollte auf der Grundlage von Beweisführung, Verhandlung und Handeln ohne Gewalt geschehen. Mit diesen Mitteln müßte Gerechtigkeit angestrebt werden. Aber bis das geschieht, können die Wähler nicht von der schweren moralischen Verantwortung befreit werden, ihre Stimmzettel für das Gewehr abgegeben zu haben.
Es ist ungerecht und widersprüchlich, Wähler zugunsten angeblich politischer Organisationen in einen solchen moralischen Zwiespalt zu versetzen. Sie mißbrauchen die politische Entwicklung. Für sie ist Politik nicht, wie es sein sollte, eine vernünftige und friedliche Alternative zur Gewalt. Es ist lediglich ein „bewaffneter Kampf", der mit verschiedenen Mitteln durchgeführt wird. Er steht aller wahren Politik entgegen.

Widersprüche des republikanischen Paramilitarismus

Der Versuch, die Wahlurne in der einen und die Waffe in der anderen Hand zu tragen, widerspricht sich selbst. Es gibt jedoch im gegenwärtigen Paramilitarismus noch weitere *Widersprüche.* Das Ziel war von jeher – und wird nun klarer denn je ersichtlich –, sowohl die Gesellschaft der irischen Republik wie auch die Nordirlands zu untergraben. Die Anhänger der Bewegung handelten völlig logisch, als sie einen Angriff auf die irische Armee und die Garda Siochana [unbewaffnete Polizei] versuchten, selbst wenn sie in jenem Augenblick mit deren Taktik nicht einverstanden waren. Republikanische Paramilitanten haben in bewaffnetem Kampf den ersten irischen Soldaten seit dem Bürgerkrieg (1922–23) getötet. Sie haben auf Jahre hinaus Verordnungen, Gesetze und die den Frieden bewahrenden Truppen des unabhängigen Irischen Staates geschädigt. Sie haben *Präzedenzfälle* geschaffen und eine Welle gewalttätiger Verbrechen ausgelöst, die in den einst so friedlichen Gebieten Irlands bis in die entlegensten Gegenden hinein ihre Narben hinterlassen hat.

Eine der größten Leistungen des neuerdings unabhängigen irischen Staates bestand darin, daß zum ersten Mal in Jahrhunderten der Friede im Land durch eine *unbewaffnete Polizei* aufrechterhalten werden konnte. Für einen Staat, der aus einer bewaffneten Revolution und einem bitteren Bürgerkrieg hervorging, war das ohne Präze-

denzfall. Es war eine Leistung, auf die jedes Land stolz sein könnte. Es wäre ein Rückschritt, wenn diese Entscheidung jemals zurückgenommen werden müßte. Soweit jetzt eine Einschränkung erfolgen mußte, ist das irische Paramilitär dafür zu tadeln. Sie haben begonnen, die Leistungen früherer Republikaner ins Gegenteil zu verkehren, und sie bedrohen die demokratischen Entwicklungen, die durch die Opfer vergangener Generationen ermöglicht wurden.
Hier läge sicherlich ein Grund für paramilitärische Republikaner, ihr Gewissen darüber zu erforschen, daß es jetzt nur sie und die loyalistischen Extremisten (loyal der britischen Krone gegenüber) sind, die den beleidigenden Ausdruck „Freistaat" für die Republik Irland gebrauchen ...
Extreme Loyalisten und paramilitärische republikanische Aktivisten haben noch andere gemeinsame Kennzeichen. Wenn jemals ein Vorschlag gemacht wird, der eine gewisse Grundlage zur Versöhnung oder auch nur etwas Hoffnung auf eine vernünftige Lösung anbietet, dann rücken beide Gruppen von entgegengesetzten Flügeln aufeinander zu, verunglimpfen das Werk und zerstören es. In vieler Hinsicht braucht tatsächlich der paramilitärische Republikanismus den extremen Loyalismus und umgekehrt. Sie füttern geradezu einander.

Jüngste Ereignisse haben unter der Bevölkerung der Republik den Abscheu gegenüber den paramilitärisch-national Gesinnten verschärft. Das *republikanische Anliegen* ist in Verruf geraten. Die Schuld tragen jene Republikaner, die mit physischer Gewalt vorgehen. Die republikanische Gewalt der letzten fünfzehn Jahre hat der Glaubwürdigkeit der irischen nationalen Gesinnung in den Augen der Welt großen Schaden zugefügt. Je länger dieser Feldzug andauert, um so mehr wird er die große Mehrheit der Bürger der Republik Irland entfremden. Sollte seinen politischen Vertretern jemals etwas wie ein annehmbarer Auftrag angeboten werden, der es ermöglichen würde, zur nördlichen, national gesinnten Gemeinschaft zu sprechen, so könnte diese Bevölkerungsgruppe sich plötzlich von allen ihren Freunden isoliert finden. Die Endphase wäre unvergleichlich schlimmer als der Zustand, in dem sie sich vor der Kampagne befanden.
Paramilitärische Republikaner haben jedoch nicht nur ihre eigenen Landsleute getötet, als sie damals die Gardai oder Soldaten der Irischen Armee angriffen; die Mehrheit der britischen Streitkräfte, die gegenwärtig in Nordirland eingesetzt wurden, sind selber Nordiren. Bei weitem der größte Teil aller Opfer republikanischen Tötens über die letzten Jahre waren Iren. Die Opfer waren meistens Unionisten, die ganz natürlich und folgerichtig im Einklang mit ihren Grundsätzen der Union handelten. Milchmänner sind beim Milchaustragen getötet worden; Postboten beim Austragen der Briefe; Busfahrer, die Kinder befördern, Polizisten, die Schulkindern über die Straße helfen, Polizisten, die den Verkehr regeln ... Politiker, die der Union anhingen, sind getötet worden. Solches Töten konnte von Oppositionspolitikern nur als Mord angesehen werden. Daß er aus politischer Überzeugung geschah, änderte nichts an der Bezeichnung. Protestanten konnten darin nichts anderes als sektiererische Morde sehen, die nur verübt wurden, weil es sich um Protestanten handelte. Eine solche Handlungsweise ist ein Verrat am historischen Republikanismus.

Verhinderte soziale Gerechtigkeit

Paramilitärische Republikaner stellen ihren Kampf der Gewalt als den einzigen Weg der Befreiung dar. Die am meisten ihrer Rechte beraubten Gebiete Nordirlands können nach ihrer Behauptung nur so der Beraubung und Unterdrückung, den Benachteiligungen und schließlich der Belästigung durch die Streitkräfte entgehen. Sie erhalten Unterstützung vorwiegend aufgrund solcher Aussagen.
Es ist merkwürdig, daß sie nicht sehen, und es ist traurig, daß andere Leute ebenfalls nicht zu sehen scheinen, wie paramilitärische Gewalt nur noch größere Entbehrungen bewirkt. Sie vertieft die Niedergeschlagenheit und fordert die ärgerlichen Reaktionen der Streitkräfte heraus.

Der national denkende Teil der Bevölkerung leidet am meisten unter dem paramilitärischen Republikanismus. Katholische Gemeinschaften sind ihre ersten Opfer. Einige republikanische Aktivisten haben unleugbar ein soziales Gewissen und eine richtige Einstellung zur Gerechtigkeit. Aber es liegt in der Natur der Guerillakämpfe, daß die Gemeinschaft, aus der heraus sie entstehen, den Preis zu zahlen hat. Die Unschuldigen sind es, die leiden müssen.

Das Vorgehen der Paramilitanten vermehrt die *Arbeitslosigkeit.* Die Anschläge auf sogenannte „wirtschaftliche Ziele" haben Katholiken und Protestanten arbeitslos gemacht. Paramilitärische Operationen führen zu aller Art antisozialen Verhaltens. Sie haben destabilisierende und demoralisierende Wirkungen. All dies ist das genaue Gegenteil von Befreiung. Gewalt bewirkt von Natur aus in der gesamten Umgebung eine antisoziale Haltung. Wenn Gewalt erst einmal entfesselt ist, kann sie nicht nach Belieben einfach abgeschaltet werden. Ihre eigene Triebkraft trägt sie in Verbrechen und Gesetzlosigkeit hinein, in Zerstörung und Vandalismus. Trink-Klubs, die mit paramilitärischen Organisationen zusammenhängen, sind eine Quelle groben Mißbrauchs. Kinder, die vom Paramilitär in den Taktiken von Straßenaufständen geschult wurden, sind sehr empfänglich dafür, ganze Nachbarschaften zu terrorisieren und das Leben für die Bewohner unerträglich zu machen. Das trifft vor allem die alten Menschen. Unleugbar prägen Verbrechen, Zerrüttung der Ehen, Vernachlässigung der Familien die katholischen Gebiete jetzt stärker als vor Ausbruch des sogenanten „bewaffneten Kampfes", der ihnen Befreiung versprach. Diese Wirkungen sind nicht direkt von den paramilitärischen Militanten beabsichtigt, aber sie sind die unvermeidliche Folge ihres Vorgehens.
„Ent-stabilisieren" ist eines der bevorzugten Worte der paramilitärischen Republikaner. Aber weder britisches noch offiziell nordirisches oder unionistisches Eigentum

werden „ent-stabilisiert", es sind vielmehr katholische Gemeinschaften, katholische Pfarreien, die den Folgen einer solchen Handlungsweise am meisten ausgesetzt sind. Das Ehe- und Familienleben in den betroffenen Familien wird schwer geschädigt. Ein Teil des Tributs des Paramilitarismus sind zerbrochene Familien und unkontrollierbare Kinder. Es muß die Paramilitaristen selber quälen, die Folgen ihres Handelns in den eigenen Ehen und an ihren eigenen Kindern zu erleben. Aber das ist das unvermeidliche Ergebnis ihrer Kampagne, und solange sie dauert, ist keine Heilung zu erwarten. Republikaner sprechen von einem tapferen, neuen Irland, das aus der Asche erstehen wird, nachdem die Gewehre zur Seite gelegt sind. Aber das neue Irland wird bereits durch den Feldzug physischer Gewalt geschaffen, und es ist ein Irland, über das Republikaner von früher entsetzt wären.

Paramilitärische Aktivität verursachte ungeheure Auslagen für Sicherheitskräfte in Nordirland und verhältnismäßig noch größere in der Republik. Hätte man die Millionen, die in letzter Zeit in den Grafschaften Leitrim und Mayo für Sicherheit aufgeboten wurden, statt dessen der wirtschaftlichen und landwirtschaftlichen Förderung in diesen unterentwickelten Grafschaften zugute kommen lassen, so wäre damit ein echter republikanischer Traum verwirklicht worden. Die *Ausgaben für Sicherheitskräfte,* die in den letzten Wochen allein für die Republik aufgebracht wurden, hätten viel dazu beitragen können, die Erziehungseinrichtungen für Kinder in den Innenbezirken Dublins zu verbessern. Das wäre die Ausführung des demokratischen Programms des ersten Dail Eiream [Abgeordnetenkammer in der irischen republikanischen gesetzgebenden Körperschaft]; das republikanische Paramilitär ist die Ursache dafür, daß Geld, das für die Streitkräfte ausgegeben wird, im Grunde jenes Geld ist, das kleine Bauern und ohnehin benachteiligten Kindern gestohlen wird. Ich brauche kaum hinzuzufügen, daß Raubüberfälle auf Läden, Firmen, Banken und Postämter durch das gleiche Paramilitär ebenfalls den Lebensstandard der Volksgemeinschaft empfindlich treffen. Kürzliche Untersuchungen haben die enormen Kosten aufgedeckt, die der Wirtschaft und den Menschen in Süd- und Nordirland durch die Kampagne der Gewalt zugemutet werden ...

Polarisierung und die Nutzlosigkeit der Gewalt

Paramilitärische Kampagnen können nur am Leben erhalten werden, wenn Leidenschaft und Haß ständig geschürt werden ...
Wir können in ganz Nordirland wahre „Haßpsychosen" beobachten. Beide Gemeinschaften, die unionistischen wie die national gesinnten, werden von der Gewalt mehr und mehr auseinandergetrieben. Die Gegensätze wachsen ständig im direkten Verhältnis zur Gewalt.
Jede intelligente Analyse des nordirischen Problems würde jedoch zeigen, daß für keine unserer Gemeinschaften das Leben erträglich ist, bevor nicht Versöhnung zwischen ihnen zustande kommt. Das republikanische Paramilitär spricht davon, „ein für allemal das unbeendete Geschäft von 1916 zu beenden" [Osteraufstand in Dublin]. Von der Zeit 1916–1920 sind tatsächlich noch viele Dinge zu erledigen. Es geht um Versöhnung zwischen den Anhängern der Union und der national gesinnten Gemeinschaften in Nordost-Irland. Nur übereinstimmende politische Anordnungen und die Einrichtung versöhnender politischer Institutionen würden ein friedliches und konstruktives Miteinander ermöglichen. Doch eine solche Situation wurde niemals geschaffen. Es ist dringend, sie jetzt zu schaffen. Aber die Gewalt macht ihr Entstehen unmöglich.

Aus all diesen Gründen muß nach der grausamen Erfahrung von fünfzehn Jahren die *Gewalt* als moralisch und politisch bankrott erklärt werden. Sie hat nichts zur Erreichung ihrer erklärten Ziele beigetragen. Sie hat ihre Anhänger zu Aktionen getrieben, die diese selber am Anfang für unmöglich gehalten hätten. Einige der frühen Anführer beklagen sie inzwischen. Von allen Methoden, die eine Lösung unserer Probleme erreichen sollten, ist die Gewalt nachweislich die einzige, die nie Erfolg haben wird. Ihre unabwendbaren Folgen sind das genaue Gegenteil der angestrebten Absichten.
Es gibt keinerlei Aussicht auf Gerechtigkeit, *bevor* die physische Gewaltkampagne nicht eingestellt wird. Die Unfähigkeit der Gewalt, Gerechtigkeit zu bewirken, ist überzeugend erwiesen. Die Macht friedlicher Mittel, Gerechtigkeit zu erreichen, ist noch nicht ernstlich versucht worden ...

Mit der Einstellung der Gewalt würde die Gegensätzlichkeit zwischen unseren beiden Bevölkerungsgruppen sich schnell verringern. Eine gemäßigte Auffassung könnte sich durchsetzen und zu Frieden und Gerechtigkeit führen. Die Weltöffentlichkeit könnte bewogen werden, auf eine gerechte politische Lösung des irischen Problems zu drängen. Europäisches und amerikanisches Geld stünde für einen Wiederaufbau gewiß zur Verfügung. Ebenso könnten dann die britische und die irische Regierung dazu gebracht werden, die Gelder, die zur Erhaltung der Streitkräfte notwendig sind, für den Wiederaufbau der am meisten heimgesuchten Gebiete zu verwenden. Auch könnten neue Arbeitsplätze geschaffen werden, und zwar so, daß eine *gerechte Verteilung der Beschäftigung* für beide Teile der Bevölkerung zugesichert wird. Die katastrophale Arbeitslosigkeit vor allem in Gebieten der national Gesinnten, die Wohnverhältnisse, die besonders in den großen Häuserblocks menschlicher Würde spotten, die Verelendung in ihren verschiedenen Formen, all dies bedingt Entfremdung und Gewalt. Aber die Gewalt verschlimmert noch alles. Die Errichtung von Neubauten, Schutz der Umwelt, Industrieunternehmen in großem Maßstab – all dies sind geradezu schreiende Notwendigkeiten. Doch die Gewalt steht dem entgegen; sie verzögert den Tag der sozialen Gerechtigkeit ...
Der *Widersinn physischer Gewalt* ist nun unverhüllt offenkundig. Ich zweifle nicht daran, daß Padraig Pearse [Mit-

glied der „Irischen Bruderschaft", Dublin, 1913] längst die Kampagne beendet hätte, wie er es am Samstag der Osterwoche 1916 tat, „um ferneres Morden von Bürgern zu verhindern". Die Unterzeichner der Republikanischen Proklamation von 1916 sagten: Wir beten, daß niemand, der dem Anliegen der Irischen Republik dient, sie durch Unmenschlichkeit oder Plünderung entehrt ...

Die Kirchen und ihr Auftrag zur Versöhnung

Man wird mir vorwerfen, daß ich über Politik spreche und nicht über den christlichen Glauben. Was ich jedoch sagte, betrifft Gerechtigkeit, Menschenrechte, politische Rechte, Bedingungen für Versöhnung und Frieden. Sie alle sind wesentliche Bestandteile des christliche Evangeliums. Die Lehre Christi ist eine geistliche Botschaft, ein Aufruf zur Umkehr des Herzens. Aber das hat soziale und politische Konsequenzen. Es ist auch ein Ruf zur *Erneuerung der Gesellschaft* und ihrer Strukturen, damit sich Gottes Reich auf Erden wie im Himmel ausbreiten kann. Die Erneuerung der Herzen ist untrennbar mit einem Wandel in der Gesellschaft verbunden. Ein Kirchenmann hat weder das Recht noch die Zuständigkeit, verfassungsrechtliche oder politische Blaupausen vorzulegen. Aber es ist sowohl seine Verantwortung als auch sein Recht, moralische Maßstäbe aufzuzeigen, die den Rahmen für solche Pläne bilden müssen, wenn die Gerechtigkeit zum Zug kommen soll.

Die Kirchen tragen in der Tat eine besondere Verantwortung, was die Erneuerung der Herzen und der Gesellschaft angeht. Nur die christliche Botschaft von Frieden, Gerechtigkeit und Liebe kann unsere beiden Gemeinschaften miteinander versöhnen. Die Kirchen müssen furchtlos und unermüdlich diese Wahrheit verkünden. Sie müssen Wege zur Versöhnung der getrennten Gruppen der Bevölkerung aufzeigen und beständige und mutige Führung geben. Das Bemühen um Versöhnung muß in unserem Dienst für das Gottesreich den ersten Platz einnehmen. Wir müssen in unseren kirchlichen Gemeinschaften „Diener der Versöhnung" heranbilden, Geistliche und Laien, Männer und Frauen, die Gottes Zeugen für den Frieden werden.

Es gibt ein altes Sprichwort: Wir wählen unsere Freunde, und Gott wählt unsere Nachbarn. Gott hat unsere beiden Gemeinschaften, Protestanten und Katholiken, national Gesinnte und Unionisten, als Nachbarn auf diese Insel gebracht. Er tat das nicht, damit wir zwei einander bekämpfende Gemeinschaften sind, sondern, „um die zwei in seiner Person [Christus] zu dem einen neuen Menschen zu machen" (Eph. 2, 15). Zu dieser Bekehrung sind wir, da dieses neue Jahr heraufzieht, eingeladen ...

Doch die Versöhnung von Mensch zu Mensch genügt nicht; sie muß auch zwischen den beiden Gemeinschaften zustande kommen. Die politischen Einrichtungen müssen Zeichen der Versöhnung tragen. Nicht nur Herzen müssen erneuert werden, auch die Strukturen der Gesellschaft müssen sich diesem Wandel stellen ...
Die Berge, die unsere Stadt einschließen, haben durch Generationen so viel Haß und Vorurteil, Gewalt und Töten, Schmerz und Leid gesehen, und Christen haben das einander angetan. Statt dessen sollten diese Hügel Vergebung und gegenseitige Hilfe zwischen unseren beiden Gemeinschaften umfassen. Das wäre aber nur möglich, wenn wir Christus wirklich kännten und uns öffneten, so daß er sein großes Werk durchführen kann: uns von angestammtem Haß zu befreien und der Liebe zuzuwenden. Denn in unseren beiden Gemeinschaften sind viele Menschen eingezwängt in die Erinnerungen an Fehler und Ungerechtigkeiten. Wir sind Gefangene unserer Vergangenheit und können uns aus eigener Kraft nicht davon befreien. Darum bleiben wir in dieser schmerzlichen Vergangenheit wie eingekerkert, so daß wir unserer eigenen Gemeinschaft und was wir „die andere Gemeinschaft" nennen, in der Vergangenheit soviel Elend zufügten und Hoffnungslosigkeit für die Zukunft auferlegen.

Wer kann uns freimachen für die Liebe, um einander zu vergeben und so für jede unserer Gemeinschaften eine neue Zukunft zu eröffnen? Das kann nur durch Jesus Christus, unseren Herrn, geschehen ...

Die Heiligen – ein altes und neues Thema der Ökumene

Auf dem Weg zur Entschärfung der Kontroverse

In den zahlreichen ökumenischen Konvergenzerklärungen und Gesprächen, an denen katholische Theologen beteiligt waren, begegnet die alte Kontroverse um „die Verehrung und Anrufung der Heiligen" bisher nirgends als eigenes Thema. Dies wird den überraschen, der die Geschichte der Auseinandersetzung überblickt und der um die Erbitterung weiß, mit der gerade hier um die Wahrheit und Reinheit der christlichen Gottesverehrung gerungen worden ist. Nicht ohne Grund gelten „die Heiligen" als populäres *Unterscheidungsmerkmal* zwischen katholischer und evangelischer Christenheit. Gewiß hatte aber der methodische Grundsatz der ökumenischen Bewegung, von der inneren „Rangordnung der Wahrheiten" auszugehen, ein größeres Recht, wenn zuerst nach einem

Konsens in der Gnaden- und Rechtfertigungsauffassung gesucht wurde, um sich dann den Fragen um Amt und Kirche zuzuwenden. Erst jetzt kann man sich diesem Teilaspekt der katholischen und orthodoxen Frömmigkeit widmen.

Die befreiende Entdeckung einer *fundamentalen Einheit* in den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens an den dreifaltigen Gott, an die Versöhnung mit ihm durch Kreuz und Auferstehung seines menschgewordenen Sohnes, an Geist und Gnade und das ewige Leben trug ihrerseits viel zu einer Entschärfung des Bewußtseins bei, gerade die Heiligenverehrung bilde noch ein kirchentrennendes Hindernis. Außerdem prägt nach der weitgehenden Auflösung der traditionellen Volksfrömmigkeit und bei der „Atrophie der Fähigkeit", sich mit den Verstorbenen in einer lebensmächtigen Einheit zu wissen *(Karl Rahner)*, diese Äußerung kirchlichen Lebens das Gesicht des Katholizismus nicht mehr derart, daß sich eine Vordringlichkeit dieser Problematik aufdrängt.

Mit dem Hinweis auf die Erklärung des Konzils von Trient, daß es für den einzelnen Gläubigen keineswegs heilsnotwendig sei, sich um die Fürbitte der hervorragenden Glieder der himmlischen Kirche, die die Kirche seit dem 2. und 3. Jahrhundert „die Heiligen" oder die „Seligen" nennt, zu bemühen, läßt sich auch theologisch gut begründen, warum dieses Thema im Katalog drängender ökumenischer Fragen nicht obenan stehen kann.

Man könnte die Problematik vielleicht auf sich beruhen lassen, wenn sich über die Diskussion von Einzelfragen hinaus nicht auch eine Chance eröffnete, sich über subtilere Zusammenhänge der unterschiedlichen Grundauffassung des Christentums klarzuwerden, die sich in einzelnen dogmatischen Aussagen und Formen der Frömmigkeit ausprägt. Näherhin geht es um die *Konzeption der theologischen Anthropologie*, in deren Umkreis die Voraussetzungen der katholischen Wertschätzung der Heiligen zu suchen sind.

Spannungen in der Grundkonzeption von Christentum

Wenn auch das Trienter Konzil die Heiligenverehrung nur als ein kontingentes Moment des katholischen Glaubenslebens vorstellt, so rechtfertigt es dennoch diese Erscheinung als eine legitime Ausfaltung des Christlichen – freilich in Abwehr einiger defizienter Formen. Ohne diesen Teil der Liturgie wäre die Kirche insgesamt ärmer, und gewisse Wesenszüge des Mysteriums Jesu Christi kämen nicht voll zum Tragen. Daß andererseits die katholische Haltung auf den Nerv reformatorischer Auffassung des Christentums drückt, geht allein schon aus der Aussage Melanchthons hervor, alle reformatorischen Grundprinzipien würden dabei verletzt. Gottes Recht auf alleinige Anbetung werde beeinträchtigt, heißt es von reformatorischer Seite, wenn der religiöse Akt, vor allem das Gebet, sich auch auf Geschöpfe ausdehne. Wenn dies auch nicht unmittelbar zu einem offenen Polytheismus führe, so werde immerhin eine polyzentrische Frömmigkeitshaltung erzeugt, die der wesentlichen Einheit und der theozentrischen Gestalt der religiösen Hingabe an Gott widerspreche. Weiterhin werde eklatant die einzige Mittlerschaft der Versöhnung durch Christus verkürzt, wenn von einem Vertrauen auf die Mittlertätigkeit der Heiligen und ihre überfließenden Verdienste die Rede sei. Hier drängt sich das Bild eines himmlischen Instanzenzuges auf, über den man schließlich zu Gott hingelangt. In jedem Falle werde die christlich so entscheidende Unmittelbarkeit der Person zu Gott aufgehoben. Die Hinwendung zu den Heiligen führe zu einem eitlen Vertrauen auf menschliche Werke statt allein auf die göttliche Gnade und das Wort der Vergebung ohne alles Verdienst. Zum dritten finde sich keine Begründung einer „Anrufung" der Heiligen in der Schrift, der einzigen Grundlage des Glaubens.

Die *calvinische Reformation* fügt dem betont hinzu, daß sich solche Entstellungen der Gottesverehrung aus einem falschen Gottesverständnis ergäben und umgekehrt. Der Gegensatz zu Rom sei daher ein „eminent kultischer" (*E. Koch*, Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior, Neukirchen 1968, 349). Überhaupt vermutet die evangelische Theologie im katholischen Heiligenideal eine moralistische Engführung, die in der Werkheiligkeit ihren Ansatz findet. Nähme man das „gerecht und Sünder zugleich" wirklich ernst, bliebe für ein Sammeln von Verdiensten, die eine höhere Seligkeit begründen und die man austeilen könne, kein Raum mehr.

Es geht also in der ganzen Auseinandersetzung nicht nur um eine Kritik an manchen (offensichtlichen) „Mißständen und Übertreibungen" der spätmittelalterlichen Volksfrömmigkeit. Zentrale Anliegen der Reformation (Gott allein, Christus allein, Schrift allein) stehen auf dem Spiel. Luther rechnet daher die Anrufung der Heiligen zu den „endchristlichen Mißbräuchen" (Schmalkaldische Art. II, 2). Mag also für sich genommen der Heiligenkult nur zu den zweitrangigen Lehrartikeln zu rechnen sein, so steht doch unter einem bestimmten Gesichtspunkt „die Interpretation des Ganzen des Christlichen" *(Walter Kasper)* zur Debatte. Zugespitzt gesagt, geht es um eine Verhältnisbestimmung von Christologie und Ekklesiologie. Wie lassen sich die transzendentale Beziehung zum Gott der Gnade Christi und die Heilsgemeinschaft der Glieder des Leibes Christi aufeinander beziehen? Wie kommen die Gnadengemeinschaft der Person mit Gott und das Mit- und Füreinander der Menschen zusammen?

Der neuralgische Punkt: Anrufung der Heiligen

Vor einer raschen Vereinfachung ist jedoch zu warnen. Gerade die Diskussion um eine katholische Anerkennung der „Confessio Augustana" hat erneut gezeigt, daß in der Schätzung der Heiligen kein restloser Gegensatz zwischen den Konfessionen herrscht *(Georg Kretschmar, René Laurentin, Peter Manns)*. Bei näherem Zusehen enthält der 21. Art. (zusammen mit den entsprechenden Artikeln in der „Apologie") fast alle traditionellen Elemente einer

Heiligentheologie, wie sie sich von den biblischen Ansätzen her in der Märtyrertheologie der alten Kirche entfaltet hat.
Die „Augsburgische Konfession" kennt ein Gedächtnis der großen Frauen und Männer der Heils- und Kirchengeschichte, an denen Gottes Gnade sichtbar gewirkt hat. Sie kennt den Dank für seine Gnade, die der Kirche Lehrer des Glaubens und alle geistlichen Gaben schenkt. Sie spricht von einer *Verehrung* der Person der Heiligen als Vorbildern des Glaubens und der guten Werke. Sie ist sich der Gemeinschaft der in Jesus Christus *einen* Kirche der Vollendeten im Himmel und der Gläubigen hier auf Erden bewußt. Sie räumt eine generelle Fürbitte der Engel und der irdischen und himmlischen Heiligen für die Kirche insgesamt ein.

Diese Bekenntnisaussagen stehen in der Tradition evangelischer Kirchen keineswegs isoliert da. Das bedeutende reformierte Zweite Helvetische Bekenntnis (1566) hebt eigens hervor, daß die Verwerfung der Anrufung keine abträgliche Meinung über die Heiligen begünstigen wolle. In Übereinstimmung mit Patristik und Scholastik gelten die Heiligen als *Freunde Gottes,* welche Teufel und Welt überwunden haben. Darum sind sie zu ehren, in ihrem Glauben und ihren Tugenden nachzuahmen mit dem großen Verlangen, die Mitgenossen des ewigen Heiles zu werden, um sich gemeinsam mit ihnen in der Nähe Gottes an Christus zu erfreuen. Darin erneuert sich stets das lebendige Gefühl der Gemeinschaft mit der himmlischen Kirche. Weil das Gedächtnis keineswegs nutzlos ist, sollen die Heiligen dem christlichen Volk zur Nachahmung empfohlen werden.

Bei dieser erkennbaren Gemeinsamkeit in der Sicht der Heiligen haben die Vertreter der lutherischen Orthodoxie, Martin Chemnitz und Johann Gerhard, immer wieder hervorgehoben, daß der einzig dogmatisch relevante Streitpunkt die Anrufung der Heiligen sei. Sie meinen damit nicht eine bloße namentliche Anrede, sondern die *religiöse* Anrufung.

Meinen beide Seiten das gleiche?

Bei einer näheren Untersuchung stellt sich heraus, daß der Begriff der „Anrufung" von einem *unterschiedlichen Kontext* her bestimmt wird. Die Gefahr, aneinandervorbeizuargumentieren, erweist sich als sehr groß.
Wenn *katholische Theologen* die Zuwendung zu den Heiligen religiös nannten (R. Bellarmin, Fr. Suárez), wollten sie diesen Akt als ein Moment der Gesamthinordnung der Kreatur auf Gott verstanden wissen. Den Sachgrund fanden sie in der paulinisch-augustinischen Idee „Ein Christus, Haupt und Leib". Jesus Christus steht in einer doppelten heilsbedeutsamen Stellung zum einzelnen Gläubigen. Einmal begegnet er als Haupt des Leibes und Ursprung der Gnade, wenn er im Heiligen Geist durch Wort und Sakrament die Menschen mit Gott und seinem geschichtlichen Heilswirken verbindet. Zum andern begegnet er heilswirksam auch durch die Mit-glieder an seinem Leib. Diese zweite Weise wurzelt in der ersten. Sie bringt sie aber zur vollen Erscheinung und Auswirkung. Indem sich die Beziehungen der Glieder untereinander intensivieren im Für- und Mitsein, im gegenseitigen Tragen, im Austausch aller Freuden und Leiden, in Dienst und Liebe, wird der Leib Christi auferbaut und vervollkommnet zum Heil aller (vgl. Röm 12,3–8; 1 Kor 12,12–27), „damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen" (Eph 4,13).
Die katholischen Kontroverstheologen greifen damit einen Gedanken des Thomas von Aquin auf, der hier einen wichtigen Aspekt der Selbsterschließung Gottes in der vom Logos angenommenen Menschheit zum Ausdruck kommen sieht. Gott teilt, so Thomas, nicht nur seine Güte und Gnade dem Menschen mit. Er will auch manche Gaben und Erweise seiner Liebe durch Menschen mitgeteilt sehen. So trete der soziale Charakter des Heils hervor. Wenn Gott den Menschen als Gemeinschaftswesen verfaßt habe, so nehme er auch seine Sozialität in Anspruch, um sich ihm umfassend (in seiner sozial sich vollziehenden Personalität) mitzuteilen. Somit ist der Heilige im Christentum nicht eine Realität einfach neben Gott. Im Heiligen, und das ist der Sinn jeder wahren Verehrung, wird zuerst und zuletzt Gott selber geehrt als Geber aller Gaben, durch die er den Menschen erhebt und innerlich verwandelt, so daß er selbst im begnadeten Menschen zeichenhaft aufscheinen kann *(Wolfgang Beinert).* In Jesus lassen sich Gottes- und Menschengemeinschaft nicht mehr adäquat trennen. Deshalb muß die rein transzendente Ausrichtung auf Gott im Gebet, das calvinische „Gott allein die Ehre" innerlich ergänzt werden durch eine immanente Begegnung mit dem Gott der Selbsterschließung in der Menschheit. Dies geschieht in einer Form des Gebetes, die die durch Menschen vermittelte Nähe Gottes zum Ausdruck bringt. In diesem Sinn konnte im 2. Jahrhundert schon Irenäus von Lyon sagen: „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch."

Das „Gebet zu den Heiligen" meint also nicht den Heiligen neben Gott, sondern „Gott im Heiligen" *(Erich Przywara).* Gott allein erfüllt alle Bitten. Er will sie aber auch im Hinblick auf die brüderliche Verbundenheit und die Solidarität aller in seiner Heilszusage an die ganze Menschheit zur Erfüllung bringen. Die vermittelnde Tätigkeit der Heiligen im Himmel (und der Brüder auf Erden) bringt also nicht zusätzlich zum Heilsdienst Christi einen neuen Ansatz der Versöhnung der Menschen mit Gott zur Geltung. Es ist immer die Gnade Christi, der die Überfülle der göttlichen Liebe auch durch die menschliche Beziehung der Glieder seines Leibes zur Auswirkung bringen will. Überhaupt bedarf die Rede vom Mittlerdienst Christi einer näheren Differenzierung. *Jesus als Mittler* ist keine mittlere Instanz zwischen Gott und Welt (vgl. Gal 3,20), sondern *die Vergegenwärtigung Gottes* oder die „vermittelte Unmittelbarkeit" des Menschen zu Gott (Karl Rahner). Insofern er mit der Kirche geeint ist (vgl. Gal 3,28), schließt seine Mittlerschaft auch ein, daß

die Menschen in ihm, seine Glieder, Abstrahlungen der Gegenwart Gottes in der Welt sind.
Nach der maßgeblichen Lehre vom Gebet bei Origenes, Augustinus und Thomas von Aquin ist aber jede Relation der Glieder des Leibes Christi ursprünglich und allumfassend durch das Haupt vermittelt. Eine verabsolutierte Vorstellung, die der großen katholischen Tradition fremd war, die Heiligen müßten uns erst mit Christus, dem strengen Richter, versöhnen, hat hier keinen Platz. Diese schiefe Sicht konnte erst entstehen, nachdem neben der liturgischen Grundform des Betens „durch Christus zum Vater", bei der er der Gebetsmittler ist, eine private Form des direkten Jesus-Gebetes entstanden war, wo Christus auch der Empfänger des Gebetes ist *(Josef Andreas Jungmann)*. Hier erschienen die Heiligen in einem bestimmten Sinn als Mittler zu Christus, ohne daß die Ebene, auf der von der einzigartigen Mittlerschaft Christi die Rede nur sein kann, außer Betracht kam. Die Vorstellung, man stehe als einfacher Christ dem unerreichbaren Ideal des Heiligen, der Christus näher ist, gegenüber, vermochte aber in vielen Äußerungen der Volksfrömmigkeit die Gewichte falsch zu setzen.

Beim Vergleich mit der reformatorischen Ablehnung fällt auf, daß der Sinn des Begriffs „anrufen" sich dort in einem *andern Kontext* entwickelte. Luther definiert ihn als „sein Heilsvertrauen, die Hoffnung auf die Seligkeit auf jemanden setzen" (vgl. Schmalkaldische Art. II, 2). Daß sich dies allein auf Jesus Christus beziehen kann, ist durch die Hl. Schrift klar bezeugt (Röm 8, 4; 1 Tim 2, 5; 1 Joh 2, 1). Aus diesem Blickwinkel muß folgerichtig die Rede vom Mittlerdienst und dem Vertrauen zu den Heiligen geradezu als die Aufhebung des Christentums erscheinen. Daß über dieses zentrale Anliegen hinaus auch *pastorale Anliegen* wirksam waren, ergibt sich aus Luthers Auslegung der Zehn Gebote (1518). Im Anklang an die humanistische Kritik volkstümlicher Erklärung der „Zuständigkeitsbereiche" einzelner Heiliger (vgl. Nothelfer-Kult) zeigt Luther das Künstliche und Konstruierte solcher Zuordnungen. Mit dem hl. Augustinus betont er die Wirksamkeit der Fürbitte der einzelnen und aller Heiligen für die ganze Kirche. Seine Reserve gegenüber einer Zuwendung zu *einzelnen* Heiligen hat auf dem Hintergrund der christofugalen Tendenz solcher Frömmigkeitsformen einiges Gewicht.

Diese fragmentarischen Hinweise über den unterschiedlichen Sinn des Kernworts der Kontroverse belegen nur, daß, über die Terminologie hinaus, im ökumenischen Gespräch die gemeinte *Sache* gemeinsam neu zu erschließen ist. In dem geschichtlich so bedeutenden *Dialog zwischen G. W. F. Leibniz und J.-B. Bossuet* im 17. Jahrhundert hat Leibniz als evangelischer Christ sich zu einer Anrufung der Heiligen darum verstehen können, weil er sie im Vertrauen auf die brüderliche Fürbitte der vollendeten Glieder des einen Leibes Christi begründet sah. Zusammen mit wichtigen Autoren (Petrus Canisius, Römischer Katechismus, Fr. von Sales, Fr. Veronius, und heute K. Rahner, K. Barth) begriffen die beiden Dialogpartner das Gebet zu den Heiligen als eine Einladung zu ihrem *Mit-Beten* in, mit und durch Jesus Christus zum Vater im Heiligen Geist.

Neuansätze zum ökumenischen Gespräch

Diesen Befund, der der gängigen Meinung einer Ausschaltung der Heiligen aus einem reformatorischen Glaubensbewußtsein widerspricht, bestätigt die erkennbare *durchgängige Linie einer evangelischen Hagiographie.* Sie beginnt mit Georg Major, von Luther selbst aufgefordert, und führt über C. Goltwurm, G. Tersteegen, Th. Fliedner, F. Piper und W. Löhe zu J. Erb, O. v. Taube, A. Saathoff, W. Nigg und B. J. Forck, der die Märtyrer der Bekennenden Kirche beschrieb. In nicht wenigen Kirchenordnungen und Agenden finden sich bis heute Gedenktage von Heiligen (z. B. Johannes d. Täufer, Petrus und Paulus).
Weiter führen verschiedene Versuche einer theologischen Durchdringung. Im letzten Jahrhundert suchte W. Löhe innerhalb einer erneuerten Ekklesiologie einen Ansatz zur Erneuerung einer evangelischen Heiligenverehrung, die seit der Aufklärung nahezu verschwunden war. A. F. C. Vilmar erkannte scharfsinnig die Schwäche der Ekklesiologie als Ursache der Mißverständnisse. Gerade an der Schnittlinie von Ekklesiologie und Eschatologie müsse sich ein neuer Zugang entwickeln lassen. Diese Sicht hat sich 100 Jahre später das II. Vatikanische Konzil zu eigen gemacht, das in der Kirchenkonstitution von „dem endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihrer Einheit mit der himmlischen Kirche" spricht.

Mit dem ekklesiologischen Aufbruch im „Jahrhundert der Kirche" (Otto Dibelius, Paul Althaus, Dietrich Bonhoeffer) trat auch für viele evangelische Theologen die Einheit der Kirche „auf Erden" und „im Himmel" neu ins Blickfeld. Die Entdeckung der neutestamentlichen *Koinonia-Idee* läßt ein Gefühl für das Mit- und Füreinander in Gebet, Fürbitte, Stellvertretung, Opfer, Leiden und Hoffen wach werden. Sie ermöglicht auch die eschatologische Ausrichtung des einzelnen Gläubigen auf die gemeinsame Vollendung der Menschheit in Jesus Christus, der Tote und Lebende umgreift. Die Gemeinschaft mit den Engeln und den Gerechten der Vorzeit (vgl. Hebr 12, 22–24) im ganzen endzeitlichen Gottesvolk findet ihren Ausdruck im Lob der Größe Gottes in der Geschichte seiner Gnadenzuwendung an die Väter Israels, worin sich die Gnadengeschichte personalisiert (vgl. Jes Sir 44–50). Auch die Christen wissen sich von einer „Wolke von Zeugen" umgeben (Hebr 11–12). Dies begründet auch die Vielfalt der Heiligkeitstypen, in denen sich die Reaktion auf den geschichtlichen Anruf der Gnade dokumentiert.

In der *ersten Phase* der Neuentdeckung der Heiligen knüpft man an die Bibel und die Bekenntnisschriften an und hebt die „dreifache Ehre" hervor, von der die „Confessio Augustana" gesprochen hatte (Dank, Glaubensstärkung, Nachahmung). So kennt das Luthertum den

Heiligen als eine Gestalt der Gnade, Gotteskind, geistlichen Vater, Gottesfreund und Werkzeug seines Willens *(O. Planck). Max Lackmann,* der als erster eine lutherische Hagiologie entwickelte, spricht von einer „pneumatischen Kommunikation", um ein rein profanes und historisch-subjektives Gedächtnis der Heiligen zu überwinden. *Albert Ebneter* faßt das Ergebnis dieser ersten Reflexion so zusammen, daß es für ein lutherisches Verständnis neben dem unvergleichbaren Mittlertum Jesu Christi und der allgemeinen Fürbitte der Gläubigen auch eine machtvolle Fürbitte der bei Gott endgültig Geretteten geben müsse, der Gottesfreunde, die mit Christus herrschen (vgl. Apk 20,4). Nach dem Zeugnis der Schrift seien die Blutzeugen besorgt um das Heil ihrer Brüder, die sie noch auf Erden ringen sehen (Apk 6,9f.); und die Engel und Ältesten tragen das Gebet der Gläubigen vor Gottes Thron, was eine fürbittende Tätigkeit von Geschöpfen bedeute (Apk 8,3). Bei einer Korrektur christofugaler Einstellungen und mißverständlicher Gebetsformeln und unter strenger Wahrung der einzigen Heilsmittlerschaft Jesu sieht Planck nicht ein, warum gerade im neuen Aion der edelste Dienst der Gerechten an den Brüdern, Fürbitte und das Ersuchen um sie, nicht mehr geschehen könne durch die verstorbenen Brüder, die schon vollendet bei Christus leben. Diese Stimme, die auch eine Anrufung der Heiligen als legitim anerkennt, bleibt im evangelischen Raum allerdings singulär.

Aber auch bei den großen Dogmatikern bricht sich der Gedanke Bahn, daß aus der umfassenden Gemeinschaft mit der Kirche der Vergangenheit geschlossen werden könne auf ihre Hilfe für die gegenwärtige *(Karl Barth). Paul Althaus* sieht eine Hilfe der besonders im Glauben Bewährten als Trost, und Beispiel, die als geschichtliche Nachwirkung aus dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen hervorgeht. Er knüpft dabei eigentlich nur an die Sermones Luthers von 1519 an, wo der Reformator in augustinischer Tradition von der Leib-Christi-Vorstellung her umfassend den Sinn der Heiligenverehrung aus der Einheit aller im Heil entwickelt hatte.

In der *zweiten Phase* geht es über geschichtliche Bezüge hinaus um weite theologische Entwürfe, indem die Einzelelemente organisch miteinander verknüpft werden. Die reifste Frucht all dieser Vorstöße bietet zweifellos die Arbeit *Paul-Yves Emerys,* Bruder in Taizé (L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des Saints et son expression dans la prière de l'Eglise: Verbum Caro 16, 1962, Nr. 63, 1–240). Ihm geht es um eine *trinitarisch-ekklesiale Integration* aller wesentlichen Momente (wie auf katholischer Seite Hans Urs von Balthasar), die er seinen gründlichen biblischen, patristischen und liturgiegeschichtlichen Forschungen entnimmt, und die er in ihrem jeweiligen Gewicht abzuschätzen vermag. Ohne die reformatorischen Fundamentalprinzipien preiszugeben, vermag er aus der Koinonia-Idee die innere Einheit und gegenseitige Durchdringung von Gottes- und Menschengemeinschaft verständlich zu machen. Daraus ergibt sich auch die heilsrelevante Stellung der Glieder des Leibes Christi im Volk Gottes. Gerade die einzigartige Mittlerschaft Christi durch seine menschliche Natur, durch die er alle Menschen in sein Leben einbezieht, ermögliche erst von der Gnade getragene Liebe, Fürbitte und dienende Verwaltung der Gnadengaben aneinander (vgl. 1 Petr 4,10) als Austausch im gemeinsamen Leben mit und in Jesus Christus. Das Wirken Christi enthalte schon das mögliche Wirken im Füreinander der Glieder Christi, und es expliziere sich darin. Darin gehe die „Fülle Christi" auf und sie ver-wirkliche sich in ihm (vgl. Kol 1,24; Eph 2,9). Nehme man hinzu, daß es einen Alten und Neuen Bund, Himmel und Erde umfassende Gemeinschaft Christi gibt, die *ein einziges Leben* führt, dann seien alle Gebete und Dienste Teil des göttlichen Heilsplanes, der freilich von Christus her eine unumkehrbare Reihenfolge von Ursache und Wirkung aufweise. Würden die Heiligen radikal in ihrem Leben und Wirken christologisch betrachtet, dann erschienen sie nicht als Instanz neben ihm, sondern als eine weitere Dimension seiner Liebe. Die Einheit der Kirche in ihren geschichtlichen und eschatologischen Dimensionen komme im *eucharistischen Mémorial* zur vollen Erscheinung. Sie ist der adäquate hermeneutische Ort zum Verständnis des christlichen Heiligen und seiner Bedeutung für das Glaubensleben als eine Kommunion aller Personen und Gaben in Jesus Christus. Im liturgischen und privaten Bezug erweist sich *Heiligengedächtnis und -verehrung zuletzt als eine eschatologische Antizipation der vollendeten Gemeinschaft aller Geheiligten in Jesus Christus,* wo die „Seligkeit" als Einheit mit Gott und den Brüdern und Schwestern untrennbar geworden ist.

Ursprung in der eucharistischen Koinonia

Im „Gedenken der Entschlafenen" *(Reinhart Mumm – Adolf Köberle),* das für die evangelische Christenheit neu fruchtbar gemacht werden soll, müßte sich die neutestamentliche begründete „Solidarität mit den Toten" (Synode der Deutschen Bistümer, Unsere Hoffnung) zeigen, weil sich dabei ein wesentlicher Zug der befreienden Botschaft von der Auferweckung der Toten zu erkennen gibt. Das *Leben der Toten* und das *Leben mit den Toten* auf die eine gemeinsame Zukunft hin *(Karl Rahner)* hat in der eucharistischen Koinonia Christi ihren Grund *(Wolfgang Beinert).* Von daher ließe sich auch die Antithese von einer Unmittelbarkeit zu Gott und dem vermittelnden Charakter der Gottesbegegnung im Menschen innerlich überwinden. Wo Gott die kreatürliche Interkommunikation radikal zum Modus seiner Heilspräsenz macht, hat er sich durch die Menschwerdung so mit dem begnadeten Menschen identifiziert, daß ich in jedem Menschen immer auch Gottes Zusage und Gnade und in Gott immer auch dem Menschen als Herausforderung und als Heil begegne *(Karl Rahner).*

Die Kirche als Kommunion Gottes und der Menschen in der Gnade bildet in den wenigen Dokumenten des ökumenischen Dialogs, die bisher auf das Thema eingehen, den *Horizont der Vermittlung* der verschiedenen theologischen und konfessionellen Traditionen. Im Bericht der

lutherisch/römisch-katholischen Kommission „Das Herrenmahl" (1978) (Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn/Frankfurt a. M. 1983 S. 292) heißt es knapp: „Auch die lutherische Eucharistiefeier bringt die Gemeinschaft der himmlischen und der irdischen Gemeinde im Lobgesang und in der Fürbitte zum Ausdruck." Ähnlich kennt das „Lima-Dokument" die Gemeinschaft mit allen Heiligen und Märtyrern in der neutestamentlichen Bundesfeier. So entwickeln den Gedanken auch *Adolf Köberle – Reinhard Mumm* (Wir gedenken der Entschlafenen, Kassel 1981, S. 63–67) und *Edmund Schlink* (Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, S. 498).

Deutlicher drückt sich die *Anglikanisch/Orthodoxe Theologische Kommission* in der „Llandaff-Erklärung" (1980) aus. Die in einer einzigen Bewegung der Anbetung des dreifaltigen Gottes mit der Kirche im Himmel geeinte Kirche auf Erden versteht sich als Leib Christi im Heiligen Geist, in dem jedes Glied mit dem anderen solidarisch ist in Leiden und Gebet. Wenn diese Beziehungen durch den Tod wohl gewandelt, aber nicht aufgehoben werden, dann geht deutlich hervor, daß Gott keine abstrakte Idee ist, sondern der Gott der Personen und der personalen Gemeinschaft, die in der Eucharistie real ist und sich auf die endgültige Vollendung hin öffnet. Wiewohl die Anglikaner seit dem 16. Jahrhundert die Anrufung der Heiligen ablehnen, so ergibt sich im fortgeschrittenen Dialog, im Anschluß an die gesamtkirchliche Tradition, doch eine gewisse Differenzierung der Gebete. Vorausgesetzt bleibt aber, daß die Fürbitten der Heiligen auf unser Ersuchen hin keine autonome Tätigkeit darstellen. Sie bilden eine im Heilswerk Christi eingeschlossene Möglichkeit.

Zu differenzieren ist „... erstens zwischen Gebeten zu Gott, auf die Fürbitte der Heiligen für uns zu hören; zweitens einfachen Bitten an die Heiligen, für uns zu beten; sowie drittens ausführlichen, an die Heiligen gerichteten Gebeten" (Dokumente wachsender Übereinstimm. S. 99). Eine entscheidende Voraussetzung wird in allen diesen Dokumenten gemacht, daß nämlich die in Christus Verstorbenen in personaler Bewußtheit und Identität bei Gott leben. Wird von einem „Seelenschlaf" oder gar von einer „Annihilisation" bis zum Weltende gesprochen, dann bleibt einer lebendigen Gemeinschaft und der Gebetssolidarität freilich der Boden entzogen.

Die *sakramentale Lebenseinheit,* die über den biologischen Tod hinausreicht, verhindert dabei die Reduktion der Heiligen auf eine nur ethische Rolle aufgrund einer rein geschichtlich-biographischen Nachwirkung ihres vorbildlichen Wirkens. Diese Fragen müßten erneut in einen Dialog einbezogen werden. Aber der Ansatz bei einer sakramentalen Gemeinschaft und einer pneumatischen Kommunikation, wie sie aus einem gemeinsamen Grundverständnis von Eucharistie her entwickelt werden können, trifft sich mit der Hagiologie des 2. Vatikan. Konzils („Lumen gentium" 48–51). Übereinstimmend urteilen der lutherische Theologe *Peter Meinhold* und der reformierte Systematiker *Heinrich Ott,* daß in den Darlegungen des Konzils über das katholische Bild des Heiligen ein *Höchstmaß an Gemeinsamkeit* sichtbar werde. Von reformatorischer Seite sei kein nennenswerter Widerspruch anzumelden. Weil man hinter den nun erreichten Diskussionsstand nicht mehr zurückgehen könne, gelte es, nicht an einzelnen Erscheinungen Anstoß zu nehmen, sondern die Einzelaussagen in den Kontext umfassender Perspektiven der Ekklesiologie und der Eschatologie einzubergen. Im Gespräch über die Heiligen gehe es heute vielmehr „um die Struktur der Inkarnation und die Struktur der Kirche" *(Heinrich Ott),* d. h. um die zur Einheit mit Gott gehörende Theologie der Fürbitte und die zur Sendung der Kirche gehörende Solidarität aller Begnadeten im Heil vor Gott, die wegen der Einheit aller Toten in Christus die physisch-biologische Todesgrenze im Glauben überwinde.

In dem sich anbahnenden Dialog geht es daher über die Konzentration auf Einzelfragen (nach der Methode der klassischen Kontroverstheologie) hinaus um eine nähere Bestimmung des Zueinander des universalen Verhältnisses Gottes zur menschlichen Person und des darin eingeschlossenen Verhältnisses heilsbedeutsamer personaler Interkommunikation. Dabei wird sich das Grundverständnis des Christentums zwischen den Kirchen weiter klären lassen. Sich in der *theologischen Anthropologie* einander näherzukommen, könnte ein wichtiges Anliegen ökumenischer Bemühung um „die Heiligen" sein. In seiner klassischen Darstellung der Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten, in seiner „Symbolik", hatte *J. A. Möhler* gerade hier den Ursprung der abendländischen Glaubensspaltung erkannt. *Gerhard L. Müller*

Die emanzipative Generation

Eine Studie über den Bewußtseins- und Rollenwandel bei Frauen

Demoskopische Umfragen sind bei Kirchenführungen, jedenfalls solange sie nicht kontroverse Zonen erreichen, in der Regel beliebt. Das galt für den katholischen Bereich jedenfalls so lange, als der im Spätherbst 1981 verstorbene *Karl Forster* seine Hand darüber hielt und der heutige Bischof von Hildesheim Sekretär der Bischofskonferenz war. Mit Veröffentlichungen darüber beliebt man allerdings zu geizen. Manche erblickt nur bruchstückhaft das Licht einer größeren Öffentlichkeit, und die meisten Umfragen bleiben überhaupt in irgendwelchen Schubfächern von Amts- und Gelehrtenstuben liegen.

Begründungen dafür sind rasch zur Hand. Für die einen

bringen Umfragen nur zutage, was man in der Regel schon weiß oder mit etwas sozialer Phantasie und Instinkt für Massenpsyche ohnehin in Erfahrung bringen kann. Ein Argument, das angesichts so mancher Ergebnisse und Auswertungen tatsächlich schwer abzuweisen ist. Von anderen, besonders in mittleren und höheren Amtsstuben, ist zu hören, demoskopisch gemessene faktische Einstellungen und Verhaltensweisen ersetzten keine normative Verkündigung in Glaubens- und Sittenfragen. Die demoskopisch nicht geschulte und trendanfällige Bevölkerung bringe aber beides durcheinander und nehme die Fakten zugleich als Norm. Was nüchtern besehen nicht schlechthin geleugnet werden kann, was aber so überzeugend ist, wie die Wahrheit, die nicht vertreten werden darf, weil sie mißverstanden werden könnte. Und die Dreimalklugen glauben gar zu wissen, es gebe nicht genügend kompetente Journalisten und interessierte fachwissenschaftliche Zuarbeiter, die Umfragen „richtig" zu lesen und zu interpretieren verstünden. Deswegen sei die Gefahr der Verwirrung infolge Kompetenzmangels besonders groß. Ein Argument, gegen das unsereiner zuallerletzt etwas einwenden kann.

Tröstliches von der Demoskopie?

Wenn mit der am 4. Oktober in Bonn vorgestellten Frauenstudie (*Gerhard Schmidtchen,* Die Situation der Frau. Trendbeobachtungen über Rollen- und Bewußtseinsveränderungen der Frauen in der Bundesrepublik Deutschland. Duncker & Humblot, Berlin 1984. 257 S. 64,– DM) praktisch seit den Synodenumfragen die erste Ausnahme gemacht wurde, dann liegen die Gründe allerdings auch dafür auf der Hand: Das *Frauenthema* bewegt Pastoraltheologen, aber auch Bischöfe seit Mitte der siebziger Jahre, in Ansätzen auch schon seit dem Pillenknick in besonderer Weise. Die vorgelegte Studie dringt dennoch nicht in die kontroversträchtigen innerkirchlichen Zonen vor. Sie gibt nur bruchstückhaft Aufschluß über Gläubigkeit und Kirchlichkeit der Frauen und läßt Fragen der kirchenbezogenen Emanzipation der Frauen (Gleichberechtigung mit dem Mann, Gesamtstellung der Frau in der Kirche, Ämterfrage) überhaupt weg und weiß, in dem, was sie darstellt, einiges Beruhigende, und – wie *Gerhard Schmidtchen* meinte – sogar Erfreuliches zu berichten.
Die Bereitschaft, sich bei Kirchenangeboten vor allem solcher sozialer und lebenshilflicher Art zu engagieren, sei relativ groß, bei den Frauen immer noch größer als bei den Männern. Die gefühlsmäßige Bindung der Frauen an die Kirche sei konstant geblieben, habe sich sogar bei jungen Frauen im Gegensatz zu den altersgleichen Männern „stabilisiert". Ein Trendvergleich zeige sowohl im protestantischen wie im katholischen Bereich, daß Konflikterfahrungen mit der Kirche seit den frühen siebziger Jahren rückläufig sind, daß Kirchenkritik in derselben Zeit an Überzeugungskraft eingebüßt hat, und selbst das Empfinden, als gläubiger Christ ein halber Außenseiter zu sein, sei zurückgegangen.

Die Studie ist allerdings *auf höchst komplizierte Weise zustande gekommen.* Die Ergebnisse und Bewertungen fußen auf so *heterogenem Material,* daß man erst einmal die eigenen Leseregeln und dann das Material selbst entkonfusionieren muß, um den Kern vom ersten Anschein unterscheiden zu können.

Karl Forster, auf dessen Initiative die Studie zurückgeht und der auch selbst noch einige Ergebnisse auswertete und pastoral gewichtete (vgl. „Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute", Band I, S. 602–630), unterzog seinerzeit umfängliche Datensätze aus über die Jahre 1953–1979 reichenden Mehrzweckumfragen des Allensbacher Instituts unter der spezifischen Fragestellung „Frau und Gesellschaft", „Frau und Kirche" einer Sekundäranalyse.
Die Auswertung der Daten wurde nach dem Tod von Karl Forster im Auftrag der als Herausgeber fungierenden Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach (Leiter: Professor *Anton Rauscher SJ,* Augsburg) von *Gerhard Schmidtchen* weitergeführt und durch Ergebnisse aus einem in eine Mehrzweckumfrage von Infratest eingespeisten Fragesatz zur Frauenproblematik ergänzt. In der jetzt vorgelegten Studie werden gelegentlich aber auch Daten statistischer Art (Mikrozensus 1980) oder solche aus der VELKD-Protestantenumfrage von Schmidtchen von 1972 herangezogen. Der Leser oder Benutzer muß schon genau hinsehen, um sicher gehen zu können, was jeweils womit verglichen wird und welche Zeiträume bei der Eruierung von Verlaufsdaten zugrunde gelegt sind.

Berufstätigkeit als Erwartungsfeld der Emanzipation

Die Bemerkung von Schmidtchen bei der Vorstellung der Studie in Bonn, die in ihr enthaltenen Trenduntersuchungen von 1953 bis 1983 deckten „nicht alle Aspekte die ganze Zeit über ab", war eine dezente Verschleierung so mancher *methodischer Fragwürdigkeit,* die an der inneren Schlüssigkeit vieler Einzelurteile zweifeln läßt. Dennoch ist die Aussagekapazität der Studie nicht nur im Blick auf den Wandel von Verhaltenseinstellungen bei Frauen, sondern der Bevölkerung insgesamt nicht zu unterschätzen.

Sie gibt Auskunft über vieles und verbindet auf eine hilfreiche Weise Informationen über soziale Grunddaten mit sozialpsychologischen Details. Manches auf doppelte Weise schiefes Bild wird zurechtgerückt. Z. B. eröffnet Schmidtchen die Studie mit der Feststellung, die Erwerbsquote der Frauen sei mit jeweils 31 Prozent zwischen 1950 und 1980 exakt gleich geblieben. Zugleich macht er deutlich, daß sich hinter der Einförmigkeit dieses Durchschnittswerts „dramatische Veränderungen" vollziehen.
In den fünfziger Jahren war der Grund für die relativ hohe Erwerbsquote vor allem der hohe Anteil berufstätiger Frauen in der Altersgruppe der 15- bis 20jährigen. Inzwischen hat sich dieser von 78 auf 39 Prozent verringert, während der Anteil der Berufstätigen in den mittleren Al-

tersstufen von 30 bis 55 beträchtlich angestiegen ist. Die größer gewordene Chancengleichheit der Frauen in Schule und Ausbildung hat die Schul- und Ausbildungszeiten verlängert. Die veränderte Familienstruktur und Familiengröße und die stärkere Individualisierung der Lebensverhältnisse insgesamt drängen inzwischen auch die verheiratete Frau in die Berufstätigkeit. Die Berufstätigkeit ist gegenwärtig auch unter Motivationsaspekten das *Hauperwartungsfeld weiblicher Emanzipation.*

Aber die Entwicklung ist keineswegs einförmig. Obwohl sich 73 Prozent der berufstätigen und verheirateten Frauen mit ihrer Berufsrolle völlig identifizieren (nach einer Umfrage von 1979) und nur 17 Prozent lieber im Haushalt tätig wären, ist die Nachfrage nach Teilzeitarbeit, die Berufs- und Familienaufgaben besser verbinden helfen kann, beträchtlich. Und die im Haushalt verbliebenen Frauen zeigen zwar eine *schwächere Identifikation mit der Hausfrauenrolle* als die Berufstätigen mit dem Beruf, zeigen sich aber keineswegs unzufrieden.
Was jedoch wichtiger ist: Der *Beruf erhält eindeutig Vorrang gegenüber Ehe,* Familie, Partnerschaft in Lebensstil und Gesamtverhalten. Das Ja zu Ehe und Familie wird begrenzt oder bleibt zumindest ambivalent. Während Anfang der sechziger Jahre die Ehe als Institution praktisch noch unumstritten war, hielten 1978 bereits 37 Prozent der Frauen unter 30 die Ehe als Institution für überlebt. Dabei fiel die „Absage" an die Ehe bei den Frauen um einiges deutlicher aus als bei den Männern gleichen Alters (30 Prozent). Das *Bindungsverhalten* wird damit nicht nur frauenspezifisch, sondern insgesamt, aber gerade auch für die Frau zum eigentlich kritischen Punkt. Das hat Auswirkungen grundsätzlicher Art: Es betrifft nicht nur die Ehe, sondern *analog* jede Form von Partnerschaft.

Über die grundlegende *Bedeutung von Ehe und Familie* ist man sich im klaren. Laut Infratestumfrage von 1983 sind 88 Prozent der Bevölkerung der Meinung, Kinder braucht eine vollständige Familie, und für 83 Prozent ist es für Kinder sehr wichtig bzw. wichtig, daß die Eltern verheiratet sind und tatsächlich zusammenleben. Aber darin liegt zugleich eine psychologische Einschränkung. Die Ehe wird vorwiegend als eine „kinderorientierte" Institution gesehen. Der frühere Vorwurf an die katholische Kirche, sie sehe Ehe und Familie vorwiegend als Kinderaufzuchtanstalt, findet sich in demoskopischen Ergebnissen der Gegenwart *als Realität* auf eine seltsame Weise wieder. Daraus erklärt sich zu einem guten Teil das veränderte Verhältnis zum Kind bzw. das tatsächliche generative Verhalten. Die Deutschen sind, Männer wie Frauen, *abstrakt* kinderfreundlich, aber das Ja zum Kind ist an optimale, gar utopische Voraussetzungen gebunden (sicheres Einkommen, gelungene Partnerschaft, großes Haus, kein die eigenen Ansprüche berührender Einkommens- bzw. Standardverlust).
Die Ehe selbst aber wird weniger und weniger „Zielort von Glückserwartungen"; diese richten sich mehr und mehr auf die Realisierung anderer Persönlichkeitswerte (Erfolg im Beruf, Eigenständigkeit, bei gleichzeitiger Abnahme der Bereitschaft, Sanktionen bei Regel- oder Normübertretungen ernst zu nehmen). Schmidtchen zieht daraus, gestützt vor allem auf eine in der Studie mitverarbeitete Serie von Intensivinterviews mit Frauen aus dem bayerischen Raum den Schluß, daß für die meisten jungen Frauen nicht mehr die Ehe oder Partnerschaft als solche, sondern *die Partnersuche selbst* das Ziel des Glückstrebens ist. Damit verlieren Ehe und Partnerschaft weitgehend den Charakter des Einmaligen. Zum Beweis führt Schmidtchen an, der Glaube an die „große Liebe" bestehe nach wie vor, aber die große Liebe gebe es „öfters". Nur am Rande merkt er an, daß auf diese Weise trotz des demoskopisch feststellbar gestiegenen Vertrauens in den Nächsten (oder vielleicht gerade deswegen) in der Lebensorganisation der einzelnen Frau, mehr noch als in der des einzelnen Mannes, viel *Vertrauen* in die Brüche geht.

Was sonst zum Gegenwartsbild der Frau in der Studie vermittelt wird, ist wenig dramatisch und ist nur in geringem Maße frauenspezifisch: Daß „Gesundheitsinvestitionen" steigen, gilt, wenn auch nicht in gleicher Weise, für Männer auch. Daß überhaupt mehr in die eigene Persönlichkeit investiert wird („starke Persönlichkeit", „neuer Individualismus") und daß vor allem *solche sozialen Strategien* Vorrang haben, die auf *Anerkennung und Selbstbehauptung* zielen, ist so neu nicht, wenn sie als Element des Wandels der Sozialpersönlichkeit mit entsprechenden Auswirkungen auf die Erziehung auch interessant sind. Daß Frauen in ihrem Bemühen um mehr Eigenständigkeit und Gleichberechtigung solche Positionen gegenwärtig etwas deutlicher markieren als Männer, versteht sich angesichts der tatsächlich noch zu ihren Ungunsten wirksamen Ungleichheiten von selbst; daß Frauen unter den gegebenen Umständen „Männer immer noch beneiden" und Emanzipation noch als Nachahmung realisieren, ebenfalls.

Krisenphänomene im Personsein

Das *Bild sozialer Tugenden* erscheint bei Frauen etwas freundlicher als bei Männern (jedenfalls soweit es Abbild von Selbsteinschätzungen ist): Frauen sind etwas geselliger als Männer, insbesondere gilt das für junge Frauen, bei steigender Neigung zu mehr Geselligkeit insgesamt. (Der Anteil der Frauen, die angeben, nur wenig Bekannte zu haben, hat sich zwischen 1953 und 1979 mit einem Rückgang von 36 auf 18 Prozent halbiert). Frauen sind stärker im lebenshilflichen Einsatz als Männer (Nachbarschaftshilfe, Altenpflege etc.) und sind ausgeprägter als Männer Träger einer „kommunikativen Arbeitsmoral" (Kommunikation am Arbeitsplatz, Selbstbehauptung in der Gruppe, Bereitschaft zu Teamarbeit), die Schmidtchen für *die* Arbeitsmoral des elektronischen Zeitalters hält. Diese „Option" ist allerdings auf dem Hintergrund der Kontroverse Schmidtchens vor allem mit seiner früheren Institutsleiterin, *Elisabeth Noelle-Neumann,* über den Wandel der Arbeitsmoral (Verfall „puritanischer" Tugenden wie Pünktlichkeit, Disziplin, Leben als Aufgabe) zu

lesen. (Vgl. dazu die ebenfalls in den letzten Wochen erschienene Studie Schmidtchens: „Neue Technik – neue Arbeitsmoral. Eine sozialpsychologische Untersuchung über die Motivation in der Metallindustrie", Köln 1984)

Doch gehören die sozialen Verhaltensweisen auch dort, wo der Abbau traditioneller Muster registriert wird, nicht zu den eigentlich delikaten Punkten. Diese finden sich fast durchwegs im Kapitel „Personsein" der Frau. Doch auch hier gilt, daß nur unter großen Einschränkungen von einer Sonderentwicklung bei den Frauen gesprochen werden kann. Dennoch scheint es im Emanzipationsvorgang selbst zu liegen, daß nicht nur Höflichkeit und Bescheidenheit („Anpassungsmaximen") zugunsten der Selbstdurchsetzung zurückgedrängt werden, sondern, daß je höher die Bildung um so stärker, über das Medium einer „ethisch indifferenten Selbstverwirklichung" *die Integrität moralischen Handelns* insgesamt zu Schaden kommt (nach Schmidtchen „am Durchsetzungsopportunismus" zugrunde geht). In dieser Perspektive erweist sich selbst das Bekenntnis zur Toleranz als eher zweischneidiger Tugendwille, jedenfalls wenn damit nicht die aktive Achtung fremder Meinungen, sondern in erster Linie das Unverbindliche dieser Haltung gemeint ist. Auch die Probleme des Bindungsverhaltens haben von daher noch einmal ihre besondere Brisanz. Und was im Kapitel „Glaube und Kirche" über Konsolidierung in der Kirchenbindung mitgeteilt wird, ist deutlich konterkariert durch die *geringe Übereinstimmung* zwischen sittlichen Forderungen der Kirche und der individuellen Einstellung zu Fragen persönlicher Lebensführung. Der Testfall Schwangerschaftsabbruch ist auch hier aussagekräftig (vgl. Tabelle A24). Zwar sind seit den späten siebziger Jahren, wie man auch von anderen Umfragen weiß, die Anhänger der Fristenregelung im Rückzug, aber die Anhänger einer der Fristenregelung gleichkommenden weitgefaßten Indikationenregelung sind bei den Frauen zwischen 1973 bis 1979 von 42 auf 54 und bei den Männern von 39 auf 55 Prozent gestiegen.
Der Hinweiswert dieser Entwicklung wird durch die Tatsache unterstrichen, daß einer Abtreibung aus „seelischen" oder „wirtschaftlichen" Gründen 51 Prozent der verheirateten Frauen aus der Teilgruppe derer, die für die Fristenlösung sind (53 Prozent der unverheirateten aus der Gruppe der Befürworter einer Indikationenregelung) und 54 Prozent der verheirateten Männer aus der Gruppe der Befürworter der Fristenregelung (57 Prozent der unverheirateten Männer aus der Gruppe der Befürworter einer Indikationenregelung) zustimmen. Könnte es sein, daß Männer wie Frauen mit der Kirche desto eher ihren Frieden finden, je weniger sie in persönlichen Lebensfragen noch gehört wird? Hier wohl müßten kirchliche Lehre und Pastoral in erster Linie einsetzen.

Daß Frauen *politischer* geworden sind, hängt mit ihrer insgesamt stärker gewordenen Rolle in der Gesellschaft, auch mit der häufigeren Berufstätigkeit erwachsener und bildungsbürgerlicher Frauen zusammen. Daß Frauen dennoch – auch bei gleichem Bildungsstand – im aktiven Interesse an politischen Fragen hinterherhinken, überrascht nicht (Schmidtchen meint, Frauen seien politisch von der Erziehung her „milieugeschädigt"), denn das Hinterherhinken ist nur ein teilweises. Wo sich Politik als *„neue" Politik* in „fraulichen" Themen (Hinwendung zu Fragen mitmenschlicher Beziehungen, Erhaltung der Umwelt, Kultivierung des Gefühls) artikuliert, schwindet besonders bei jungen Frauen jeder Rückstand: „Die Wanderung politischer Probleme in Richtung auf Frauenthemen auf neue (politische) Organisationsformen erlauben es den Frauen, am politischen Leben in genauso großer Zahl teilzunehmen wie die Männer."

Über das Verhältnis zur Kirche wenig Aufschlußreiches

Im *Verhältnis von Frau und Kirche* bzw. Frau und Glaube scheint die Studie manches gravierende Problem eher zu *verdecken* als zu erhellen. Die These, daß sich das Verhältnis der jungen Frauen zur Kirche eher stabilisiert hat, wird allein durch eine Skalen-Messung der Kirchenbindung untermauert. Tabelle A71 vermeldet zwischen 1974–79 eine Zunahme der Bindungsintensität von 3,6 auf 4,7 (auf einer Skala von 0 bis 10). Angesichts der kurzen Zeitspanne und des niedrigen Ausgangswerts kein aussagekräftiger Sachverhalt. Hinter dem als Beruhigung im Kirchenverhältnis gewerteten Faktum, daß sich zunehmend auch unregelmäßige oder sogar Nichtkirchgänger (6 Prozent 1983) als gläubige Glieder ihrer Kirche bekennen und zu ihrer Lehre stehen, kann sich auch eine besondere zeitgenössische Variante von Gleichgültigkeit verbergen (Rückzug ins abstrakte Bekenntnis bei gleichzeitiger Vernachlässigung religiös-kirchlicher Praxis). Im positiven Image des Kirchgängers (hilfsbereit, freundlich, ehrlich, verträglich) spiegelt sich deutlich das Selbstbild. (Die Gegenprobe durch die Nichtkirchgänger fehlt.)

Die relativ große Bedeutung, die *religiöser Kindererziehung* beigemessen wird (60 Prozent der Bevölkerung, 68 Prozent der katholischen Frauen halten die religiöse Erziehung für die seelische Entwicklung des Kindes für wichtig), erhält ihre Begrenzung in dem Hinweis, daß der Sinn für religiöse Erziehung erst mit zunehmendem Alter wächst: Großmütter hatten es immer schon leichter damit, aber wieweit und wie häufig reicht ihr Einfluß? Und bei Müttern mit Kindern über 17 (dort mit 74 Prozent am höchsten) wird das Interesse im Alltag vielfach mehr zur Klage als zur noch wirksamen Begleitung. Dennoch ist weithin noch vorhandene Aufgeschlossenheit für religiöse Erziehung nicht nur ein Plus für die Glaubensbiographie der Kinder, sondern eine *Chance religiöser Zweitsozialisation* für Mütter und (in Grenzen) für Väter.

Der Bearbeiter der Umfrageergebnisse (vgl. sein großes Werk „Katholiken und Protestanten", Bern 1973) hieße nicht Schmidtchen, hätte er nicht auch in dieser Studie – wenigstens am Rande – bis an die Grenze des Skurrilen seiner Vorliebe für *konfessionsvergleichende Demoskopie* gefrönt: Evangelische Christen tun sich bedeutend schwe-

rer als katholische, naturwissenschaftliche Weltbilder mit dem christlichen Glauben in Einklang zu bringen. Katholische Frauen, besonders junge, zeigen eher Sinnprobleme an als evangelische (ob sich nicht gerade hierin entgegen der festgestellten Stabilisierung des Verhältnisses junger Frauen zur Kirche eine Glaubensentfremdung zeigt, die die Sinnfrage erst akut macht?). Und Katholikinnen kommen bei zahlreichen Situationen eher die Tränen als ihren protestantischen Glaubensschwestern. Nur beim Weinen aus Wut und Zorn sind protestantische Frauen ihren katholischen Glaubensschwestern eindeutig überlegen (was man als katholischer Mann immer schon zu wissen glaubte). Wie Schmidtchen von dem wacheren ästhetischen Interesse der Frau über die größere Freude von Frauen an Blumen direkt und noch im gleichen Absatz zu den Tränen kommt, ist allerdings seine Sache.

Fundgrube für Wichtiges und Unwichtiges

So bleibt die Studie eine Fundgrube für manche wichtige, aber auch für zahlreiche wenig aussagekräftige Details. Aus demoskopischen Scherben und Versatzstücken wurde eine respektable, einfühlende, aber gelegentlich auch verharmlosende Publikation: Im ganzen ein Teil-Zeitbild des Verhaltens-, Gesinnungs- und Rollenwandels, ein verbales Gebäude von ineinandergeschobenen Fragmenten, das meiste im Frau-Mann-Vergleich, in dem die Messung frauenspezifischen Verhaltens nur *ein* vorrangiger Punkt ist. „*Die* Situation *der* Frau" als Titel ist auf jeden Fall irreführend. Es geht bei der Untersuchung, wenn schon um Bewußtsein und Verhalten von Frauen, nicht um ihre Situation. *David Seeber*

Die neuen Medien: Hilfe für die Kirche?

Zu einer Homiletiker-Tagung in Ludwigshafen

In die Medien, zumal die elektronischen, ist Bewegung gekommen. Kaum ein Tag, an dem nicht in den herkömmlichen Medien die Diskussion um das Für und Wider, vor allem das Wie einer neuen Kommunikationsstruktur einschließlich der sogenannten „Neuen Medien" wie Bildschirmtext, Kabel- und Satellitenrundfunk u. a. ihren Niederschlag findet. Die einen erwarten wahre Wunder, die anderen sehen fast nur Gefahren heraufziehen. Die einen wollen Unabwendbares doch noch abwenden oder zumindest deutlich mitprägen, andere kämpfen um eine aussichtsreiche Startposition im Rennen um neue Einflußsphären. Die einen halten es dabei mehr mit freier Marktwirtschaft anstatt dirigistischer Lenkung, die anderen setzen auf Eingriffe des Staates, um so eine stärkere Gemeinwohlverpflichtung in der Medienlandschaft von morgen verankern zu können. Und was die notwendigen Entscheidungen nicht leichter macht, ist das Wissen darum, daß hier Zukunftsentscheidungen gefällt werden, deren Tragweite heute noch kaum abzuschätzen ist.

Die *Kirchen* sind in diesen Fragen alle andere als bloße Zuschauer. In zweifacher Hinsicht spielen sie in der laufenden öffentlichen Debatte eine gewichtige Rolle: als eine Gruppe innerhalb der Gesellschaft, die dem Ganzen gegenüber um der Menschen willen, die darin leben, eine kritisch-anwaltschaftliche Position einnimmt, und als Interessent, der gerade durch die Möglichkeiten der neuartigen Medien selbst als Anbieter auf dem Kommunikationsmarkt auftritt. In beiderlei Hinsicht ist inzwischen einiges unternommen worden: Kirchliche Stellen wurden wiederholt vorstellig, wenn es im öffentlichen Streit um Fragen der Medienpolitik ging. Und die Kirchen haben eigene Einrichtungen geschaffen, durch die sie bei den Neuen Medien präsent sind. Die Stoßrichtungen beider Kirchen verlaufen in diesen Fragen allerdings keineswegs synchron: Die *Evangelische Kirche* tritt in Sachen Neue Medien ungleich zurückhaltender, abwartender und auch kritischer auf als die katholische Seite, während die *Katholische Kirche* inzwischen zweifelsfrei über einen Vorsprung in praktischer Erfahrung mit diesen Medien verfügt. Im Grunde aber bewegen sich beide auf noch unsicherem Gelände. Und in der Theologie sieht es nicht viel anders aus: Eine kritische Begleitung kirchlicher Medienpraxis findet kaum statt.

Hoher Entscheidungsbedarf – geringe Kenntnisse

Als diejenige theologische Disziplin, die sich mit den verschiedensten Kommunikationsvorgängen beschäftigt, in denen christliche Verkündigung geschieht, wenn auch in erster Linie mit der Predigt, unternahm die Homiletik einen Versuch, hier Versäumtes nachzuholen. Die *Arbeitsgemeinschaft für Homiletik* (AGH), hervorgegangen aus der früheren Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker (AKH) und ökumenisch verfaßte Arbeitsgemeinschaft der in Aus- und Weiterbildung mit der Predigt Beschäftigten, veranstaltete ihre Jahrestagung im Oktober zum Thema „Die neuen Medien – Kirchliche Verkündigung jenseits von Schichten" – „natürlich" in Ludwigshafen.

Um es gleich vorwegzunehmen: Die Tagung, die unter Mithilfe des Instituts für Kommunikationsforschung und Medienarbeit der Münchener Hochschule für Philosophie der Jesuiten abgehalten wurde, stellte eine für Veranstaltungen dieser Art eher ungewöhnliche Mischung aus praktischem Kennenlernen (learning by doing) und theoretischer Reflexion tatsächlicher oder zu erwartender Praxis in den Medien dar. Insofern dürfte sie nicht untypisch für die Situation in diesem Bereich überhaupt gewe-

sen sein: Gerade weil bezüglich der Neuen Medien der politische und gesellschaftliche Entscheidungsbedarf so groß ist und die verläßlichen Kenntnisse über das, worauf man sich damit einläßt, so gering sind, wird man nicht darum herumkommen, das eine (sich praktisch mit dem Neuen vertraut zu machen) zu tun und das andere (die sich mehr oder minder konkret abzeichnenden Entwicklungen kritisch zu reflektieren) nicht zu lassen.

Der Tagungsort war zugleich ein Thema: In Ludwigshafen wird eines von insgesamt vier Pilotprojekten (weitere in Berlin, Dortmund und München) für den *Kabelrundfunk* durchgeführt. Seit dem 1. Januar 1984 speist die Ludwigshafener Anstalt für Kabelkommunikation (AKK) im Auftrag des Landes Rheinland-Pfalz eine Mischung aus früher bereits existierenden und neu entstandenen Fernseh- und Hörfunkprogrammen in die Kabelnetze von Ludwigshafen und der Vorderpfalz, z. Z. 21 Fernseh- und 23 Hörfunk-Programme. Charakteristisch für das Pilotprojekt in Ludwigshafen ist der hohe Beteiligungsgrad privater Programmanbieter. Im Rahmen des Sonderkanals 16, eines Kanals für sogenannten „Bürgerservice", in dem Programme von Einrichtungen wie z. B. der Landes-Aktions-Gemeinschaft Natur und Umwelt Rheinland-Pfalz e. V., der Landeszentrale für Gesundheitserziehung e. V. oder der Berliner Stiftung Warentest zu finden sind, tritt auch die Katholische Kirche als Programmanbieter auf, und zwar über das Bischöfliche Ordinariat Speyer bzw. das Katholische Fernsehen Ludwigshafen (KFL), einem eigens für das Pilotprojekt errichteten Fernsehstudio. Gesendet wird wöchentlich am Sonntag abend eine 45minütige Magazinsendung, die inhaltlich auf das Gebiet der Diözese Speyer ausgerichtet ist.

Verkündigung durch Bildschirmtext

Eine Schwierigkeit für die Arbeit des Ludwigshafener Pilotprojektes stellt die weiterhin unzureichende Anschlußdichte von Kabelrundfunk-Teilnehmern dar: Während 50 000–60 000 Teilnehmer in dem für das Pilotprojekt ausgewählten Raum mit der AKK über Kabel verbunden sein könnten, haben bislang erst rund 11 000 Bürger einen Antrag auf Verlegung eines Kabelanschlusses gestellt und nur gut 6000 wurden angeschlossen. Gerade die Beteiligung privater Programmanbieter macht aber das Projekt von der Höhe von Einschaltquoten abhängig, da sonst auch die nötigen Einnahmen über die Werbung weniger fließen bzw. ausbleiben.

Ein zweiter Bereich, in dem die Katholische Kirche unmittelbar bei den Neuen Medien mitmacht, ist der *Bildschirmtext* (Btx). Im Rahmen von Feldversuchen waren seit 1979/80 Regionalredaktionen für Btx in Berlin und Düsseldorf und eine Zentralredaktion in München aufgebaut worden. Im Zuge der bundesweiten Einführung wurde in einer Reihe von Städten der Bundesrepublik mit dem Aufbau weiterer regionaler Btx-Redaktionen begonnen. Rund 15 000 Teilnehmer hat Btx inzwischen. Knapp 415 000 Informationsseiten stehen zur Verfügung. Zu den Inhalten der von den katholischen Btx-Redaktionen erarbeiteten Seiten gehören Übersichten mit kirchlichen Nachrichten, Hinweise über kirchliche und caritativ-soziale Einrichtungen aller Art bis hin zu Glaubensinformationen und Verkündigungstexten.

Der Einsatz, wie ihn die Katholische Kirche der Bundesrepublik bei den Neuen Medien erbringt und wie ihn die Evangelische Kirche in dieser Weise (noch) nicht erbringt, setzt weitreichende Einschätzungen der gegenwärtigen und zukünftigen Lage von Glaube und Kirche in der massenmedialen Öffentlichkeit voraus, Beurteilungen medienpolitischer Wege, wie sie sich in der Bundesrepublik langfristig durchsetzen könnten, Entscheidungen in grundlegenden, auch theologischen und pastoralen Zielkonflikten. Die Diskussion dieser Fragen zeigte nur allzu deutlich, wie sehr man noch am Anfang der Entwicklung steht und wie schwierig es ist, allein schon innerkirchlich in diesen Dingen zu einem Konsens zu kommen:

Kirche in Angebotsnischen

Ausgangspunkt für Überlegungen zur kirchlichen Beteiligung bei den Neuen Medien ist zumeist die Feststellung, Glaube und Kirche kämen nicht mehr ausreichend in den Medien vor. Wolle man dies ändern, müsse die Kirche selbst als Programm-Anbieter auftreten. Religion gehe es im übrigen auf dem Medienmarkt nicht anders als anderen Meinungen und Weltanschauungen: „Was hier nicht eingebracht und nicht vermittelt wird an Inhalten und Partnern im medienvermittelten Dialog, ist im öffentlichen Bereich der Lebenswelt nicht existent, fällt aus, wahrscheinlich ohne sofort wahrnehmbare Lücke" (so die Münchener Soziologin *Ephrem Lau* SAC). In diesem Zusammenhang wäre zu fragen, ob Religion wirklich so wenig in den Medien vorkommt, wie vielfach behauptet wird, oder ob hier nicht vielleicht Religion, Christentum einerseits und Kirche anderseits verwechselt werden? Und wenn es wirklich so wäre, hieße dies noch nicht, eine Vervielfältigung der Kanäle könnte hier Abhilfe schaffen.
Die Schwierigkeiten gehen bei der Suche nach einer *adäquaten Form kirchlicher Mitwirkung* weiter. In Ludwigshafen ist es anscheinend zu dem gekommen, wovor die Bischöfe auf der diesjährigen Herbstvollversammlung (vgl. ds. Heft S. 537) in einer Erklärung zu „Grundpositionen einer kirchlichen Medienpolitik" mit guten Gründen gewarnt haben: Die Mitwirkung der Kirche dürfe nicht auf „Programmkästchen" und besondere „Angebotsnischen" religiöser Art beschränkt werden. In allen Programmsparten müsse die Kirche zu Fragen ihrer öffentlichen Verantwortung zu Wort kommen. Die Anwesenheit im Bürgerservice-Kanal entspricht aber vorwiegend der Nischenexistenz. Die Lage würde etwas anders aussehen, wenn die kirchlichen Programmbeiträge über den Kanal des Ludwigshafener Ersten Privaten Fernsehens Verbreitung fänden, eine Kooperation, die zunächst angestrebt wurde, aber aus welchen Gründen auch immer nicht zustande kam.

Schon die Tatsache, die vermeintlich geringe Präsenz von Glaube und Kirche in der Öffentlichkeit dadurch beheben zu wollen, daß man vor allem eigene Kanäle massenmedialer Kommunikation öffnet, stellt eine nicht unproblematische Vorentscheidung dar: Verstärkt sich doch immerhin durch ein solches Vorgehen die *Verkirchlichung* von Religion und Christentum nur noch weiter.

Unklar ist weiterhin, *welche Zielgruppen* kirchliche Medienarbeit in den Neuen Medien, aber nicht nur dort, eigentlich im Auge hat: Geht es um Vorfeldpastoral an verschiedensten Randgruppen oder den sogenannten Fernstehenden (so die Leiterin der Münchener Zentralredaktion von Bildschirmtext, *Gerburg Vogt* SAC) oder handelt es sich im wesentlichen um eine Fortsetzung herkömmlicher binnenkirchlicher Pastoral – nur mit anderen, elektronischen Mitteln? In Ludwigshafen scheint man sich in dieser Angelegenheit offenbar wenig Illusionen zu machen: Der Leiter des KFL, *Karl Kleiner* OFMCap, verwies auf empirische Untersuchungen aus den USA. Sie besagen, daß 90 bis 95 Prozent derjenigen, die sich in religiöse Sendungen einschalten, der Kirche nahestehen, ein Einbruch in die nichtkirchliche Öffentlichkeit aber kaum gelinge. So habe man beispielsweise in Ludwigshafen mit der Schwierigkeit zu tun, daß Werbung für die Sendungen des KFL weitgehend nur über binnenkirchliche Kanäle wie die Bistumszeitung u. a. laufen könne, da die ortsansässige Tageszeitung, selbst Anbieter beim lokalen Fernsehen, eine Zusammenarbeit verweigere.

Binnenplural oder außenplural?

Im Fall von Btx stehen sich gleichfalls verschiedene Einschätzungen bei der Frage nach Zielgruppen und inhaltlichen Schwerpunkten gegenüber: Während Gerburg Vogt in Btx eine neuen Informationspool sieht, in den durchaus auch angepaßte Formen von Verkündigungstexten hineingehörten, relativierte *Wolfgang Hessler* vom Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik in Frankfurt die Bedeutung von Btx für kirchlich-soziale Belange beträchtlich. Btx habe seinen Schwerpunkt deutlich im wirtschaftlichen Bereich. Für die Kirche sei Btx allenfalls als eine neue Form von Adreßbuch von Interesse.
Eine wichtige Rolle bei der Suche nach den angemessenen Organisationsformen kirchlicher Mitarbeit in den Neuen Medien spielt die Frage, welche *Strukturformen* sich beim Kabel-, später auch beim Satellitenrundfunk endgültig durchsetzen werden. Der Beschluß der Ministerpräsidenten vom 19. Oktober zeigt, daß sie gewillt sind, eine Lösung nicht mehr auf die lange Bank zu schieben. Für die Kirche geht es dabei vor allem um die Alternative „binnenplural oder außenplural", d. h. um die Frage, ob Pluralität und eine gewisse Ausgewogenheit innerhalb der einzelnen Programme selbst garantiert sein müssen oder durch die Vielzahl vorhandener Programme angestrebt werden sollen. Auch wenn die Bischöfe in ihrer jüngsten Erklärung betonen, die nötige Meinungsvielfalt könne sowohl durch eine binnenplurale wie auch durch eine außenplurale Struktur der Veranstalter und Programme hergestellt werden, würde die Kirche dennoch einer binnenpluralen Lösung vermutlich den Vorzug geben, wie dies auch die Bischöfe von Rottenburg/Stuttgart und Freiburg, *Georg Moser* und *Oskar Saier*, in ihrer Erklärung zum Entwurf eines baden-württembergischen Landesmediengesetzes bereits geäußert haben (vgl. HK Oktober 1983, 442 ff.). Innerhalb einer binnenpluralen Struktur dürfte es einfacher sein, die verschiedenen gesellschaftlichen Strömungen, auch Kirchen, zu Wort kommen zu lassen als in einer außenpluralen.

Katholisches Ja – protestantisches Nein

Unabhängig davon, wie diese Frage gelöst werden wird, stellen sich noch eine Reihe von grundlegenden Anfragen, die bedacht sein wollen, wenn man als Kirche nicht Gefahr laufen will, sich von außen das eigene Handeln diktieren zu lassen. Die Strukturen der Mediengesellschaft als solcher sind kirchlichen Eingriffsmöglichkeiten weitgehend entzogen. Diesbezüglich scheint sich auch bereits Ernüchterung breitzumachen: „Die Einflußmöglichkeiten der Kirchen sind wesentlich geringer als anfangs erwartet", so der Leiter der Katholischen Fernseharbeit in Mainz, *Eckhard Bieger* SJ.
Die Schwierigkeit dabei ist, daß diejenigen, die zu Vorsicht und Zurückhaltung mahnen, leicht im Verdacht stehen, generelle Medienstürmerei zu betreiben bzw. sich den Realitäten der Mediengesellschaft nicht stellen zu wollen. Zum anderen müssen sich diejenigen, die für eine offensive Nutzung der neuen Möglichkeiten eintreten, gegen die Meinung wehren, sie verhielten sich zu anpasserisch. Im katholischen Raum scheinen es diejenigen schwerer zu haben, die zurückhaltender sind, im evangelischen diejenigen, die für mehr Einsatz plädieren. Ein „hierarchisch fundiertes Ja" einerseits und ein „demokratisch fundiertes Nein" andererseits haben Fakten geschaffen.
Es war daher für die Lage nicht untypisch, daß ein Katholik in Ludwigshafen deutlich zur Vorsicht vor einem übereilten kirchlichen Mitwirken bei den Neuen Medien mahnte und ein Protestant dazu aufforderte, die Zurückhaltung trotz aller notwendigen kritischen Distanz als einen Ausdruck von „Zeitgenossenschaft" aufzugeben.

Der Bamberger Pastoraltheologe *Ottmar Fuchs* formulierte im wesentlichen fünf Anfragen zum kirchlichen Beitrag in den Neuen Medien: (1) Sei es nicht der falsche Weg, wenn die Kirche lieber ihren eigenen Kanal bzw. das allein von ihr beherrschbare Medienfenster anstrebe, anstatt daß sie sich bescheidener in bestehende Kanäle hineinbegebe? (2) Eine Kirche, die meine, im Konzert der Medien mitspielen zu sollen, müsse sich auch fragen lassen, auf welches Konzert sie sich damit eigentlich einlasse, inwieweit nicht die Botschaft, die die Kirche mitzuteilen hat, durch den massenmedialen Kontext, der durch „Markt und Bemächtigung" gekennzeichnet sei, allzu

sehr entstellt werden könnte. (3) Angesichts der Flut an sekundären Erfahrungen, die durch die Medien mehr und mehr auf die Menschen sich ergießen, plädierte Fuchs für *Verweigerung*. (4) Eine verstärkte Form von kirchlicher Selbstdarstellung schalte verschiedenste Gruppen in der Kirche von einer Repräsentanz in den Medien aus. Es bestehe die Gefahr, daß wiederum *für* die Basis aber nicht *mit* ihr Öffentlichkeit hergestellt würde. (5) Im Sinne einer Kritik der Mediensprache müsse gefragt werden, ob denn die gegenwärtige (Medien-)Sprache überhaupt tauglich sei, ohne weiteres die Inhalte des Evangeliums transparent zu machen.

Der Bielefelder Pastoraltheologe *Traugott Stählin* machte demgegenüber auf die Chancen einer neuen religiösen Sinnvermittlung in den Medien aufmerksam, die dem Bild einen höheren Stellenwert einräumt. Die Protestanten könnten in dieser Hinsicht einiges von den Katholiken lernen. Die angebliche Schwäche des Katholizismus, mehr Wert auf das Bild und die innere Schau als auf das gehörte Wort (wie die Protestanten) zu legen, könne sich im Umgang mit den modernen Massenmedien als eine Stärke erweisen. Gerade wegen der inzwischen wieder erkannten Bedeutung von Mythen und Bildern gelte es allerdings auch danach zu fragen, wie der Mensch in der von elektronischen Medien beherrschten Bildwelt sein Weltbild vor Fremdbestimmung, Entfremdung und Chaos bewahren könne. Wenn die Kirche sich heute bei den modernen Medien engagiere, setze sie sich notwendigerweise dem Risiko aus, sich darin zu verlieren. Vielleicht könne sich aber auch genau in der Übernahme dieses Risikos die Bereitschaft ausdrücken, das Schicksal dieser Zeit mitzutragen.

Über die Medien eine neue Kirchlichkeit?

Fuchs und Stählin brachten die *grundlegende Ambivalenz der neuen Medienentwicklung* auf den Punkt. Theologie und Kirche sind damit auf jeden Fall wesentliche Fragen für das Verhältnis von Glauben und moderner Gesellschaft gestellt. Die Kirchen müssen sich diesen Fragen schon deshalb stellen, weil sie, wie es der Würzburger Pastoraltheologe *Rolf Zerfaß* nannte, in einem „Rollenkonflikt" stehen: Einerseits haben sie den Anspruch, innerhalb der Gesellschaft diakonisch zu wirken, anderseits möchten sie missionarisch Verkündigung betreiben. Nur neue Möglichkeiten für die Verkündigung zu sehen und Gefahren zu übersehen, könnte u. U. bedeuten, daß das Widerständige des christlichen Glaubens verwässert wird. Nur gesellschaftlich gegensteuern zu wollen könnte bedeuten, die Menschen unter den herrschenden Bedingungen einer Mediengesellschaft nicht mehr zu erreichen.
Zwei weitere Aufgaben stehen in dem Zusammenhang für die Zukunft gleichfalls an: Wolfgang Hessler sprach sich dafür aus, Formen der Teilnahme am kirchlichen Leben über die Medien auch als eine Art von Kirchlichkeit anzuerkennen. Damit ist die Frage nach der Bedeutung der *Gemeinde* angesichts der Medien gestellt. Für eine Kirche, die sich ihrem Wesen nach als Gemeinde versteht, ist dies keine periphere Frage. Auffallend viel war in Ludwigshafen von einem vergleichsweise „alten" Medium die Rede, vom Film: *Reinhold Iblacker* SJ plädierte engagiert für einen verstärkten Dialog von Theologen und Filmemachern und Traugott Stählin für eine neue Bildgrammatik, für eine wirklich narrative Theologie, um so zu einer Verkündigung zu kommen, in der Geschichten und Bilder einen größeren Stellenwert erhielten. *Klaus Nientiedt*

Am Rande der Gesellschaft

Die katholische Kirche in Pakistan

Die Staatsreligion Pakistans ist der Islam, zu dem sich 96,8% der annähernd 90 Millionen Pakistanis bekennen. Unter ihnen dominieren die Sunniten, während die verschiedenen schiitischen Richtungen nur einen Bevölkerungsanteil von 15–20% besitzen. Die zweitgrößte Religionsgruppe bilden die Christen, die mit etwa 1,25 Millionen Gläubigen (1,4% der Bevölkerung) gleichwohl nur eine verschwindend kleine Minderheit repräsentieren. Sie gehören zumeist den im „Nationalen Kirchenrat Pakistans" zusammengeschlossenen protestantischen Kirchen an, wobei die methodistische „Kirche von Pakistan" mit 400 000 Mitgliedern die größte Gemeinschaft darstellt, gefolgt von der „Vereinigten Presbyterianischen Kirche" mit 100 000 Gläubigen. Die Hindus, wie die Christen vorwiegend im Grenzgebiet zu Indien lebend, haben einen Bevölkerungsanteil von 1,3%. Hierbei überwiegen die Angehörigen der „scheduled castes" („Kastenlose"), deren religiöse Riten gewisse islamische Einflüsse aufweisen. Andere Religionsgruppen wie die Parsen oder die Buddhisten sind zumindest zahlenmäßig fast bedeutungslos.

Minderheit mit Personalproblemen

Die vergleichweise junge *katholische Kirche Pakistans* ging aus der um die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden Mission hervor, nachdem frühere Bekehrungsversuche kaum Spuren hinterlassen hatten. 80% der 470 000 Gläubigen (0,5% der Bevölkerung) leben in der bevölkerungsreichsten, an Indien grenzenden Provinz *Punjab*, vor allem in den Regionen Lahore, Faisalabad und Rawalpindi. Die überwältigende Mehrheit entstammt einer ehemals hinduistisch geprägten Familientradition, zumal das Christentum in rein islamischen Regionen nur schwer Fuß fassen konnte.
Die Erzdiözese Karachi und fünf weitere Diözesen werden – mit einer Ausnahme – von einheimischen Oberhir-

ten geleitet, doch ansonsten überwiegen im Klerus *ausländische Priester.* Etwa die Hälfte der 87 Weltpriester stammt aus den indischen Diözesen Goa und Mangalore, und unter den 136 Ordenspriestern gibt es gar nur einige wenige Punjabis. Auch unter den rund 60 Ordensbrüdern finden sich vorwiegend Ausländer, und einzig unter den 650 Ordensschwestern ist der Anteil Einheimischer recht hoch (z. B. in der Diözese Faisalabad 50%) (Angaben im wesentlichen nach dem Päpstlichen Jahrbuch 1984 – Stand Ende 1982). Der deutlich spürbare *Priestermangel* wird auch in Zukunft allenfalls langsam behoben werden können. Seit zwei Jahrzehnten stagniert die Zahl der Priester, da es nicht genügend einheimische Berufungen gibt und etwa ausscheidende Missionare nicht ersetzt werden können, weil die Regierung in aller Regel keine neuen Missionare ins Land läßt. Das hohe Durchschnittsalter der Missionare läßt befürchten, daß sich die Lage vorerst eher verschärft, zumal es nur rund 40 Seminaristen gibt.

Große Bedeutung kommt deshalb der Arbeit der 350 *Katechisten* zu sowie den zahlreichen Ordensleuten, die seit der weitgehenden Verstaatlichung des Schulwesens mit anderen Aufgaben betraut werden können. Allerdings bereitet die Ausbildung der kirchlichen Mitarbeiter für den Pastoraldienst große Schwierigkeiten, da es oft an geeigneten Unterrichtsmöglichkeiten und -materialien fehlt. Die Bildung von Basisgemeinden, die zur Intensivierung des Glaubenslebens beitragen könnte, steckt gleichfalls noch in den Anfängen. So kann es nicht verwundern, daß viele Gläubige auf eine regelmäßige Betreuung verzichten müssen. Gerade in ländlichen Gegenden, in denen die Christen isoliert inmitten einer überwältigenden muslimischen Mehrheit leben, kann oft nur wenige Male im Jahr ein Gottesdienst gefeiert werden.

Relativ starke Präsenz im Bildungswesen

Die *Inkulturation* macht nur allmähliche Fortschritte. Zwar wurde mittlerweile die Bibel ebenso ins Urdu (das in absehbarer Zeit endgültig Englisch als Staatssprache ablösen soll) übersetzt wie das Missale, doch ist dies nur bedingt hilfreich, denn drei Viertel der Katholiken sprechen Punjabi, eine dem Urdu allerdings verwandte Sprache. Weitergehende Versuche der Annäherung an das islamische Milieu werden dagegen eher auf akademischem Niveau diskutiert, ohne daß die Aussicht bestünde, sie in naher Zukunft ernsthaft in die Praxis umzusetzen. Viele Gläubige wie auch Priester lehnen die Übernahme formaler islamischer Elemente etwa in den Gottesdienst ab. Sie fürchten nicht nur ein Aufgeben der eigenen Identität, sondern betrachten den Islam oft auch als eine „minderwertige" Religion, von der sich das Christentum zu distanzieren habe.

Entsprechend ist die Neigung gering, sich mit der Kultur des Islam auseinanderzusetzen. Angehende Priester werden zwar z. B. mit den Grundzügen des Islam vertraut gemacht, doch kaum einer von ihnen befaßt sich später intensiver mit der muslimischen Kulturtradition Pakistans. So leiden auch die wenigen Kontakte zwischen Katholiken und Muslimen auf gehobener Ebene, etwa an den Universitäten, darunter, daß es nur eine geringe Zahl dafür qualifizierter kirchlicher Mitarbeiter gibt. Ansonsten beschränken sich Begegnungen zwischen Vertretern beider Religionen auf den – unvermeidbaren – alltäglichen Umgang.

Die *Distanz zum Islam* ist darüber hinaus durch die Tatsache bestimmt, daß die Kirche trotz sonstiger Religionsfreiheit nicht unter den Muslimen missionieren kann (umgekehrt ist jedoch die islamische Mission unter Christen gestattet). Selbst eine relativ weitgehende Öffnung gegenüber muslimischen Kreisen könnte hierbei schon als verkappte Missionsbestrebung aufgefaßt werden. So bleibt der Kirche nur die Glaubensarbeit unter Nicht-Muslimen, vorzugsweise unter den kleineren, abseits der Gesellschaft lebenden Bergvölkern. Konvertiten finden sich zudem in nicht geringer Zahl unter den Protestanten – gerade der Aufschwung der Kirche in den 60er Jahren beruhte auf solchen Konversionen. Der Erzbischof von Karachi, Kardinal *Joseph Cordeiro,* beklagte denn auch im April 1984 in einem Interview, daß die Missionsarbeit stark beeinträchtigt sei, weil man die Konfrontation mit der muslimischen Mehrheit vermeiden müsse. Er bedauere dies um so mehr, als manche muslimische Intellektuelle durchaus ein Interesse für das Christentum zeigten. Dies drücke sich unter anderem darin aus, daß Neuauflagen der Bibel stets nach kurzer Zeit ausverkauft seien, wobei keineswegs nur Christen als Käufer aufträten (vgl. KNA 15. 4. 84).

In dieser Lage bietet das *katholische Schulwesen* eine der wenigen Möglichkeiten, legal unter Nichtchristen zu wirken und zugleich einen Beitrag zur Entwicklung des Landes zu leisten. 1982 gab es 310 kirchliche Bildungseinrichtungen, darunter 120 Grundschulen und 80 Sekundarschulen mit etwa 80000 Schülern (zu einem Drittel Muslime) (vgl. Echange France-Asie, L'Asie en chiffres 1982). Rund die Hälfte der Schulen unterstand der Kirche, die übrigen waren verstaatlicht, doch unterrichteten in ihnen weiterhin auch kirchliche Mitarbeiter. Angesichts des Islamisierungsdrucks ist die Position der kirchlichen Unterrichtskräfte jedoch nicht gerade beneidenswert, und so kann man verstehen, daß gelegentlich Lehrer mehr oder weniger gezwungen resignieren. Die Verstaatlichung des Schulwesens belastet die Kirche im übrigen mit einem zusätzlichen Problem, muß doch der katholische Religionsunterricht weitgehend außerhalb der Schulen erfolgen.

Einsatz in der Sozialarbeit

Von nicht geringer Bedeutung ist auch die kirchliche Sozialarbeit. 1982 gab es über 120 Einrichtungen in katholischer Trägerschaft, darunter 14 Krankenhäuser, 44 Krankenstationen sowie zahlreiche Betreuungsstellen für sozial benachteiligte Gruppen. Nicht zu vergessen ist zudem die Hilfe für die über 3 Millionen Flüchtlinge aus

Afghanistan, die allerdings – wie die sonstigen sozialen Aufgaben – kaum ohne die erheblichen finanziellen und materiellen Zuwendungen aus dem Ausland zu bewältigen wäre.
Bei aller Anerkennung, die gerade die kirchliche Bildungs- und Sozialarbeit seitens des Staates findet, bilden die Katholiken gleichwohl eine weitgehend isolierte Gemeinde von *Staatsbürgern zweiter Klasse.* Dies äußert sich nicht zuletzt darin, daß ihnen – wie anderen Nicht-Muslimen – der Zugang zu den höchsten Ämtern des Staates verwehrt ist und daß sie bei Wahlen eigene Volksvertreter wählen müssen, die sich naturgemäß gegenüber der muslimischen Mehrheit kaum Gehör verschaffen können (in der Nationalversammlung sind z. B. den Minderheiten insgesamt nur 8 Sitze reserviert).
Die Kirche steht damit letztlich vor einem nur schwer zu lösenden Dilemma. Einerseits muß sie den Zusammenhalt der Gemeinden stärken, damit diese innerhalb der muslimischen Umgebung bestehen können. Entsprechend betont sie auch die Bedeutung der Familie als einer Kernzelle des Glaubens. Andererseits birgt die Konzentration auf die innere Stärkung die Gefahr, daß die Gemeinschaft eine Getto-Mentalität entwickelt, die nicht nur das Zusammenleben mit anderen Gruppen erschwert, sondern die Kirche auch verstärkten Anfeindungen durch muslimische Gruppierungen aussetzen könnte. Ob dieses Problem zu lösen ist, hängt nicht zuletzt davon ab, inwiefern die fundamentalistischen Tendenzen innerhalb der muslimischen Gesellschaft weiter an Boden gewinnen.

Von Reislamisierung bedroht

Bereits in den frühen siebziger Jahren begann in Pakistan die verstärkte Reislamisierung des öffentlichen Lebens. Seit der Machtübernahme der Militärs im Jahre 1977 sind fundamentalistische Bestrebungen sogar offiziell Teil der Regierungspolitik. Gleichwohl wird das Land seinem Anspruch einer „Islamischen Republik" nur bedingt gerecht. Das Alkohol-Verbot, die Indizierung pornographischer Schriften und Filme, das – keineswegs immer befolgte – Verschleierungsgebot für Frauen, die Verlegung des wöchentlichen Feiertags vom Sonntag auf den Freitag: all das sind eher *Äußerlichkeiten,* von denen zudem hauptsächlich eine kleine Schicht europäisierter Pakistanis betroffen ist.
Wesentlich schwieriger gestalten sich dagegen grundlegende Änderungen. Das traditionelle islamische Recht (Sharia), das bisher neben Elementen des englischen (Kolonial-) Rechts existiert, hat letzteres bei weitem noch nicht in allen Bereichen abgelöst. Dies gilt insbesondere für weite Gebiete der Wirtschaft, wo z. B. das islamische Bankensystem nur sehr begrenzt funktioniert. Nach Plänen der Regierung sollen die Banken bis Mitte 1985 auf das Zinssystem verzichten und statt dessen ihre Kunden am Gesamtertrag der Bank beteiligen. Islamische Kritiker werfen der Regierung allerdings nicht zu Unrecht vor, daß sich damit in der Praxis kaum etwas ändert. Ohnehin werden ausländische Banken von diesen Regelungen ausgenommen bleiben.
Auch die Erhebung islamischer Steuern stößt auf Schwierigkeiten. Der traditionelle Zakat (Abgabe zur Finanzierung sozialer Maßnahmen) kann z. B. nicht von Nicht-Muslimen erhoben werden, da religiöse Gemeinschaften laut Verfassung nur insofern steuerpflichtig sind, als sie aus der entsprechenden Steuer auch Nutzen ziehen können. Im privatrechtlichen Sektor hat es zudem nur wenig Neuerungen gegeben, da diesem auch schon bisher in aller Regel islamische Rechtsvorstellungen zugrunde gelegen haben.

Um so eifriger zeigt sich der Staat, wenn es gilt, über die Reinheit der islamischen Lehre zu wachen und gegen Sektierer vorzugehen, vor allem gegen die *Ahmadiyya-Bewegung.* Diese wurde im späten 19. Jahrhundert von Ghulam Ahmad von Qadian († 1908) begründet, der sich in der Nachfolge Christi, dessen Kreuzestod er leugnete, als neuer Erlöser vorstellte. Seine ansonsten islamische Sekte lehnt das Dogma des „Heiligen Krieges gegen die Ungläubigen" ab und setzt an seine Stelle ein allgemeines Streben nach Gerechtigkeit. Das recht hohe Niveau ihrer Bildungseinrichtungen gestattete ihr nicht nur eine ausgedehnte, auch in Europa erfolgreiche Missionstätigkeit, sondern half den Mitgliedern der Bewegung auch, zeitweilig im öffentlichen Leben Pakistans eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen, ähnlich den Bahai im Iran. Offizielle Schätzungen geben die Zahl ihrer pakistanischen Anhänger mit 300 000 an, sie selbst spricht von 4 Millionen (weltweit 10 Millionen). Im April 1984 wurde nun der Ahmadiyya verboten, sich als islamisch zu bezeichnen oder islamische Embleme zu verwenden. Diese Maßnahme fand die ungeteilte Zustimmung orthodoxer muslimischer Kreise, stieß allerdings bei manchen Intellektuellen auf Mißfallen. Sie argwöhnten, dies sei nur ein weiterer Schritt zur allgemeinen Reglementierung des geistigen Lebens, zumal das Verbot bereits seit langem in ähnlicher Form bestand.

Festigung der Herrschaft des Militärs

Die Islamisierung des öffentlichen Lebens dient nicht zuletzt dazu, den Militärs weiterhin die Unterstützung der fundamentalistischen Muslime zu sichern. Viele, denen die islamischen Reformen nicht radikal genug sind, befürchten jedoch, daß man sie eher als Stützen des Regimes mißbraucht. Die Kontroverse um die Verfassungsänderung, auf Grund deren vielleicht im Frühjahr 1985 allgemeine Wahlen stattfinden könnten, zeigt denn auch, daß es Staatschef *Zia ul-Haq* vor allem darum geht, seine Herrschaft zu festigen.

Das Militär scheint ein *Präsidialsystem* vorzuziehen, gestützt auf ein Parlament aus direkt gewählten Volksvertretern ohne jegliche Parteienbindung, das sich leichter kontrollieren ließe (Far Eastern Economic Review, 19. 7. 84). Dies wird mit den Gegebenheiten der islamischen Lehre begründet, obwohl selbst konservative Muslime zu Recht darauf verweisen, daß auch ein Mehrparteiensystem durchaus mit dem Islam vereinbar ist. Offen-

sichtlich sollen jedoch die traditionellen islamischen Parteien ebenfalls als Machtfaktor ausgeschaltet werden, zumal etwa in der fundamentalistischen Jamaati Islami die Gegnerschaft zu Zia ul-Haq wächst, seit dieser im Frühjahr 1984 deren Studentenvereinigung nach Demonstrationen verbot. Es gibt sogar Bestrebungen, die größeren Muslim-Parteien in einer Liga zu vereinigen, um so mehr Druck auf die Regierung ausüben zu können, wenngleich man die grundsätzliche Bereitschaft zur Kooperation noch nicht in Frage stellt.

Die Diskussionen um die Verfassungsänderung bewogen die Regierung im Juni 1984, der Presse vorerst jegliche Berichterstattung über die Aktivitäten der Parteien zu verbieten. Diesen ist zwar ohnehin unter dem Ausnahmezustand jegliche öffentliche Tätigkeit untersagt, doch konnten prominente Politiker in letzter Zeit trotz allem oft genug das Wort ergreifen. Das Verbot trifft insbesondere die säkulare, eher linksgerichtete Opposition. 11 ihrer Parteien haben sich im „*M*ovement for the *R*estoration of *D*emocracy" zusammengeschlossen, angeführt von der sozialistisch orientierten „Pakistanischen Volkspartei". Seit deren Führer Ali Zulfikar Bhutto hingerichtet wurde und die übrigen Mitglieder seiner Familie ins Exil gehen mußten, ist sie jedoch – wie das gesamte MRD – ohne eine profilierte Führung. Die Forderungen nach einer Rückkehr Pakistans zur Demokratie, die gerade der linken Opposition wohl wichtiger erscheint als die Islamisierung des Landes, dürfte deshalb nicht allzu schnell in Erfüllung gehen.

Dennoch kann das Militär unter Zia ul-Haq keineswegs unbesorgt regieren. Seine Herrschaft ist nicht nur durch die zahlreichen Menschenrechts-Verletzungen in Verruf geraten, sie ist auch weiterhin durch die separatistischen Tendenzen, etwa in Belutschistan, bedroht. Stabilisiert wird das Regime hauptsächlich durch außenpolitische Gefahren – die Sowjetisierung Afghanistans und die Differenzen mit Indien, die nach den Unruhen im indischen Punjab und in Kaschmir kürzlich sogar wieder zu einem kleineren Grenzgefecht zwischen Indien und Pakistan führten. Zia ul-Haq taktiert deshalb weiterhin recht vorsichtig. Er würde gerne seine Herrschaft durch seine Wahl zum Staatspräsidenten legitimieren lassen (dies könnte u. U. noch vor eventuellen Parlamentswahlen stattfinden), doch ist er sich nicht sicher, ob er wirklich einen eindeutigen Sieg davontragen würde. Zwar besitzt die Opposition bisher keinen glaubwürdigen Alternativ-Kandidaten. Dennoch ist die Zahl der Unzufriedenen im Lande so groß, daß ein nur mittelmäßiger Erfolg – der einem Prestigeverlust gleichkäme – im Bereich des Möglichen liegt. *Peter Drews*

Kurzinformationen

Bei ihrer Herbstvollversammlung vom 24.–27. September in Fulda erließ die Deutsche Bischofskonferenz zahlreiche Partikularnormen zum neuen CIC. Sie betreffen u. a. die Priesterkleidung, die Ausbildungsordnung für Priester und Diakone, die Verkündigung der Glaubenslehre in Rundfunk und Fernsehen, das Erwachsenenkatechumenat, die Buß- und Fastenordnung, das Firmalter und den Eheschließungsritus. Die entsprechenden Normen wurden noch nicht veröffentlicht; sie müssen zunächst von Rom approbiert werden. Über die Modalitäten der Promulgation wird der Ständige Rat auf seiner nächsten Sitzung im November beraten. Die Bischöfe beschäftigten sich auch ausführlich mit der durch Äußerungen von Kardinal *Glemp* ausgelösten Diskussion über die Situation der Deutschen in Polen. Im Pressebericht über die Vollversammlung wird hervorgehoben, die Belastungen der deutsch-polnischen Geschichte müßten gemeinsam aufgearbeitet werden. Jeder Mensch, so die Bischöfe, habe ein Recht auf Seelsorge in seiner Muttersprache; das gelte für Polen in der Bundesrepublik ebenso wie für die in Polen lebenden deutschsprachigen Gläubigen. Trotz „mancher Enttäuschungen und unabhängig von einzelnen Meinungsverschiedenheiten" blieben die Kirche in Deutschland und die in Polen solidarisch verbunden. Salomonisch-ausweichend wirkt die Formulierung: „Wir bemühen uns um ein Europa, in dem die Völker in einer solchen Einheit leben, daß bisherige Grenzfragen an Bedeutung verlieren." Die Vollversammlung beriet daneben auch über den Entwurf für ein *Rahmenkonzept einer Ehe- und Familienpastoral.* Nur kurz wurde über Probleme der *Gen-Technologie* gesprochen; diesem Thema soll bei der Herbstvollversammlung 1985 ein Studientag gewidmet sein. Im Frühjahr 1985 werden sich die Bischöfe ausführlicher mit den Berufsperspektiven für die *Laientheologen* befassen. Vorgelegt wurden in Fulda auch Grundpositionen einer kirchlichen *Medienpolitik.* Darin halten die Bischöfe u. a. fest: „Im Rahmen einer Teilprivatisierung des Rundfunks in der Bundesrepublik Deutschland sehen wir deshalb die konkrete Möglichkeit, mit eigenen Programmen und als selbständiger Programmveranstalter hervorzutreten." Die Kirchen hätten einen Anspruch darauf, daß ihnen bei der Neuordnung der Medien die gesicherte Mitwirkung bei der Trägerschaft, bei der Kontrolle und Realisierung eines Programmangebots eingeräumt werde. Das Eröffnungsreferat Kardinal Höffners in Fulda galt der Befreiungstheologie (vgl. ds. Heft, S. 496).

Vom 5. bis 7. Oktober hielt sich Johannes Paul II. in Kalabrien auf. Es war die bisher längste Reise des Papstes in eine italienische Region. In seinen wie immer zahlreichen Predigten und Ansprachen ging Johannes Paul II. häufig und ausführlich auf die *Geschichte* von Kirche und Christentum in Kalabrien ein, erwähnte Heilige und große Gestalten der Kirchengeschichte aus der Region. Er hob immer wieder das reiche christliche Erbe dieser Gegend hervor, die enge Verbindung von Glaube und Kultur als prägendes Element, das es fortzuentwickeln und angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen zu bewähren gelte. So hob er in Catanzaro hervor, die bedeutendsten Persönlichkeiten der Gegend auf den Feldern der Philosophie, der Literatur und Kunst hätten sich immer von religiösen Werten inspirieren lassen. Dieser Reichtum dürfe nicht vergeudet werden. Ähnliche Worte fand der Papst zum Abschluß seines Besuchs in Reggio di Calabria: Das im Lauf der Jahrhunderte angesammelte Erbe müsse und könne Krite-

rium und die Grundlage für die Einschätzung der gegenwärtigen Situation und für die Inangriffnahme der verschiedenen mehr oder weniger schweren Probleme sein, die sie bereithalte. Verschiedentlich kam Johannes Paul II. auch auf die konkreten *sozialen* und *wirtschaftlichen Probleme* Kalabriens zu sprechen: die trotz aller Anstrengungen noch immer erhebliche Kluft zwischen italienischem Norden und Süden, Arbeitslosigkeit, schwierige Situation der Landwirtschaft, Mafia. Er forderte die zuständigen staatlichen Stellen auf, sich auch weiterhin um die Lösung der entsprechenden Probleme zu bemühen, so z. B. die Lebensbedingungen der Bauern zu verbessern. In Cosenza führte der Papst aus, die Kirche und die Christen hätten die Pflicht, bei der Anklage ungerechter Verhältnisse an vorderster Stelle zu stehen, vor allem aber bei der Schaffung eines starken moralischen, sozialen und politischen Gewissens, aus dem konkrete Initiativen entspringen könnten. An die Priester appellierte er in Catanzaro, die religiöse, moralische und politische Wiedergeburt der Region hänge vor allem von ihrer Arbeit als Seelenhirten ab.

Ende September tagte in Greifswald die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. In ihrem ausführlichen Bericht an die Synodalen aus den acht Landeskirchen zog die Konferenz der Kirchenleitungen eine *positive Bilanz der Kirchentage* im Lutherjahr 1983. Das Thema „Vertrauen wagen" habe sich als geistlich tragfähig und als überraschend aktuell erwiesen; Offenheit und dezentrale Struktur der Kirchentage hätten sich bewährt. Breiten Umfang nahm im Bericht die kirchliche *Friedensarbeit* ein. In ihrem Beschluß zum Kirchenleitungsbericht erneuerte die Synode die Absage an „Geist, Logik und Praxis der Abschreckung" und erklärte, sie könne sich mit der Raketenstationierung in Westeuropa und den entsprechenden Maßnahmen innerhalb der Staaten des Warschauer Vertrags nicht einfach abfinden. Militärische Mittel würden vielen immer weniger als sinnvolles Instrument der Friedenssicherung einsichtig. Nicht unumstritten war bei den Beratungen der Synode die Aussage der Konferenz der Kirchenleitungen, man könne heute in der DDR von einem *„Grundvertrauen zwischen Staat und Kirche"* sprechen („Wir meinen damit, daß Staat und Kirche an der Bewahrung und Vertiefung gewachsenen Vertrauens trotz mancher Schwierigkeiten arbeiten wollen und darin einen friedensfördernden Sinn sehen"). Im Beschluß der Synode wurde die Vokabel „Grundvertrauen" nicht aufgenommen, wohl aber von dem Vertrauen darauf gesprochen, daß bei Konflikten zwischen Kirche und Staat grundsätzlich vernünftige Lösungen möglich seien. Ein entscheidendes Konfliktfeld ist nach wie vor die teilweise Diskriminierung christlicher Kinder und Jugendlicher im *Bildungswesen:* Die Synode stellte fest, daß es eine Reihe von positiven Erfahrungen bei der Klärung von Einzelfällen gebe, schloß dem aber die Mahnung an: „Jedermann muß endlich wissen, daß Diskriminierung junger Christen verboten und die Mitarbeit christlicher Eltern im Bildungswesen erwünscht ist."

Die Sozialkommission der französischen Bischofskonferenz veröffentlichte eine Erklärung mit dem Titel „Achtung Armut!" Die Veröffentlichung wurde zu einem Zeitpunkt vorgenommen, zu dem man in Frankreich auf verschiedensten politischen und gesellschaftlichen Ebenen das Phänomen einer *„neuen Armut"* wahrzunehmen beginnt (vollständiger Text der Erklärung in La Croix 3. 10. 84). Die Erklärung, die unter der Federführung des Vorsitzenden der Sozialkommission, des Bischofs von Poitiers, *Joseph Rozier,* entstanden ist, geht davon aus, daß traditionelle wie auch neue Formen der Armut in Frankreich ein Ausmaß angenommen haben, das den Zusammenhalt der Gesellschaft bedrohe. Fundamentale ethische Einstellungen wie Gerechtigkeit, Verantwortung und Solidarität, die immerhin die Basis einer demokratischen Nation bildeten, müßten neu in den Blick genommen werden. Neu an der gegenwärtigen Situation sei vor allem, daß mehr und mehr auch der „normale Franzose" von der Armut erreicht werde. Die herkömmlichen Wege der Sozialpolitik, die zu Zeiten wirtschaftlicher Prosperität entstanden seien, könnten keine Antwort mehr auf die neue Lage darstellen. Als *Ursachen für die neue Lage* nennt die Erklärung neben der wirtschaftlichen Krise und der fortschreitenden Urbanisierung u. a. die Einstellung eines „Produktivismus", die die Entwicklung der Produktion für das Ziel schlechthin der sozialen Entwicklung halte. Gruppen seien entstanden, denen es schwerfalle, in einer Gesellschaft mitzuhalten, die mehr und mehr Platz dem Geld einräume und zunehmend weniger Raum den primären menschlichen Beziehungen gebe. Als Spielregeln menschlichen Zusammenlebens würden Haltungen bevorzugt wie der individuelle Erfolg und der Wettbewerb. Neuheidnische Denkströmungen verkündeten den ethischen Vorrang des Stärkeren vor dem Schwachen. Das „Ich" spiele eine bevorzugte Rolle, während das Soziale und kollektive Anliegen abgewertet würden. Bei der Frage nach einer möglichen Reaktion auf diese Lage fordern die Bischöfe u. a. dazu auf, der *Wohnung* und ihrer Bedeutung für den Menschen eine neue Aufmerksamkeit zu widmen. Die Wohnung könne zu bestimmten Augenblicken ein wesentliches Gut sein wie das Brot.

An den Verhandlungen zwischen der Regierung und den Aufständischen in El Salvador ist die katholische Kirche in maßgeblicher Form beteiligt. Dies gilt sowohl für das Treffen zwischen dem salvadorianischen Staatspräsidenten *José Napoleon Duarte* mit den Aufständischen-Führern am 15. Oktober in dem Städtchen La Palma, aber noch mehr für die fast zweijährigen Kontakt- und Vermittlungsversuche, die unter Beteiligung verschiedener inländischer und ausländischer Stellen dem Treffen von La Palma vorausgingen, und auch für die in La Palma vereinbarte Fortführung der Gespräche. Das *Treffen von La Palma* selbst fand in der dortigen Kirche mit Erzbischof *Arturo Rivera Damas* von San Salvador als Moderator statt. Dieser verlas nicht nur das abschließende gemeinsame Kommuniqué, dessen wichtigster Punkt die geplante Fortsetzung der Kontakte ist, sondern trug in dem viereinhalbstündigen Gespräch gerade an schwierigen Punkten durch geschickte Vermittlung zu dessen positivem Ausgang bei. Außer Rivera Damas nahmen noch *zwei* weitere Kirchenvertreter an dem Treffen teil, darunter der Weihbischof von San Salvador und als einziger Ausländer – man hat es vor allem seitens des Präsidenten abgelehnt, beim Treffen selbst ausländische Vermittler einzuschalten – der Geschäftsträger der Apostolischen Nuntiatur in El Salvador. Weihbischof *Gregorio Rosa Chavez* hatte die Führer der demokratisch-revolutionären Front (FDR), des politischen Arms der verschiedenen Rebellenorganisationen, gemeinsam mit dem Botschafter Panamas und anderen diplomatischen Vertretern zum Tagungsort begleitet. Die *beschlossene gemeinsame paritätische Kommission,* die künftig die eigentlichen Verhandlungen zu führen hat und in der zweiten Novemberhälfte zum erstenmal zusammentritt, soll ebenfalls durch einen Bischof als neutralen Mann moderiert werden. Die Tatsache, daß das Treffen in La Palma überhaupt zustande kam, ist neben Bemühungen ausländischer Politiker, vor allem des kolumbianischen Staatspräsidenten, *Belisario Betancur,* ebenfalls ganz wesentlich auf die Bemühungen von Erzbischof Rivera Damas zurückzuführen, der dabei von vatikanischen und auch bundesrepublikanischen Stellen nachhaltig unterstützt wurde.

Zeitschriften

Theologie und Religion

LINK, CHRISTIAN. **Vita passiva.** Rechtfertigung als Lebensvorgang. In: Evangelische Theologie Jhg. 44 Heft 4 (Juli/August 1984) S. 315–351.

Der Beitrag Links hat einen doppelten Zweck: Zum einen möchte er Luthers Verständnis der Rechtfertigung des Sünders als Gegenentwurf zum neuzeitlichen Bild des sich selbst verwirklichenden Menschen zur Geltung bringen. Gleichzeitig zeigt er in einer sorgfältigen Untersuchung des Begriffs der „vita passiva" im Frühwerk Luthers, wie der Reformator die überlieferte Begrifflichkeit der mittelalterlichen Mystik in einen neuen Bezugsrahmen stellt und damit seine spätere Rechtfertigungslehre vorbereitet. An die Stelle der mystischen vita passiva als Weg der Vorbereitung auf die Vereinigung mit dem göttlichen Seelengrund tritt bei Luther zunehmend die Deutung der vita passiva als Ausdruck der reformatorischen Gewißheit, „daß das entscheidende Werk getan ist und es nur darauf ankommt, sich diesem Werk rückhaltlos zu öffnen". Nicht der Mensch kann demnach von sich aus seine kreatürliche Grenze überschreiten, „Gott selbst überschreitet sie, indem er in der Anfechtung seine vergebliche Anstrengung zunichte macht". Die für Luthers Anthropologie zentrale Einsicht, daß der Mensch nicht das ist, was er aus sich macht, ist, so Link, dem modernen Bewußtsein längst nicht mehr unvollziehbar.

Human Dignity and Human Rights. International Theological Commission Working Papers. In: Gregorianum Jhg. 65 Heft 2–3 (1984) S. 231–481.

Bei ihrer diesjährigen Vollversammlung Anfang Oktober verabschiedete die Internationale Theologenkommission „Propositionen" zum Thema Menschenrechte sowie einen Text mit dem Titel „Die Christen von heute, Menschenwürde und Menschenrechte". Vorbereitet wurden diese Dokumente auf der Vollversammlung vom Dezember 1983. Die dazu angefertigten Arbeitspapiere von Mitgliedern der Theologenkommission sind jetzt im „Gregorianum" nachzulesen. Sie beschäftigten sich zunächst mit Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte (Wilhelm Ernst), mit dem Verhältnis des kirchlichen Lehramts zum neuzeitlichen Menschenrechtsdenken (Edouard Hamel) sowie mit dem Beitrag des Alten und Neuen Testaments für Begründung und Inhalt der Menschenrechte (Barnabas Ahern). Weitere Beiträge gelten mehr innertheologisch-systematischen Fragen, etwa der theologischen Verankerung der Menschenrechte in der Lehre von der Schöpfung wie in der Christologie. Auch der Zusammenhang zwischen der Sündenlehre und den Menschenrechten wird thematisiert. Ein Beitrag (des Nigerianers John Onaiyekan) beschäftigt sich mit konkreten Fragen der Menschenrechtsverwirklichung aus dem Blickwinkel der Dritten Welt. Man kann nach der Lektüre der durchweg anregenden und perspektivenreichen Arbeitspapiere der Theologenkommission auf die Veröffentlichung der entsprechenden Dokumente zum Thema Menschenrechte gespannt sein.

Kultur und Gesellschaft

SCHORR, BRUNO. **Die provozierte Politik.** Politische Führung und die naturwissenschaftlich-technische Herausforderung. In: Stimmen der Zeit Jhg. 109 Heft 10 (Oktober 1984) S. 673–688.

Der Ablauf der politisch-gesellschaftlichen Entscheidungsfindung erweckt zuweilen nicht gerade den Eindruck, als sei man den Herausforderungen der Zeit hinlänglich gewachsen. Der Autor überprüft an einer Reihe von Beispielen, inwieweit das politische System und sein Führungspersonal die Bewältigung der Vielfalt neuartiger Problembereiche erwarten lassen. So stellt er u. a. fest, daß die bei der Auseinandersetzung um die 35-Stunden-Woche eingeschlagene Politik in „groteskem Gegensatz" zu dem Ziel gestanden habe, den Notstand Arbeitslosigkeit zu überwinden. Ausgehend von der Diskussion über die neuen Informationstechnologien, empfiehlt er den Trägern politischer Verantwortung, in Entscheidungsprozessen eher „mit zurückhaltender Beteiligung mehr fragend als einflußnehmend" abzuwarten, bis ein sachgerechtes Urteil möglich sei, und nicht die Meinungsvielfalt in der Sache allzu voreilig einzuengen. Bei Fragen wie *Unterentwicklung* und *Umwelt* beobachtet er das Phänomen, daß nicht so sehr die Probleme selbst im Mittelpunkt des Interesses stünden, sondern ihre politische Effektivität. Die Art und Weise, in der das Parlament in Problemlösungsvorgänge einbezogen wird, hält der Autor für einen entscheidenden Faktor: Die Fraktionen stellten mehr die „Speerspitze organisierter Parteilichkeit" dar, als daß sie Kreativität bewirkten.

TOINET, MARIE-FRANCE. **La politique sociale du président Reagan.** In: Etudes (Oktober 1984), S. 309–321.

Einschätzungen zum voraussichtlichen Wahlverhalten der US-Bürger bei den bevorstehenden Präsidentschaftswahlen tun sich zumeist in einem Punkt schwer: Zu sagen, inwieweit das von den Demokraten aufgegriffene Thema der Reaganschen Sozialpolitik beim Wähler ankommen wird. In diesem Bereich sind auch am ehesten Unterschiede zwischen den Kandidaten Reagan und Mondale festzumachen. Die Autorin stellt die Ambivalenz der amerikanischen Innenpolitik der letzten vier Jahre dar: auf der einen Seite ein unzweifelhafter wirtschaftlicher Aufschwung, auf der anderen Seite die Tatsache, daß die Reichen noch reicher, die Armen noch ärmer wurden bzw. daß Teile der amerikanischen Bevölkerung unter die Armutsschwelle gerieten, die bislang ihr Einkommen hatten. Das Neue der Situation sei beispielsweise, daß eine Anzahl von Familien, die bislang glaubten, zur Mittelschicht zu gehören, ihren Sozialstatus als verletzlich erlebten. Die Arbeitslosigkeitsstatistiken verschleierten im übrigen die Tatsache, daß zum einen viele gar nicht mehr nach einer Arbeit suchten, daß zum anderen viele andere Teilzeitarbeit machten, damit jedoch finanziell immer noch nicht so gestellt seien, wie sie es wünschten oder nötig hätten. Arbeitsplätze seien zwar in den letzten Jahren neu entstanden, jedoch handle es sich zumeist um unsichere und schlecht vergütete Stellen. In bezug auf die sozialen Absicherungen habe man sich inzwischen angewöhnt, über längere Zeit Zugeständnisse zu machen, um überhaupt über Arbeit zu verfügen.

Kirche und Ökumene

Survey of Church Union Negotiations 1981–1983. In: The Ecumenical Review Jhg. 36 Heft 4 (Oktober 1984) S. 404–420.

Der von der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK zusammengestellte Bericht zum Stand kirchlicher Unionsbemühungen zeigt, daß im Berichtszeitraum vor allem in den USA Durchbrüche erzielt wurden: Mitte 1983 schlossen sich zwei größere presbyterianische Kirchen in den USA zu einer Kirche zusammen, und im Herbst 1982 beschlossen eine kleine und zwei große lutherische Kirchen mit zusammen etwa 5,5 Mio. Mitgliedern, sich zu vereinigen. Der Einigungsprozeß soll bis 1988 abgeschlossen sein. Auch in Kanada werden sich 1986 zwei lutherische Kirchen zusammenschließen. In einer schwierigen Phase befinden sich dem Bericht zufolge die Unionsbemühungen in Neuseeland (zwischen Anglikanern, Kongregationalisten, Methodisten und Presbyterianern) und in Ghana (zwischen Methodisten, Presbyterianern und Mennoniten). In Südafrika ist der dritte Entwurf eines Vereinigungsplans von Anglikanern, Methodisten, Presbyterianern und Kongregationalisten zur Diskussion und Stellungnahme den betroffenen Kirchen übergeben worden. Die Gespräche zwischen Reformierten, Methodisten, Kongregationalisten und Anglikanern in Schottland treten dem Bericht zufolge in eine „Phase der Selbstprüfung" ein. Die Vorlage eines detaillierten Einigungsplans sei in absehbarer Zeit nicht zu erwarten.

Notizen

Sehr freimütig zur *Papstreise in Kanada* (vgl. HK, Oktober 1984, 447–448) hat sich in einem Interview mit „Le Monde", der Erzbischof von Ottawa, *Joseph A. Plourde,* geäußert. Die Reise, so Plourde, werde seine Diözese ca 1 Million (kanadische) Dollar kosten; er habe deswegen weder vor, Banknoten zu drucken noch ein Defizit in Kauf zu nehmen, deswegen habe er eine Kollekte angeordnet. Doch bedauere er für seine Person, daß der Papst „nicht einfacher" reisen könne. Auf verschiedene innerkirchliche Fragen angesprochen, meinte der Erzbischof, die Neuentwicklung des Verhältnisses von Priestern und Laien zueinander stehe erst am Anfang und die Bischöfe bedürften noch eines radikalen Mentalitätswandels. Plourde bedauerte, daß die nach dem Konzil in Kanada eingeführte Praxis einer breiten Konsultation von Priestern und Laien bei Bischofsernennungen in letzter Zeit wieder aufgegeben worden sei und der Nuntius wieder die Hauptrolle spiele. Im gleichen Interview erinnerte Plourde an ein Detail im Zusammenhang mit der Bischofssynode 1971. Die kanadischen Bischöfe hätten sich damals für die Weihe verheirateter Männer ausgesprochen; sie hätten die Sache damals mit den US- und den lateinamerikanischen Bischöfen abgesprochen. In der Synodenaula seien sie dann von den Lateinamerikanern im Stich gelassen worden.

1987 soll in Dresden ein *„Katholikentreffen" in der DDR* stattfinden, das unter dem Leitwort „Gottes Macht – unsere Hoffnung" stehen wird. Das gab die Berliner Bischofskonferenz nach ihrer Vollversammlung am 11./12. September bekannt. Die Bischöfe konstituierten eine Arbeitsgruppe zur Vorbereitung des Katholikentreffens, deren Vorsitzender Ordinariatsrat *Alexander Siegert,* Dresden ist.

In einem am 7. Oktober in allen Kirchen verlesenen Hirtenbrief zum *Papstbesuch in den Niederlanden* im kommenden Frühjahr bezeichneten die holländischen Bischöfe die Pastoralreisen Johannes Pauls II. als Verwirklichung der Hirtenaufgabe des Papstes. Johannes Paul II. scheue weder Mühen noch Risiken, um diese Aufgabe seines Amtes zu erfüllen. Bei den kritischen Stimmen zu den Papstreisen seien oft Parteisucht, verletzte Eitelkeit, Formalismus und Provinzialismus im Spiel. Es müsse jedoch unter Christen möglich sein, im Geist der evangelischen Offenheit auch über strittige Fragen zu diskutieren. Zu solchen Gesprächen gehöre auch der Bischof von Rom. Der Papst wird sich vom 11.–15. Mai 1985 in Holland aufhalten.

Nachfolger des aus Altersgründen zurückgetretenen Bischofs von Straßburg, *Léon Arthur Elchinger,* wurde der bisherige Erzbischof von Monaco, *Charles Brand* (64). Brand ist gebürtiger Elsässer und war von 1976 bis 1981, vor seiner Berufung nach Monaco, das kurze Zeit vorher von Johannes Paul II. zum Erzbistum erhoben worden war, Weihbischof in Straßburg. Im Gegensatz zu den übrigen französischen Bistümern unterliegen die Bischofsernennungen in Elsaß-Lothringen (Straßburg und Metz) dem Konkordatsrecht und werden die Bischöfe dort (mit Zustimmung des Apostolischen Stuhls) formell vom französischen Staatspräsidenten ernannt. Die Bekanntgabe der Ernennung Brands erfolgte deshalb gleichzeitig im „Osservatore Romano" und im „Journal officiel" der französischen Republik.

Nach Angaben des Bischofs von Prato, *Pietro Fiordelli,* der in der Italienischen Bischofskonferenz für Familienpastoral zuständig ist, hat Italien nach Dänemark die höchste Abtreibungsquote in Europa: Auf 1000 Lebendgeburten entfielen derzeit 405 Abtreibungen. Auf einer Konferenz im süditalienischen Salerno teilte Bischof Fiordelli außerdem mit, daß sich 1983 15 Prozent der italienischen Ehepaare nur zivil und nicht mehr kirchlich hätten trauen lassen. Besonders hoch sei der Anteil der Ziviltrauungen in Triest (50 Prozent), in Mailand (39 Prozent) und in Florenz (27 Prozent). Es steige auch die Zahl der Neugeborenen, die nicht mehr getauft würden.

Bei einem Besuch der nordelbischen Kirche hat der amerikanische lutherische Bischof *David Preus* vor einem „religiösen Schlußverkauf" nach amerikanischem Muster durch private Rundfunk- und Fernsehanstalten gewarnt. Preus sagte in diesem Zusammenhang, weder die lutherische Kirche in den USA noch andere verantwortungsbewußte Kirchen würden sich an den Evangelisationssendungen der sogenannten „elektronischen Kirche" beteiligen, wo angebliche Verkündigung meist in Form einer oberflächlich unterhaltenden Variété-Schau serviert werde.

Der Friedensnobelpreis 1984 wurde dem schwarzen südafrikanischen anglikanischen Bischof *Desmond Mpilo Tutu* zugesprochen. Der 54jährige, aus der Provinz Transvaal stammende Tutu ist Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC) und seit 1977 Bischof von Johannesburg. Er gehört zu den angesehensten und entschiedenen Gegnern der Apartheid und zu den schärfsten Kritikern der Homelandpolitik mit ihrer zwangsweisen Umsiedlung von Schwarzen und ist ein scharfer Kritiker der neuen südafrikanischen Verfassung. Tutu, der auch in der Weltökumene ein bekannter Mann ist, wurde von der südafrikanischen Regierung mehrmals der Paß entzogen. Mehrere deutsche Landeskirchen haben die Preisverleihung unterstützt, ebenso Johannes Paul II. Tutu selbst, der sich trotz seines ethisch-politischen Kampfes gegen die Benachteiligung der Schwarzen als Kirchenführer mit allein geistlicher Zielsetzung bezeichnet, nannte die Preisverleihung eine „enorme politische Stellungnahme", die im Kampf gegen die Rassentrennung helfen könne. Das Preiskomitee in Oslo bezeichnete Tutu als „einigende Persönlichkeit", die Südafrikas Apartheid-Problem zu lösen versuche. Tutu, zweifellos eine der wenigen charismatischen Führungspersönlichkeiten aus der schwarzen Bevölkerung Südafrikas, hat in einem Punkt auch bei ihr nie ungeteilte Zustimmung gefunden: mit der Forderung nach einem Wirtschafts- und Handelsboykott Südafrikas.

Der Erzbischof von Nairobi, Kardinal *Maurice Otunga,* eröffnete im September die erste ostafrikanische katholisch-theologische Ausbildungseinrichtung für Graduierte, das „Catholic Higher Education Institute of East Afria". Nach Angaben der Institutsleitung soll diese Schule Priestern, Ordensleuten und Laien eine zweijährige Zusatzausbildung nach ihrem Studium ermöglichen. In der Vergangenheit mußten die Studenten zu diesem Zweck ähnliche Einrichtungen in anderen Erdteilen aufsuchen. Die Errichtung des Instituts war 1970 von der Vatikanischen Kongregation für die Evangelisierung der Völker angeregt worden. An den Baukosten beteiligten sich der Vatikan, die Bundesrepublik, Kanada, die USA und die Schweiz. Z. Z. studieren an diesem Institut 21 Studenten aus Kenia, Uganda, Tansania, Sudan, Äthiopien, Sambia und Malawi.

Berichtigung

Ein sinnstörender Druckfehler im Titel unseres Berichts über die Befreiungstheologie im letzten Heft (vgl. S. 480) verpflichtet uns zum Eingeständnis, daß wir nicht der Meinung sind, das den Glauben schützende päpstliche Lehramt verhalte sich zu unbestimmt oder der katholische Glaube selbst sei zu „undefiniert". Wir halten ihn im Gegenteil, wobei wir hauptsächlich neuere dogmatische Definitionen im Blick haben, eher für überdefiniert. Und bezüglich der Glaubenskongregation wollten wir lediglich sagen, diese urteile über die lateinamerikanische Befreiungstheologie zu „undifferenziert". So steht es auch richtig im Inhaltsverzeichnis, aber leider auf undefinierbare Weise verstümmelt über dem Text selbst. Dafür möchten wir uns bei unseren Lesern in aller Form entschuldigen. Der richtige und volle Titel hätte gelautet: Rom urteilt zu undifferenziert. Etappen eines noch ungelösten Konflikts.

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

Herder Korrespondenz

Heft 12
38. Jahrgang
Dezember 1984

Die kontemplative Haltung ruht auf dem Bewußtsein, daß die Welt und ihre Gestalten, das Leben und seine Geschehnisse, das eigene Dasein wie das der Anderen nichts sind, was der Mensch selbst macht und kontrolliert, sondern „Gabe".

Romano Guardini

Unfähig zu warten

Dreißig Jahre ist es her, daß der irische Dramatiker *Samuel Beckett* mit seinem Stück „Warten auf Godot" ein neues Kapitel Theatergeschichte schrieb. Seither wurde die Geschichte der beiden Landstreicher Wladimir und Estragon, die weiterleben, weil sie jemanden erwarten, zum Klassiker des modernen absurden Theaters. Beckett hatte damals erhebliche Mühe, den Theaterinteressierten klarzumachen, daß es ihm vor allem um das *Warten* ging, und nicht um die ominöse Person *Godot,* deren Kommen angeblich unmittelbar bevorsteht. Auf diese Person hatte man sich nämlich bei der Auslegung des Stückes als erstes gestürzt, so als könne man „Warten auf Godot" trotz aller theaterüblichen Verfremdung und obwohl Beckett selbst zur näheren Kennzeichnung dieser Person nicht viel beiträgt, irgendwie doch noch, und sei es nur „ex negativo", in der Schublade „Theologie" ablegen, lag doch ein Zusammenhang zwischen der Namensbezeichnung Godot und dem englischen Wort für Gott, god, nur allzu nahe.

Jeder Auslegungsversuch eines Kunstwerkes spiegelt die jeweilige Situation zum Zeitpunkt der Auslegung wider: Was vor dreißig Jahren als ein Ausdruck dafür verstanden wurde, daß der Mensch unfähig sei, „selbst in unüberbietbar hoffnungsloser Situation Nihilist zu sein" *(Günther Anders),* könnte man heute vielleicht schon als die Darstellung dessen ansehen, daß der Mensch immerhin fähig sei, selbst in der hoffnungslosesten Situation zu warten, d. h. nicht Nihilist werden zu müssen ... Was damals als erschreckend wenig im Sinne einer ernstzunehmenden existentiellen Lebensgrundlage erscheinen konnte, nämlich daß Menschen ihr Leben nur als ein mehr oder weniger zielloses Warten auffassen und zu eigentlich zielgerichtetem Handeln kaum mehr in der Lage sind, könnte sich heute vielleicht bereits als bemerkenswert viel herausstellen: Da wird schließlich noch gewartet.

Unser Problem ist nicht mehr, daß wir einigermaßen ziellos warten, wenig über den oder das wissen, auf den oder auf das wir warten, und dennoch irgendwie weitermachen; unser Problem ist inzwischen eher, daß wir überhaupt nicht mehr warten können, das Warten nicht mehr aushalten und so Gefahr laufen, das Warten auf verschiedenste und nicht immer über jeden Zweifel erhabene Weise zu erleichtern. Beckett schrieb Anfang der fünfziger Jahre ein Theaterstück zum Thema *Unfähigkeit nicht zu warten.* Heute wäre ein Stück fällig zum Thema *Unfähigkeit zu warten.*

Bedürfnisbefriedigung der kurzen Wartezeiten

Daß Zeitgenossen erhebliche Mühe mit dem Warten haben, zeigt sich außer in seinem *individuellen* und nur ihn als Individuum betreffenden Handeln auch im *sozialen* und *religiösen* Leben. So unterschiedlich die Phänomene im einzelnen auch sein mögen, so verwandt scheinen die eingenommenen Haltungen: Im Umgang mit Wünschen, deren Realisierung aussteht, mit Sehnsüchten, bei denen es vor allem darauf ankommt, daß man sie hegt, unabhängig davon, ob sie sich je erfüllen, mit Bedürfnissen und deren Unbefriedigt-Sein, mit Verheißungen und deren Verzögerungen, mit dem, was sich zwischen dem Für-möglich-Halten von Unbedingtem und dem Aushalten von Bedingtem bewegt, mit all dem tun wir uns heute schwer. Das damit beschriebene Spannungsfeld macht das Warten aus.

Das *individuelle Alltagsleben* stellt eine Fundgrube für Situationen dar, in denen sich unsere Unfähigkeit zu warten bestätigt. Die Art der Bedürfnisbefriedigung der Industriegesellschaft erweist sich gerade nicht als eine Schule des Wartens. Es dominiert eine Bedürfnisbefriedigung der kurzen Wartezeiten: Was wird nicht alles unternommen, um diese Zeit so gering wie irgend möglich zu halten. Ein Großteil zivilisatorischer Energien wird darauf verwandt, möglicherweise oder erfahrungsgemäß entstehende Wartezeiten so weitgehend wie nur möglich zu eliminieren. Verwartete Zeit gilt als vergeudete Zeit. Der Erwerb von Waren gibt das Denkmodell ab: Ich habe ein

Bedürfnis und gehe davon aus, daß dies durch den Erwerb einer Ware befriedigt werden kann. Fortschritt wird geradezu an der Länge der Zeit gemessen, die zwischen dem Entstehen eines Bedürfnisses und seiner Befriedigung vergeht. Dementsprechend wird von Westeuropäern an der gegenwärtigen Situation in manchen Ostblockländern kaum etwas als so empörend empfunden wie die Tatsache, daß Bürger dieser Länder beim Erwerb von durchaus alltäglichen Waren Stunden wartend in Schlangen verbringen.

Obendrein haftet dem, der wartet, das Odium der *Passivität* an. Der Mensch in den Industrieländern versteht sich gerade nicht als Wartender, sondern als der, der zu jeder Zeit die Situation selbst im Griff hat, der stets handelnd einzugreifen in der Lage ist, der etwas, das er meint zu benötigen, unmittelbar herbeischaffen kann. Warten-Können ist das bare Gegenteil des zum „Gotteskomplex" *(Horst Eberhard Richter)* geronnenen prometheischen Herrscherideals des Menschen. Warten macht klein, denn warten lassen kann immer nur der Höhere den Geringeren. Außerdem wartet nur, wer etwas nötig hat; wer aber stolz darauf ist, alles bereits zu haben bzw. sich in kürzester Zeit alle nur erdenklichen Bedürfnisse erfüllen zu können, gestände mit der Bereitschaft zu warten ein, daß es mit seiner Stellung und seinen Möglichkeiten nicht so weit her ist. Und wer ist schon bereit, sich wirklich als Mängelwesen zu verstehen, allenfalls in einem sehr abstrakten und eher das Jenseits als das Diesseits betreffenden Sinn.

Die *Folgen* dieser Unfähigkeit zu warten sind unübersehbar: Daß Wünsche reifen müssen, um so auch überprüft werden, um so ihre Beständigkeit unter Beweis stellen zu können, wird weniger gesehen. Die Zeit, in der man sich mit etwas vertraut macht, fällt immer häufiger weg. Man glaubt, schlicht die Zeit dafür nicht mehr aufbringen zu können, sich noch umständlich auf Neues vorbereiten, einstellen zu sollen. Der Genuß von etwas kommt nicht selten verfrüht, weil un-erwartet. Wünsche, Sehnsüchte im eigentlichen Sinn gibt es kaum mehr, denn die Befriedigung kommt früher, als daß sich ein Wunsch herausbilden kann, bzw. weil das, was sich nicht leichthin befriedigen läßt, gar nicht mehr ersehnt und erwartet wird. Motor dieser Verhinderung von Wünschen: Die Angst, in der im Wünschen und Warten verstreichenden Zeit etwas zu versäumen, bei der Befriedigung der Wünsche der zweite zu sein, vielleicht sogar das Nachsehen zu haben.

Mehr Todsünde als Tugend

Auch über das rein Individuelle hinaus hat diese Einstellung Folgen *im sozialen und gesellschaftlichen Bereich.* So beispielsweise bei Sexualität bzw. Ehe: Wo Partnerschaften jederzeit auswechselbar werden, ohne daß die Beziehungen entsprechend ihrer jeweiligen Qualität ihren Ausdruck finden, gibt es nichts zu warten, nichts muß reifen. Oder die offensichtlich abnehmende Bereitschaft, den Genuß von etwas hinauszuschieben, bis die eigene finanzielle Situation sich so darstellt, daß man es sich leisten kann. Die Wirtschaft, selbst einmal entstanden mit Hilfe des Prinzips von Konsumverzicht und Sparsamkeit, hat Geister gerufen, die sie nun nicht wieder los wird, die Illusion nämlich, daß alles für jeden und an jedem Ort und zu jeder Zeit verfügbar sei. Lange Zeit überstieg die Fähigkeit der Wirtschaft, Konsumwünsche zu befriedigen, die Konsumwünsche der Konsumenten bei weitem. So lange ging alles gut. Seitdem aber die Konsumwünsche die Fähigkeit der Wirtschaft, ihnen mit einem entsprechenden Angebot entgegenzukommen, eingeholt, wenn nicht gar überholt haben, stimmt das Gleichgewicht nicht mehr. Und zur Eigenart dieser Konsumwünsche gehört es, daß sie keine Ausdauer, keine Geduld, kein Vermögen zu warten zeigen. Der „Pumpkapitalismus" *(Ralf Dahrendorf)* entstand dadurch, daß der Bürger die Illusionen, die man ihm geradezu einimpfte, nicht zuletzt durch die Werbung, für erfüllbar hielt. Mit dem Ergebnis, daß der Staats- wie der Privatmann heute ausgeben will, was morgen erst zur Verfügung steht.

Die Flucht in die Bedürfnisbefriedigung spiegelt anderseits auch die fehlenden Zielvorstellungen wider, auf die hin es sich lohnen würde zu warten. Die Zeiten von Weltuntergangsstimmung – ob berechtigt oder unberechtigt, kann an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben – sind naturgemäß nicht dazu angetan, zum Warten zu animieren. Wo Alpträume die Zukunftsperspektive verstellen, können kaum Sehnsüchte aufkommen, für deren Verwirklichung man sich die nötige Zeit lassen könnte, ohne sie deswegen auf die lange Bank zu schieben. Vor dem Hintergrund von Rüstungswettlauf und ökologischer Katastrophe gilt das Warten eher als Todsünde denn als Tugend. In einer solchen Situation Warten zu empfehlen, steht leicht unter Zynismus-Verdacht. Wohl nur unter solchen Bedingungen konnte es zur Rede von der Machbarkeit des Friedens kommen, einer Rede, die mit dem berechtigten Anliegen, die Gemüter angesichts des Wahnsinns eines weltweiten Rüstungsautomatismus wachzurütteln und zu einer entschiedeneren Abrüstungspolitik zu ermuntern, leicht den Eindruck erweckt, der Friede sei politisch-gesellschaftlich realisierbar wie ein x-beliebiges Gesetzesvorhaben.

Glaube ohne Verheißung

Religion und Glaube sind von Einstellungen wie den genannten nicht ausgenommen. Religiöse Strömungen gewinnen an Gewicht, die den Eindruck erwecken, als sei es geradezu eine christliche Tugend, nur ja nicht als Wartender, Fragender zu erscheinen, sondern mit einer klaren Antwort auf den Lippen, etwa in der Form markanter Bibelworte oder nur allzu selbstgewisser dogmatischer Formeln die Welt zu beglücken. Wenn die Anzeichen nicht trügen, bewegen wir uns auf eine religiöse Kultur zu, in der das Fragen-Stellen und vor allem das Fragen-Aushalten geradezu als für Mensch und Glaube schädlich denunziert werden. Es wächst ein „Kopf-hoch-und-hindurch-Glaube", der Sehnsüchte, Zweifel, widerständige Erfah-

rungen als überflüssig erachtet. Derjenige, der seine Fragen und Unsicherheiten nicht unterdrückt, wird hier schnell zum Nörgler und Nestbeschmutzer.
Ein Glaube, der das Warten nicht gelernt hat, unterschlägt seinen eigenen Geheimnischarakter, denn das Geheimnis setzt die Fähigkeit voraus, sich mit der Tatsache zu begnügen, nicht alles letztlich begrifflich in den Griff zu bekommen, obwohl man erhebliche Anstrengungen unternommen hat; auszuharren in der Perspektive, vielleicht eines Tages einmal ein Fundament für sein Leben zu erhalten, vielleicht auch nie. Und gerade dadurch, daß das nach vorne Offene, Geheimnisvolle, das Unbeantwortete und vielleicht auch Unbeantwortbare, das Verheißene, die Sehnsucht nach noch nicht realisierten Möglichkeiten kaum Ausdruck findet, bleibt die voreilig dahingeworfene Glaubensformel seltsam zusammenhanglos. Letztlich scheint sie entbehrlich zu sein, weil ihr der Wurzelboden fehlt. Kein Wunder, wenn die Antworten so wenig bewirken, wenn die Fragen selbst kaum gestellt sind.

Verstärkt wird dies noch dadurch, daß Theologie und Kirche inzwischen von außen geradezu aufgefordert werden, ruhig etwas selbstbewußter aufzutreten, klarer zu der von ihr vertretenen Tradition zu stehen. Nur sind Christen und Kirche kaum darauf vorbereitet, haben noch nicht die angemessene Sprache gefunden, um hierauf zu antworten, es sei denn in der Form jener vorgestanzten frag-losen Antworten, die jedoch eher den Mangel an wirklich gelebten Antworten dokumentieren. Am schnellsten parat hat die Antworten ein Typ von Glaube, bei dem nichts mehr reifen muß. Ein religiöses Denken, das sich demgegenüber in dem differenzierten Geflecht von Nähe und Distanz ausdrückt, das die Vernunftanstrengung nicht scheut, ohne von ihr letztlich das Heil zu erwarten, das weder die faktische Unvollkommenheit des Menschen übersieht, noch auch das Streben nach einer gottgemäßen Vollkommenheit als messianistisch diffamiert, das also die Spannung des Wartens aushält, hat es da schwerer.
In diesen Zusammenhang gehört auch die Beobachtung, daß sich die Kirche selbst wieder stärker in den Vordergrund schiebt und Gefahr läuft, den Blick auf das zu erwartende Heil zu verdecken, sich selbst optisch an die Stelle dessen zu setzen, was zu erwarten wäre. Die Kirche vernachlässigt ihren Verweischarakter auf ein sie bei weitem übersteigendes Heil, wenn sie sich selbst verkündigt, anstatt, wie es derjenige tat, in dessen Namen sie tätig ist, die bevorstehende Ankunft des Reiches Gottes anzukündigen, die Menschen zu einem Selbstverständnis als Wartende zu führen.

Angesichts dieses Befundes, einer geringen Bereitschaft zu warten im individuellen, sozialen und auch religiösen Leben, ist mit schnellen Versuchen, diesen Tendenzen entgegenzuwirken, wenig geholfen. Solche latenten Einstellungsveränderungen lassen sich nicht leichthin rückgängig machen. Zunächst einmal müssen sie einfach registriert werden, auf daß dann vielleicht langsam *Gegenbilder* entstehen können, der Wunsch nach einer Richtungsänderung sich herausbilden kann. Beim Hervorbringen solcher Gegenbilder könnte der Glaube eine wichtige Rolle spielen, auch wenn man seinen Einfluß auf allgemein gesellschaftliche Verhaltensweisen insgesamt nicht überschätzen dürfte. Immerhin besitzt der Glaube eine lange Erzähltradition, in der Erfahrungen von Menschen mit dem Warten ihren Niederschlag gefunden haben.

Das Adventliche entdecken

Der Glaube selbst müßte seinen *adventlichen Grundcharakter* wieder neu entdecken. Das Stichwort Advent steht in dem Zusammenhang für mehr als nur für einige Wochen des Kirchenjahres. Den Advent ernst nehmen hieße, nicht bereits von Menschwerdung zu reden, bevor eigentlich eine adventliche Sehnsucht nach einem Gott vorhanden ist, der dem Menschen nahe sein will. Ehe man Jesus von Nazareth als den Erlöser verkündet, stünde es den Verkündigern gut an, die vor-neutestamentliche Sehnsucht nach Erlösung auch zu vermitteln, denn Erlösung kann nur der als für sein Leben wichtig erfahren, der sich selbst auch als erlösungsbedürftig versteht. Ebenso steht es mit dem Messias, als den das Christentum Jesus bekennt: Ein Messias, der immer nur ankommt, dessen Ankunft aber nie erwartet wird, kommt vielleicht auch irgendwann einmal nicht mehr an ... Bevor von dem immer schon existierenden Gott gesprochen wird, müßte man sich selbst wieder neu als jemanden zu sehen lernen, der durchaus eines Gottes bedarf.
Ein Glaube, der den Advent ernster nähme, würde vor allem in einem Punkt Zeichen setzen: in der Einschätzung menschlichen Handelns. Advent und Warten als Schlüsselbegriffe christlicher Existenz richten den Menschen auf das aus, was ihm entgegenkommt. Sie machen deutlich, daß es nicht menschliches Tun, sondern göttliches Tun (oder hat man davon bereits den Abschied genommen?) ist, auf das es letztlich ankommt. Gerade der Advent könnte uns vor einer im Grunde gottlosen *Selbstüberschätzung* des eigenen Tuns bewahren: Wir mögen als Kirche noch so sehr die anderen vor einem Machbarkeitswahn warnen, ein Glaube, der immer nur sagt, was man zu tun und zu lassen habe, ist von der Dominanz der eigenen Leistung mindestens ebenso durchdrungen. Glaubende, die sich wieder stärker als Wartende verstünden, müßten sich jedenfalls wieder mehr für eine Person interessieren, deren Leben zum Inbegriff des Wartens geworden ist, für den man sich aber wohl nicht zufällig so wenig interessiert: Johannes den Täufer. Ein Christentum, das immer nur eifrig missionieren will wie ein Paulus, aber verlernt hat zu warten wie ein Johannes, leidet u.U. ebenso unter Selbstüberschätzung wie Menschen, die meinen, Warten sei Zeitverschwendung. Dabei war Johannes beileibe kein Mensch, der nichts wollte oder nichts tat. Aber in seinem Innersten spielte dies offenbar nicht die wichtigste Rolle: „Fastet/weil er wartet/Redet/weil er wartet/Tauft/weil er wartet/ /Widerspricht/weil er wartet/Verweist/weil er wartet/Fragt/weil er wartet ..." (Paul Konrad Kurz).

Klaus Nientiedt

Attentate

Während polnische Polizisten zunächst nach den Mördern und dann nach der Leiche des entführten Solidarność-Geistlichen *Jerzy Popiełuszko* suchten, legte in Rom Untersuchungsrichter *Ilario Martella* seine 1242 Seiten lange Anklageschrift gegen die Komplizen und Hintermänner des Attentats vom 13. Mai 1981 auf Johannes Paul II. vor. Das zeitliche Zusammentreffen der beiden, einen gleich makabren Hintergrund beleuchtenden Ereignisse war Zufall. Aber beides, der Mord an Popiełuszko und die neue Phase der Aufklärung (oder eines Versuchs der Aufklärung) des Anschlags des in Rom zu lebenslanger Haft verurteilten Türken *Ali Agca* sind durch mehr miteinander verbunden als nur durch den zufällig gemeinsamen Zeitpunkt.

In *Polen* wurde von Angehörigen des Sicherheitsdienstes – von der Polizei so festgestellt und von der Regierung so eingeräumt – ein Geistlicher entführt, gefoltert und ermordet, der nicht zur ersten Garnitur von Solidarność gehörte und nicht einmal formell Mitglied war, der aber als Kaplan an der Stanislaus-Kostka-Kirche, durch die ursprünglich von seinem Pfarrer eingeführten „Messen für das Vaterland", seine Predigten und seinen Kontakt zu den *Solidarność-Leuten* vielen Hoffnung vermittelte, die in den realen Verhältnissen keinen Anhalt mehr fand, aber überleben half. Wer ihn beseitigen und damit zum nationalen Martyrer machen wollte, konnte nur das Ziel einer Destabilisierung des Landes oder der Regierung haben. Das konnten nur interne Gegner General Jaruzelskis oder deren Auftraggeber oder Sympathisanten aus dem sowjetischen Bereich sein. Anlaufende *Versuche*, die Spur im Westen, bei den Amerikanern, zu suchen, sind zu durchsichtig.

Was der *römische Untersuchungsrichter* in zweijährigen Verhören und Nachforschungen an den Tag gebracht hat, weist in dieselbe Richtung. Zwar gerieten die römischen Untersuchungsbehörden vorübergehend in Beweisnot. Ali Agca war und ist ein wenig glaubhafter Zeuge und vor allem ist er der einzige wirkliche Zeuge. Mehr als Indizien lassen sich gegen die sieben Hintermänner (4 Türken, 3 Bulgaren; davon nur ein Türke und Bulgare in Untersuchungshaft bzw. zur Verfügung der Polizei) nicht vorbringen, aber diese scheinen den Anklagebehörden als sicherer Verdacht auf ein internationales, von Bulgarien ausgehendes Komplott auszureichen. Die Angabe des Attentäters Agca waren immerhin präzise genug, um die Kontakte mit den an der Vorbereitung und Absicherung des Attentats Beteiligten einigermaßen beweiskräftig rekonstruieren zu können. Erwiesen ist jedenfalls, daß Agca nicht allein geschossen hat und daß auch die Spuren seines türkischen Landsmanns *Celik* zu bulgarischen Helfern weisen.

Daß *Bulgarien* kein Eigeninteresse an der Ermordung des Papstes aus Polen auf dem Höhepunkt der Solidarność-Bewegung hatte, darf angenommen werden. Wenn also Bulgarien geheimdienstlich mit im Spiel war, dann liegt die Vermutung recht nahe, daß die Urheber des Attentats *sowjetischem Einfluß* näher waren, als lange vermutet werden konnte. Im Vatikan, offenbar gilt das auch für den Papst selbst, scheint man ohnehin immer schon überzeugt gewesen zu sein, daß politische Gründe zu dem Attentat geführt hatten, und meinte auch, die Urheber einordnen zu können.

Kaplan und Papst als Mordopfer sowjetischer oder sowjetabhängiger Geheim- und Sicherheitsdienstler? Der Gedanke, es gebe nicht nur im polnischen Sicherheitsdienst Leute, die aus eigenem Antrieb oder in Abstimmung mit „höheren" Auftraggebern sich ein geeignetes Mordopfer aussuchen, um die ohnehin gespannte Lage zum Explodieren zu bringen, sondern eine *Weltmacht* fädle Komplotte zur Ermordung eines die Ruhe im eigenen Imperium störenden Papstes ein, hat dennoch etwas Unwirkliches an sich. Da gibt es für den Mord an *Indira Gandhi* – aus religiös-ethnischen Motiven – schon eher noch nachvollziehbare Erklärungen. Aber es sieht so aus, als müßte man sich daran gewöhnen. Sollte für zwangsatheistisch geführte Staaten Religion und speziell die katholische Kirche und deren Papst polnischer Herkunft und polnischen Temperaments als so gefährlich empfunden werden, daß sie sich dem Verdacht, die Ermordung des Papstes gewollt zu haben, aussetzen, auch wenn es immer nur beim Verdacht bleiben sollte? *üb*

Affären-Theater

Im Bonner Affären-Theater dieses Herbstes hat sich dank „Spiegel", „Stern", Staatsanwaltschaft und parlamentarischem Untersuchungsausschuß ein breites Spektrum an Persönlichkeiten und Institutionen präsentiert, die in unterschiedlicher Funktion und auf nur bedingt vergleichbare Weise das Gemeinwesen Bundesrepublik, wie es sich gegenwärtig darstellt, teils formell oder teils informell, aber auf jeden Fall *realistisch* verkörpern:

Ein *Großkonzern*, dessen *Spitzenmanager* meinte, wirtschaftliche Führungsgröße und Macht politisch dadurch am eindrucksvollsten vorführen zu können, daß er im Zuge seiner Bonner Landschafts-Pflege in der freundschaftlichsten und persönlichsten Weise (per Handschlag und in bar) reichlich Geld unter die Parteien streute. Eine Bundesregierung, deren Chef, seinerzeit als (nur) *CDU-Vorsitzender* und als oberster Verantwortlicher einer stets spendenbedürftigen, weil lange weder mitglieds- noch finanzstarken Partei sich „unter Freunden" solchen sonderbar altmodisch und vorindustriell anmutenden Spendenmethoden als Empfänger anzupassen hatte und dabei heute noch – jetzt *als Kanzler* – eine schlechte Figur abgibt.

Ein *Bundestagspräsident*, der bis zum letzten Augenblick, auf ein reinigendes Gewitter hoffend, nicht einsah,

daß Geldgier für einen hohen Mandatar etwas Ehrenrühriges ist, sondern Doppel- und Dreifachabsicherung für die selbstverständliche Ausstattung eines um die Republik verdienten Politikers hielt. (A propos Geldgier: Sie scheint nicht nur ein Unverständnis auslösendes Problem des mit politischen Stilfragen schon immer auf Kriegsfuß stehenden *Rainer Barzel,* sondern – denkt man an dessen entfernten und nicht minder honorigen Vorgänger *Eugen Gerstenmaier* – ein verflixt schwieriger Punkt gerade für Repräsentanten zu sein, die von Amts wegen und aus eigenem Antrieb auf Tadellosigkeit verpflichtet sind.)

Hinzu kommen ein *Altbundespräsident,* der alles tut, um seiner in jeder Beziehung vom Untergang bedrohten Partei zu helfen und vor Gericht die steuerbefreiende Praxis der Finanzverwaltungen, am (damals geltenden) Gesetz vorbei, geltend macht, aber auf einen *Richter* trifft (Madaus-Prozeß!), der nicht nur von solcher „Gnadenpraxis" nichts gehört haben wollte, obwohl sie in aller Munde war, sondern dem Angeklagten Madaus auch noch die dreifache der vom Staatsanwalt verlangten Strafe aufbrummte. Ein in der Parteispendensache sehr – noch mehr moralisch als informatorisch – engagierter Journalist (als Beispiel unter mehreren), der die Zeugenaussage von *Walter Scheel* ungefähr für das Scheußlichste hielt, was er dem Altbundespräsidenten zutraute, höchstens noch übertreffbar durch den anonymen Umgang mit einem anderen, diesmals als Pensionär in der Schweiz lebenden Konzernchef bzw. mit dessen 6-Millionen-Spende. Schließlich eine *Presse,* die je intellektueller ihr Zuschnitt um so mehr als der eigentliche Sachwalter der öffentlichen Moral auftritt und der der neue Bundestagspräsident nicht ganz zu Unrecht ins Stammbuch schrieb, sie dürfe nicht „zu einem lukrativen Geschäft neuzeitlicher Massenunterhaltung degenerieren, in dem sich einige anmaßen, Polizist, Staatsanwalt, Zeuge, Richter und Berufungsgericht in einem zu sein".

Trotz solcher Schelte oder gerade deswegen steigerten ihre Vertreter, nun ihrerseits dünnhäutig, ihre moralische Entrüstung bis zu einer Grenze, an der Sachinformation im allgemeinen Moralisieren allmählich unterging. Da konnte es kein Zufall mehr sein, daß die „Zeit", über mehrere Nummern fast zur Hälfte politischem Moralisieren sich verschreibend, für die Wahl des neuen Bundestagspräsidenten keine einzige Zeile übrig hatte.
Und die *Kirche,* speziell die katholische? Bei soviel Sumpf in der politischen Moral und soviel Selbstgerechtigkeit bei seiner Aufdeckung wäre das für die Kirche eine geradezu zwingende Möglichkeit gewesen, *wirklich moralische Maßstäbe* hörbar zu machen. Doch man überlegte und hatte im Gedächtnis, daß „man" ja selbst dank des Ökonoms eines als besonders finanztüchtig geltenden Ordens schon sehr früh in die Flick-Spenden-Angelegenheit verwickelt war und beschloß, ob man sich nun darüber äußern müßte oder nicht, auf jeden Fall nichts zu sagen. *se*

Datenschutz

Der Datenschutz ist eine sinnvolle und notwendige Einrichtung. Er wird um so dringlicher, je verflochtener und vernetzter die Verwaltungssysteme sind, je mehr Daten durch elektronische Techniken gespeichert, sortiert und ausgetauscht werden können. Die Sorge, ungeschützt Organisationen, Verwaltungen, Behörden ausgeliefert zu sein, wird um so verständlicher, je anonymer, bürokratischer das gesellschaftliche Zusammenleben geregelt ist. Allein schon das Gefühl, vor einem Grenzkontrolleur zu stehen und annehmen zu müssen, daß er dank maschinenlesbaren Ausweises und der dadurch möglichen Datenkommunikation mehr in Erfahrung bringen als der Betroffene wissen kann, ist selbst für den Normalbürger und nicht nur für den Gesetzesbrecher ein Unangenehmes.
Es kann in dieser Situation beruhigend wirken, daß der Datenschutz *institutionalisiert* ist und gleichsam als fünfte Gewalt eine Unbestechlichkeit und Unabhängigkeit pflegt, die Regierenden und Behörden auf die Nerven geht, aber gute Arbeit leistet. Den Regierungen ist zu danken, daß sie ihn nicht nur mit rechthaberischen, sondern mit durchsetzungswilligen Persönlichkeiten besetzt haben. Hilfreich ist es auch, daß die *Medien* diese mögen und weniger als über jede andere Behörde über sie etwas kommen lassen. Als jüngst in Baden-Württemberg der Rechnungshof der dortigen Datenschutzbeauftragten auf etwas schwäbisch skurrile Weise Verschwendung vorwarf, weil ihre Behörde eine eigene Bibliothek aufbaute und nicht einfach die eines benachbarten Ministeriums benutzen wollte und die Prüfer unter anderem zu viele Exemplare von Orwells „1984" vorfanden, schlugen sie sich zum überwiegenden Teil ganz unironisch auf die Seite des Datenschutzes, obwohl Rechnungshöfe in anderen Fällen, in denen diese kaum weniger pingelig sind, meist ungeprüft gegen die geprüfte Behörde in Schutz genommen werden.

Aber alles Gute läßt sich übertreiben. Und der Datenschutz wird gegenwärtig bis zur dann doch nie möglichen Perfektion *übertrieben.* Diözesanschematismen, früher ganz unbefangen in Buchhandlungen angeboten, werden jetzt wegen der dort aufgeführten Lebensdaten streng auf den Amtsbereich beschränkt. Vorlesungsverzeichnisse deutscher Universitäten, bisher eine Fundgrube für persönliche und berufliche Kontakte, dürfen jetzt, dem Datenschutz sei's geklagt, nur noch die privaten Telefonnummern jener Professoren enthalten, die sich ausdrücklich damit einverstanden erklären.

Konsequenterweise müßten sämtliche Telefonbücher auf Branchen- und Behördennummern reduziert (und Adressenbücher eingestampft werden), und sei es auch nur, weil dem einzelnen das Hochgefühl nicht vorbehalten werden darf, eine „Geheimnummer" zu haben, die dann nichts mehr „wert" ist. Dem Vater eines späten Abiturienten, der an einem rheinischen Abendgymnasium sich nach diesem erkundigt, weil er eine Bestäti-

gung bräuchte, wird sogar die Auskunft verweigert, ob sein Sohn es überhaupt besucht. Eine Mutter, die im Auftrag ihrer erwachsenen, aber finanziell noch familienabhängigen Tochter, die einen Erwachsenenfortbildungskurs belegt hat und noch Einzelheiten wissen will, aber zu dem Zeitpunkt gerade im Ausland ist, wird mit der erstaunten Frage beschieden, ob die bei ihnen gemeldete Tochter nicht volljährig sei?
Ein Wohnungssuchender auf dem privaten Wohnungsmarkt macht hingegen ganz andere Erfahrungen. Die Vermietungsgesellschaft, die dem Eigentümer treuhänderisch solvente Mieter sichern will, begnügt sich nicht mit der mündlichen Frage nach der beruflichen Stellung, sondern will schriftlich Arbeitgeber, Einkommens- und Versicherungsverhältnisse wissen.

Datenschutz kann sehr wohl auch ein Schutzmantel für die kollektive Pflege wenig gemeinwesengerechter Individualismen sein, sinnvolle gesellschaftliche und mitmenschliche Beziehungen behindern und im entscheidenden Moment dann doch nicht greifen. Es wird deshalb abzuwarten sein, ob das Bundesverfassungsgericht und die Bürger mit dem schnell dekretierten Grundsatz von der „informationellen Selbstbestimmung" glücklich werden. Auch wenn das neue Volkszählungsgesetz entsprechend dem Urteil vom April 1983 verfassungssicherer gemacht ist, es wird weiter Gruppen geben, die die Volkszählung, wenn sie im Frühjahr 1986 stattfindet, boykottieren oder wegen ihr neu vor das Verfassungsgericht gehen möchten. Spätestens dann wird sich das ohnehin am meisten beschäftigte Verfassungsorgan der Bundesrepublik die Grenzen solcher „Selbstbestimmung" genauer überlegen müssen. *go*

CAJ-Kreuzweg

Am diesjährigen Allerseelentag tat die Katholische Arbeiterjugend (CAJ) etwas Ungewohntes. Sie veranstaltete im Rahmen eines Delegiertentreffens – es tagte in Bonn der inzwischen in eine Bundesversammlung ungewandelte Nationalausschuß – einen „Kreuzweg" an der Bannmeile rings um das Bonner Regierungsviertel. Es war das Gegenteil einer Massendemonstration, die Delegierten waren sich über den symbolhaften Charakter ihrer Aktion im klaren. Der Kreuzweg war auf ihre Vorstellungen von der Veränderungsbedürftigkeit der wirtschaftlichen Verhältnisse zugeschnitten. Sie sollten Sorgen, Ängste und Hoffnungen religiös und politisch zum Ausdruck bringen, von denen Jugendliche – Arbeiter zumal – als Arbeit- und Lehrstellensuchende betroffen sind.

Es war kein sehr vollständiger Kreuzweg. Er fing mit dem Thema „Jesus hat Angst" an und endete mit christlicher Auferstehungshoffnung, verwoben mit der Zuversicht auf eine „andere Zukunft" als siebente Station im Haus Venusberg, einem Schulungshaus des BDKJ. Die einzelnen Stationen waren in ihrem je spezifischen Sinngehalt unterschiedlichen gesellschaftlichen Kräften und politischen wie kirchlichen Institutionen zugedacht. Die erste, die Angst-Station plazierten die jugendlichen Delegierten vor den Bonner Sitz der AEG-Telefunken, die sechste und entscheidende („Jesus wird ans Kreuz genagelt und stirbt") vor der Industrie- und Handelskammer, nachdem der Deutsche Industrie- und Handelstag mit dem Vermerk, die Aktion sei „blasphemisch", abgelehnt hatte.

Über „Jesus wird verurteilt" meditierten sie vor dem Bundeskanzleramt. Auch dem Sekretariat der Bischofskonferenz wurde eine Leidensstation („Jesus fällt zum zweiten Mal") zugedacht, während man vor dem DGB-Haus („Simon von Cyrene hilft Jesus das Kreuz tragen") offenbar die einzig wirklichen Helfer auf dem eigenen Leidensweg zu finden glaubte. Daß man sie weder beim Arbeitsministerium, wo man nicht hinzog noch bei den Koalitionsfraktionen – dem Bundestag gegenüber – („Jesus nimmt das Kreuz") schon wegen der jüngsten Novellierung des Jugendarbeitsschutzgesetzes zu finden glaubte, lag auf der Hand.
Die *symbolische Aktion* erregte einiges Aufsehen und natürlich auch Ärger. Von „Provokation" war die Rede, von „Pharisäertum" und vom „Mißbrauch religiöser Symbole zu Demonstrationszwecken". Die Veranstalter ahnten das schon und gaben dem Umzug einen durchwegs ernsten Charakter, hielten sich an das selbstauferlegte Rauchverbot, verzichteten auf Flugblätter und zogen schweigend von Station zu Station. Dennoch konnte die CAJ gerade bei kirchlichen Instanzen mit Verständnis nicht rechnen. Zumal die vom Kanonikus *Joseph Cardijn*, dem späteren Kardinal, gegründete CAJ in den fünfziger und sechziger Jahren einmal eine aufstrebende, in Deutschland aber nie besonders starke Bewegung, wegen einer gewissen jugendlichen Radikalisierung in Programm und Aktionsformen ohnehin Sorge macht. Diese Sorge ist unabhängig von ihrer Berechtigung verständlich. Ist doch die CAJ trotz ihrer nur 15 000 Mitglieder der einzige, mehrheitlich im Arbeitermilieu beheimatete Jugendverband.
Ihre symbolische Handlung am Allerseelentag wirft aber eine nicht unwichtige Frage auf. Lassen sich religiöse Andachtsformen, wenn sie mit sozialen Lebensinhalten ausgestattet werden, nur politisch verfremdet darstellen? Oder lohnt es sich, Andachtsformen, durchaus mit Öffentlichkeitsbezug, zu entwickeln, die religiösen Gehalt und sachbezogene Kritik an gesellschaftlichen Mangelzuständen verbinden? Die reine Gebetswallfahrt kann nicht die einzige Demonstrationsform christlichen Zeugnisses sein. Wahrscheinlich gelingt die Verbindung von politisch-sozialer Aussage und religiösem Zeugnis dann am besten, wenn die Veranstalter solcher Versuche die „Sünde" nicht *allein* in Institutionen, sondern in den Menschen und insofern auch in sich selbst festmachen. So wollten die Veranstalter ihre Aktion auch eigentlich verstehen. Provokation an sich kann nicht schaden, wenn die Motive, Sachverhalte und Ziele richtig benannt und der religiöse Sinn der Aktion verdeutlicht wird. *se*

Kardinal Ratzingers restauratives Manifest

Während seines diesjährigen Sommerurlaubs im Brixener Priesterseminar stand der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* dem italienischen Journalisten und Schriftsteller *Vittorio Messori* mehrere Tage lang Rede und Antwort. Die Gespräche, die Messori zwischen dem 15. und 18. August mit dem Kardinal führte, sollen Anfang nächsten Jahres unter dem Titel „Rapporto sulla fede" bei den „Edizioni Paoline" als Buch erscheinen. Wichtige Passagen aus dem Mammutinterview wurden, von Kardinal Ratzinger approbiert, aber schon in der Novembernummer der Mailänder katholischen Monatszeitschrift „Jesus" vorausveröffentlicht. Veröffentlichungen in deutschen Zeitungen des auch hierzulande beachteten Interviews ließen nicht lange auf sich warten.

Wider den „Konzils-Ungeist"

Was der Kardinal seinem italienischen Gesprächspartner gegenüber über den Zustand der katholischen Kirche auf dem Hintergrund der Zeitsituation äußerte, überrascht in weiten Teilen nicht. Wer die Veröffentlichungen und Stellungnahmen Ratzingers als Theologieprofessor, Münchner Erzbischof und Kurienkardinal in den letzten zehn Jahren einigermaßen aufmerksam zur Kenntnis genommen hat, trifft in dem Interview mit Messori auf viel Vertrautes: Die Kritik Ratzingers am transzendentaltheologischen Ansatz und dem damit zusammenhängenden Begriff des „anonymen Christen"; seine Distanz gegenüber der historisch-kritischen Exegese, die den Zusammenhang zwischen Schrift und Kirche bedrohe; die Ablehnung neuerer Entwicklungen in der Katechese (Ratzinger nimmt in diesem Punkt weitgehend Überlegungen aus seinem Pariser Vortrag vom Frühjahr 1983 auf; vgl. HK, April 1983, 454–456); die starke Fixierung auf die Bedrohung des Glaubens durch den Marxismus als weltliche Heilslehre; die Herausstellung des Traditionssubjekts Kirche und ihrer Lehrkontinuität gegenüber vermeintlichen theologischen Willkürlichkeiten und Anpassungen an den Zeitgeist. Bei seinem jetzigen Urteil über die Nachkonzilszeit beruft sich Ratzinger ausdrücklich auf seine negative Konzilsbilanz von 1975.

Dennoch hebt sich das „Jesus"-Interview aus der stattlichen Zahl der Veröffentlichungen, die Kardinal Ratzinger auch noch nach der Berufung in sein römisches Amt vorgelegt hat, heraus. Einmal handelt es dabei um das, was man salopp einen „Rundumschlag" zu nennen pflegt: Es werden zahlreiche Einzelfragen angesprochen, vom Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen über Katechese und Befreiungstheologie bis zur Funktion der Bischofskonferenzen, die sich als Mosaiksteine zu einem großen Krisengemälde zusammenfügen. Dazu kommt, daß Ratzinger in dem Gespräch mit einer Schärfe und Bestimmtheit formuliert, die das theologisch-kirchliche Profil des Präfekten der wichtigsten römischen Kongregation besonders klar hervortreten lassen.

Die *Quintessenz* von Ratzingers Analyse: Nach dem Konzil ist die Kirche in eine tiefe Krise geraten, für die nicht dieses selber, sondern ein seinem Buchstaben wie Geist zuwiderlaufender „Konzils-Ungeist" verantwortlich ist. Die der Kirche in den vergangenen Jahren zugefügten Schäden gehen demnach auf die Entfesselung „aggressiver, polemischer und zentrifugaler Kräfte" in ihrem Inneren und auf die im Westen durch den kulturellen Umbruch an die Macht gelangte liberal-radikale Ideologie zurück. Viele seien von einer teilweise übertriebenen Abschottung zu einer ungefilterten und ungebremsten Öffnung zur gegenwärtigen Welt übergegangen.

Als *innersten Kreis der Krise* macht der Kardinal die Krise des Glaubens an Gott als Vater und als Schöpfer der Welt namhaft. Um diesen Kern gruppieren sich dann die Krise des Glaubens an die Kirche als Geheimnis und als göttliche Stiftung, die Krise des Glaubens an das Dogma und die Sittenlehre der Kirche und schließlich die Krise des Glaubens an die Schrift als Buch der Kirche. Als Ausweg aus der Krise empfiehlt Ratzinger eine „Restauration", verstanden als „Suche nach einem neuen Gleichgewicht nach den Übertreibungen einer zu unterschiedslosen Öffnung zur Welt"; diese Restauration sei schon im Gange. Die Christen müßten heute viel stärker das Bewußtsein haben, zu einer Minderheit zu gehören und im Widerspruch zum „Geist der Welt" zu leben.

Problematisches Verfallsschema

Man wird nicht bestreiten können, daß vieles von dem, was der Kardinal als Krisenphänomen anprangert, in Kirche und Gesellschaft auch wirklich anzutreffen ist: Seien es Theologen, die zu großzügig oder willkürlich mit der Glaubensüberlieferung umgehen, Verkürzungen im Kirchenverständnis oder zuwenig reflektierte Inkulturationsbemühungen, sei es – auf die Gesellschaft bezogen – ein überzogener Individualismus oder ein verabsolutiertes Konsumstreben. Daß Ratzinger generell über ein feines Gespür für wirkliche Schwachstellen der von ihm attackierten theologischen Positionen oder kirchlich-gesellschaftlichen Strömungen verfügt, dafür gibt es auch im „Jesus"-Interview Belege genug.

Allerdings gehen damit *Einseitigkeiten, Übertreibungen* und *Fehleinschätzungen* Hand in Hand. Einige Beispiele aus ganz verschiedenen Bereichen: Kann man davon sprechen, die nichtchristlichen Religionen seien oft „Regime des Terrors" gewesen, ohne gleichzeitig die im Namen des Christentums begangenen Verbrechen zu

erwähnen? Sind für das geistige und gesellschaftliche Klima Europas wirklich „akademischer Hochmut", „blasierte Kälte" und Arroganz charakteristisch, oder flüchtet der Kardinal mit dieser Einschätzung nicht in ein kulturpessimistisches Klischee? Ist der *Marxismus* heute wirklich noch eine „tiefere Versuchung als die oberflächlichen Formen des Atheismus"? Überzeichnet Ratzinger nicht, wenn er davon spricht, daß für „viele katholische Theologen" die *Kirche* nur eine menschliche Einrichtung und das *Dogma* eine „unerträgliche Fessel" und ein „Angriff auf die Freiheit" sei? Gibt es in der Geschichte der Kirche wirklich keine Sprünge und Brüche?

Was die Diagnose des Kardinals letztlich so problematisch macht, ist ihre *Optik*. Ratzinger deutet den für katholische Theologie und Kirche so unausweichlichen wie heilsamen Prozeß der produktiven Auseinandersetzung mit der Moderne, zu dem das Zweite Vatikanum als herausragendes Datum gehört, fast ausschließlich als Zerfall, Dekadenz und schlechte Anpassung. Damit ersetzt er, ungeachtet der Rede vom wiederzugewinnenden Gleichgewicht, im Grunde die pauschale „Taufe" der modernen Welt durch manche Säkularisierungstheologen durch ein ebenso undifferenziert-pauschales *Verfallsschema*. Kein Wunder, daß er auch die Hölle (er spricht vom „Infernalischen" einer ausschließlich am Genuß und am Privatinteresse orientierten Kultur) ins Spiel bringt und auf Personalität und Geschichtswirksamkeit des Teufels besteht. Man wird den Eindruck nicht los, Ratzinger sehe die Aufklärung (vielleicht schon die Reformation) nur als Sündenfall, vor dem der Katholizismus zu widerstandslos kapituliert hat.

So muß in seiner Optik vieles als übertriebene Anpassung, als Abkehr vom Glauben und vor allem von der Kirche mit ihrer hierarchischen Struktur und ihrem Dogma erscheinen, was angemessener als zwar risikoreiche, aber notwendige Begleiterscheinungen einer noch längst nicht ausgestandenen Neubesinnung der Kirche auf ihren Auftrag und ihre Botschaft angesichts der gegenwärtigen Weltsituation zu beschreiben wäre. Das gilt für die Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsglauben ebenso wie für den theologischen Pluralismus. Die Sorge Ratzingers, die transzendente, übernatürliche Dimension des christlichen Glaubens könne verdunkelt oder sogar vergessen werden, ist ernst zu nehmen. Nur läßt sich das Übernatürliche in eine säkularisierte Gesellschaft nicht einfach zurückbeschwören, auch nicht durch eine stärkere Betonung der Sakramentalität und Geheimnishaftigkeit der Kirche.

Folgen für das kirchliche Klima

Auf die *Kirche* aber läuft in Kardinal Ratzingers Krisengemälde alles zu. Als positives Gegenbild und Korrektiv gegen die beklagten Verfalls- und Auflösungserscheinungen hat er offenbar eine Kirche vor Augen, in der der „Gehorsam als Tugend" wieder etwas gilt, in der die von Gott gewollte Autorität des Lehramts in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre voll und ganz respektiert wird und die eine Bastion in einer immer mehr in falschen Heilslehren, Liberalismus und Permissivität versinkenden Welt bildet.

Am Schluß des Interviews in „Jesus" merkt Kardinal Ratzinger mit leiser Ironie an, die Glaubenskongregation mit ihren dreißig Mitarbeitern könne wohl kaum eine „Diktatur aufrichten" oder einen „theologischen Staatsstreich" in Erwägung ziehen. Auch wenn sich der Kardinal damit zu Recht gegen eine Überschätzung der faktischen Möglichkeiten seiner Kongregation wehrt: Es kann für das kirchliche Klima nicht folgenlos bleiben, wenn an der Spitze der wichtigsten römischen Kongregation ein Mann steht, der die Nachkonzilszeit im Ganzen als Auflösungs- und Zerfallsprozeß beurteilt und eine „Restauration" fordert.

Schließlich können sich durch den Kardinal alle jene bestätigt und ermuntert fühlen, die – wenn auch meist mit weit weniger intelligenten Argumenten als Ratzinger – seit langem über die negativen Auswirkungen des Konzils lamentieren und bei jeder Gelegenheit klarere kirchliche Abgrenzungen zum „Zeitgeist" und ein entschiedeneres lehramtliches Durchgreifen verlangen. Er kommt mit seinen Attacken gegen das „liberal-radikale" Denken auch einer *konservativen Zeitströmung* entgegen, die eine in sich stabile und geschlossene Kirche als Gegengewicht zu vielen Unsicherheiten eher zu schätzen weiß als eine, die Spannungen und Konflikte austrägt.

Eines ist allerdings auch sicher: Es gibt in der Kirche noch genügend Theologen und Bischöfe, die mit Ratzingers Weltbild und seiner Einschätzung der Lage der Kirche nicht übereinstimmen. Nicht weil sie radikale Außenseiter oder durch zuviel Anpassung benebelt wären, sondern weil sie die Chancen des Glaubens und die Möglichkeiten der Kirche auf dem Hintergrund ihrer jeweiligen sozialen und kulturellen Situation differenzierter und realistischer sehen als der „katholische Kulturpessimist" (so die „Süddeutsche Zeitung" in einem Kommentar vom 8. 11. 84) Ratzinger. Selbst in der römischen Kurie (nicht zuletzt im Staatssekretariat) dürfte kaum jedermann die prononcierten Ansichten des Präfekten der Glaubenskongregation teilen. *U. R.*

Zwischenbilanz zur Liturgiereform

Am 4. Dezember 1963 wurde als erstes Dokument des Zweiten Vatikanums die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" feierlich verkündet, in deren Artikel 21 es heißt: „Damit das christliche Volk in der heiligen Liturgie die Fülle der Gnaden mit größerer Sicherheit erlange, ist es der Wunsch der heiligen Mutter Kirche, eine allgemeine Erneuerung der Liturgie in die Wege zu leiten." Vom 23. bis 28. Oktober kamen jetzt in Rom 220 Bischöfe und Liturgieexperten aus aller Welt zusammen, um

zwanzig Jahre nach „Sacrosanctum Concilium" eine Bilanz der vom Konzil eingeleiteten Liturgiereform zu ziehen und Perspektiven für den weiteren Weg zu entwerfen.

Der von der *Gottesdienstkongregation* veranstaltete Kongreß, zu dem die Vorsitzenden und Sekretäre aller nationalen Liturgiekommissionen eingeladen waren (dazu kamen als Teilnehmer noch die Konsultoren der Kongregation und weitere Experten; auch einige Vertreter anderer Kirchen waren anwesend), war mehr als eine groß angelegte Jubiläumsfeier zu Ehren eines wichtigen und für das kirchliche Leben folgenreichen Konzilstextes: Er wurde zu einer breitangelegten und durchweg wohl auch *ehrlichen Bestandsaufnahme* des gottesdienstlichen Lebens in der Weltkirche. Im April hatte die Gottesdienstkongregation alle Liturgiekommissionen gebeten, zur Vorbereitung des Kongresses einen *Bericht über den Stand der Liturgiereform* in der jeweiligen Ortskirche anzufertigen und dabei folgende Punkte zu berücksichtigen: Die in der Liturgie und den offiziellen liturgischen Büchern verwendeten Sprachen; die Anpassung der Liturgie an Kultur und Traditionen der einzelnen Völker; Probleme der Liturgiepastoral; die Rolle der Laien in der Liturgie. Außerdem sollten sie ihre Erwartungen an die zukünftige Arbeit der Gottesdienstkongregation zu Papier bringen.

Die Inkulturation hat erst begonnen

Auch schon die nach Regionen gebündelten Kurzfassungen dieser Berichte, die bei dem Treffen in der vatikanischen Synodenaula vorgetragen wurden, vermittelten einen lebendigen Eindruck von der besonderen Prägung und den Problemen der Liturgie auf dem sprachlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Hintergrund der einzelnen Ortskirchen.

So wurden in etlichen Berichten aus Afrika und Asien die Schwierigkeiten deutlich, die sich bei der *Übersetzung der liturgischen Texte in die einheimischen Sprachen* ergeben. Sie haben sowohl mit der vielfach beträchtlichen sprachlichen Zersplitterung zu tun (in Ghana z. B. gibt es 24 offiziell anerkannte Liturgiesprachen, in Papua-Neuguinea 19; insgesamt, so der Liturgiewissenschaftler *Aimé-Georges Martimort* in seinem Referat zu diesem Thema, hat der Apostolische Stuhl bisher 345 Sprachen als liturgische Sprachen anerkannt) wie mit den großen Unterschieden in Vokabular und Struktur zwischen den in einer langen abendländischen Tradition geformten Texten des römischen Ritus und afrikanischen bzw. asiatischen Sprachen. Aber auch mit den neuen liturgischen Texten in europäischen Sprachen ist man vielfach noch nicht recht zufrieden. So gaben die Berichte aus Kanada und den Vereinigten Staaten Probleme mit dem „Liturgie-Englisch" zu Protokoll.

Sehr unterschiedlich stellt sich den Kongreßvoten zufolge auch die Situation der liturgischen *Inkulturation* dar. Während beispielsweise der koreanische Bischof *Angelus Nam Sou Kim* berichtete, in seinem Land gebe es kein Inkulturationsproblem, höchstens ausländische Priester würden diese Frage aufwerfen, während sie sich dem einheimischen Klerus und dem Kirchenvolk nicht stelle, beklagte der japanische Bischof *Joseph Satoshi Fukahori*, daß die römische Liturgie aus einem völlig fremden Kulturkreis stamme, und forderte tiefergehende Anpassungen der Liturgie an die japanische Mentalität und Kultur; es brauche beispielsweise japanische Hochgebete. Vielfach tauchte in Berichten aus Afrika, Asien und auch Lateinamerika die Aussage auf, man habe bisher erst zögernde Versuche zur liturgischen Inkulturation unternommen und müsse sich mit der Frage noch gründlicher beschäftigen. Schon die Vorstellungen darüber, was Inkulturation letztlich bedeutet und mit welchen Mitteln und Zielen sie vorangebracht werden kann, gehen offenbar von Land zu Land und von Bischofskonferenz zu Bischofskonferenz beträchtlich auseinander.

Dagegen macht der *Priestermangel* mit seinen Folgen für das gottesdienstliche Leben – wenn auch in unterschiedlichem Maß – so gut wie allen Ortskirchen zu schaffen. In vielen Ländern der Dritten Welt sind von Laien geleitete Sonntagsgottesdienste als Ersatz für die Eucharistiefeier eine weitverbreitete Praxis. Das gilt den Berichten auf dem Kongreß zufolge für Brasilien wie für Indien, für Südafrika wie für die Philippinen. In seinem Referat zur Rolle der Laien in der Liturgie stellte *Pierre-Marie Gy* zwar fest, man könne es nach katholischem Verständnis nicht als normal betrachten, wenn Gemeinden regelmäßig auf die Eucharistiefeier verzichten müßten, die Feier von priesterlosen Sonntagsgottesdiensten sei keine befriedigende Lösung. Wie die bessere, theologisch verantwortbarere Lösung aussehen müßte, darüber gaben allerdings weder sein Referat noch die Berichte zufriedenstellend Auskunft.

Positive Gesamtbilanz der Reform

In ihrem Fragekatalog hatte die Gottesdienstkongregation unter dem Punkt *liturgischer Dienst der Laien* nicht nur nach den priesterlosen Sonntagsgottesdiensten und nach dem Einsatz von Laien als Kommunionhelfern (fast überall üblich) und als Leiter von Taufen und Beerdigungen (nur in einigen Ortskirchen aufgrund des Priestermangels in größerem Umfang üblich) gefragt, sondern auch nach den liturgischen Diensten von *Frauen*. Wie nicht anders zu erwarten, zeigten sich in dieser Frage vor allem die Nordamerikaner engagiert. So bezeichnete es Bischof *John S. Cummins* von Oakland, der über die Situation in den USA referierte, sogar als das größte Problem, daß die Frauen von bestimmten liturgischen Diensten ausgeschlossen seien. Der kanadische Bischof *James L. Doyle* forderte, daß Frauen zu allen liturgischen Diensten, die nicht die Weihe erforderten, zugelassen werden müßten. Im übrigen wurde auch über das Sonderproblem liturgischer Dienst der Frau hinaus auf dem Kongreß deutlich, daß angesichts der faktischen Entwicklung nochmals über konkrete Gestalt und Funktion der verschiedenen liturgischen Dienste der Laien nachgedacht werden muß.

Insgesamt fiel auf dem Kongreß in so gut wie allen Berichten die Bilanz der Liturgiereform *positiv* aus; immer wieder wurde darauf hingewiesen, daß die Erneuerung der Liturgie von den Gläubigen wirklich angenommen worden sei und das Leben der Gemeinden bereichert habe. Dabei wurden Fehler und Schwierigkeiten bei der Durchführung der Reform ehrlich zugegeben und entsprechende Desiderate für die weitere Entwicklung des gottesdienstlichen Lebens formuliert. Die Akzente fielen naturgemäß je nach Ortskirche und Region unterschiedlich aus. So sprach der französische Bischof *François Favreau* von der übertriebenen Kreativität und Ungeduld, die sich problematisch ausgewirkt hätten. Der Mensch von heute werde nicht von einer Kultur geprägt, in der die Liturgie ihre Verwurzelung finden könnte. In Berichten aus Lateinamerika, aber auch aus Südeuropa wurde auf das oft schwierige Nebeneinander von Liturgie und *Volksfrömmigkeit* aufmerksam gemacht. Von der Notwendigkeit, Volksfrömmigkeit und Liturgie miteinander in Einklang zu bringen, ohne beides zu vermischen, sprach etwa Erzbischof *Mariano Magrassi* von Bari.

Etliche Punkte tauchten in so gut wie allen Berichten auf, gleich von welchem Erdteil sie kamen. Immer wieder beklagten Bischöfe die unzureichende liturgische und pastoralliturgische Ausbildung des *Klerus,* die sich auf die liturgische Bildung der Gläubigen negativ auswirke. Schlechte Noten bekam vielfach auch die *Predigtpraxis:* Viele Priester ignorierten die Funktion der Predigt in der Eucharistiefeier, gingen nicht auf die biblischen Texte ein oder predigten an ihrer jeweiligen Zuhörerschaft vorbei. Die Bedeutung der Liturgiekatechese wurde in den Berichten durchweg hervorgehoben.

Vom Freimut, mit dem sich die Bischöfe auf dem Kongreß geäußert hätten, sprach der Sekretär der Gottesdienstkongregation, Erzbischof *Virgilio Noè,* in seinem Schlußwort. Diesen Freimut legten die Bischöfe nicht zuletzt in ihren Vorschlägen und Anregungen für die Arbeit der Kongregation an den Tag. Die Forderungen des brasilianischen Berichts, die Kongregation solle in der liturgischen Gesetzgebung mehr Flexibilität zeigen und den Bischofskonferenzen mehr Spielraum für Anpassungen und Experimente entgegenbringen, fanden sich auch in anderen Voten. Die Kongregation solle mehr stimulierend als bremsend wirken, hieß es im Bericht aus Mexiko.
Erzbischof Noè seinerseits sagte eine aufmerksame Prüfung aller Vorschläge und Voten zu und bedankte sich ausdrücklich für die „correctio fraterna" der Kongregation durch die Bischöfe. Gleichzeitig wies er aber die nationalen Liturgiekommissionen auf ihre Verantwortung und auf die vom kirchlichen Gemeinwohl gezogenen Grenzen ihrer Befugnisse hin. In seiner Eröffnungsansprache hatte Noè sich für eine „wohl verstandene Kreativität" bei der Anpassung der Liturgie an die verschiedenen Kulturen ausgesprochen; bei der zukünftigen Entwicklung der Liturgie müßten Tradition und legitimer Fortschritt Hand in Hand gehen.

Stolperstein „tridentinische" Messe

Weder Noè noch der Propräfekt der Gottesdienstkongregation, Erzbischof *Augustin Mayer,* erwähnten zu Beginn des Kongresses das Thema, durch das ihre Kongregation unmittelbar vor dem Bischofs- und Expertentreffen im Vatikan in die Schlagzeilen geraten war: Die bedingte Wiederzulassung der „tridentinischen" Messe (vgl. HK, November 1984, 496). Auch der Papst unterließ in seiner Ansprache bei der am Ende des Kongresses abgehaltenen Festveranstaltung zum 20jährigen Bestehen der Liturgiekonstitution jede Äußerung zu dem am 15. Oktober veröffentlichten Indult. Bei seiner Aufzählung positiver Errungenschaften und negativer Begleiterscheinungen der Liturgiereform beließ er es bei dem Hinweis zum einen auf Gruppen, die von Anfang an die Reform und mit ihr das Konzil abgelehnt hätten, zum anderen auf jene, die sich nach eigenem Geschmack Liturgien zurechtgemacht und damit Verwirrung im christlichen Volk gestiftet hätten (Osservatore Romano, 29./30. 10. 84).
Heraushalten ließ sich das Thema „tridentinische" Messe allerdings nicht. Nachdem zunächst Erzbischof Mayer als Antwort auf eine entsprechende Anfrage aus dem Kongreß am vierten Tag des Treffens zum Indult Stellung genommen und dabei vor allem auf die an die Erlaubnis geknüpften Bedingungen hingewiesen hatte, nahm die englische Sprachgruppe (der Kongreß tagte einen halben Tag lang in Gruppen) ihren Bericht vor dem Plenum zum Anlaß, um deutliche Kritik an der päpstlichen Entscheidung zu üben. Im Namen seiner Mitbrüder aus 32 englischsprachigen Bischofskonferenzen stellte Erzbischof *Denis Hurley* von Durban (Südafrika) fest, die Wiederzulassung der „tridentinischen" Messe könne als ein Schritt weg von der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums erscheinen. Sie unterstütze die Gegner der Liturgiereform und stoße gleichzeitig diejenigen vor den Kopf, die vielleicht mit einiger Mühe die Reform akzeptiert hätten. Schließlich verstoße die Art und Weise, in der die Entscheidung getroffen worden sei, gegen das Prinzip der Kollegialität.
Daß Erzbischof Hurley für seine Intervention Beifall bei den Kongreßteilnehmern erhielt, nimmt nicht wunder: Schließlich hatten sich bei der erst drei Jahre zurückliegenden Umfrage der Gottesdienstkongregation so gut wie alle Bischöfe gegen eine Wiederzulassung des alten Meßritus ausgesprochen. An dieser Meinung dürfte sich seither nichts geändert haben. Allerdings waren die englischsprachigen Bischöfe auf dem Kongreß offenbar die ersten Mitglieder des Episkopats, die an der päpstlichen Entscheidung offen Kritik übten. Die Bestandsaufnahme der Liturgiereform auf dem römischen Kongreß hat sichtbar gemacht, wo die wirklich drängenden Probleme für das liturgische Leben der Kirche liegen. Gerade deshalb wird man die Konzession an die Liebhaber der „tridentinischen" Messe kaum als positiven Beitrag zu der „neuen liturgischen Bewegung" bezeichnen können, die es nach den Worten von Erzbischof Noè bei der Kongreßeröffnung für die nächsten zwanzig Jahre der Liturgiereform braucht. *U. R.*

Ökumene auf evangelischen Synoden

Der Herbst ist für die evangelische Kirche in der Bundesrepublik die Jahreszeit der *Synoden.* In den Herbstmonaten tagen die Synoden der einzelnen Landeskirchen; ebenso kommen die Mitglieder der Generalsynode der VELKD und der Synode der EKD zu ihren jährlichen Beratungen zusammen. Gerade die Synodaltagungen von Vereinigter-Evangelisch-Lutherischer Kirche und Evangelischer Kirche in Deutschland sind auch im Blick auf das evangelisch-katholische Neben- und Miteinander von Bedeutung. Schließlich stehen gewöhnlich neben innerkirchlich-protestantischen Themen auch Fragen der Ökumene auf der Tagesordnung.

Im letzten Jahr bot vor allem das *Lutherjubiläum* Gelegenheit, über den Stand der evangelisch-katholischen Ökumene nachzudenken. Beim Rückblick auf den Reformator und seine Wirkungsgeschichte, an dem sich die katholische Seite in vielfältiger Weise und auf allen Ebenen beteiligte, ergab sich zweierlei: Es wurde deutlich, wie sehr sich das Verhältnis zwischen den Konfessionen durch das theologische Gespräch wie durch die unmittelbare Begegnung verändert hat. Gleichzeitig bot das Lutherjahr beiden Seiten Gelegenheit, auf noch nicht überwundene Hindernisse auf dem Weg zur Einheit hinzuweisen.

Aufhebung der beiderseitigen Verwerfungen?

Es war deshalb kein Wunder, daß der Catholica-Beauftragte der VELKD, Bischof *Ulrich Wilckens* (Lübeck), in seinem diesjährigen Bericht vor der Generalsynode (sie tagte vom 23. bis 27. Oktober in Hildesheim) bei den katholischen Äußerungen und Beiträgen zum Lutherjahr einsetzte und dabei vor allem den Brief Johannes Pauls II. an Kardinal Willebrands und den Besuch des Papstes in der lutherischen Gemeinde in Rom hervorhob. Gemeinsame ökumenische Predigt-, Gebets- und Bekenntnis-Gottesdienste seien durch das Vorbild des Papstes weltweit legitimiert worden.

Im Blick auf den gegenwärtigen Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Dialogs merkte Wilckens an, wenn man das Maß an Konvergenz, das zwischen Lutheranern und Katholiken heute möglich geworden sei, mit der Konvergenz der Lima-Erklärungen vergleiche, springe in die Augen, „wieviel größer die Nähe, wieviel präziser die Beschreibung von Übereinstimmung und Differenz und wieviel greifbarer die Umrisse möglicher Kirchengemeinschaft hier sind als dort". Diese besondere Nähe zwischen Luthertum und Katholizismus wolle aber nicht zu einem ‚lutherischen Alleingang' führen und die schon erreichte Kirchengemeinschaft zwischen den reformatorischen Kirchen in Frage stellen.

Die *Thesen von Karl Rahner und Heinrich Fries* zur Einigung der Kirchen als realer Möglichkeit bewertete Wilckens als „erfrischend unkonventionellen Vorstoß". Sie dürften gewiß nicht als „der ökumenischen Wahrheit letzter Schluß" bewertet werden, wohl aber als ernst zu nehmender Versuch, einen möglichen Stillstand oder eine Erstarrung der möglichen Annäherung der Kirchen auf keinen Fall zuzulassen. Er teilte mit, daß sich die Kontaktkommission zwischen Rat der EKD und Deutscher Bischofskonferenz auf ihrer nächsten Sitzung ausführlich mit den Rahner-Fries-Thesen beschäftigen wird.

Der Lübecker Bischof ließ erkennen, daß er sich einiges von der gemeinsamen Aufarbeitung der *gegenseitigen Verurteilungen und Verdammungen* in den Bekenntnisdokumenten des 16. Jahrhunderts verspricht, mit der zur Zeit der „Ökumenische Arbeitskreis katholischer und evangelischer Theologen" (Jäger-Stählin-Kreis) beschäftigt ist. Die Ergebnisse des Arbeitskreises werden der nach dem Papstbesuch ins Leben gerufenen „Gemeinsamen Ökumenischen Kommission" vorgelegt werden. Die bisherigen Vorarbeiten, so Wilckens in seinem Synodenbericht, begründeten die Hoffnung, „daß hier eine ökumenische Ernte zum Ende unseres Jahrhunderts heranreift, die das Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Kirche wirklich in den Grundlagen verändern könnte". Es werde dann um mehr als um ‚Konvergenz' gehen; nämlich um „verbindliche Erklärungen, daß zumindest eine große Zahl jener gegenseitigen Verwerfungen mit bislang kirchentrennender Wirkung im beiderseitigen Einvernehmen aufgehoben werden".

Streitpunkt Bibelübersetzung

Auf das gleiche Thema ging auch der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof *Eduard Lohse,* in seinem Rechenschaftsbericht auf der Tagung der EKD-Synode ein, allerdings mit etwas zurückhaltenderen Formulierungen: „Das uns vor Augen stehende Ziel geht dahin, herauszuarbeiten, daß die seinerzeit ausgesprochenen Verwerfungen den heutigen Partner nicht mehr treffen." Wenn diese Hindernisse aus dem Weg geräumt seien, werde hoffentlich ein weiterer Schritt aufeinanderzu getan werden können. Lohses Rezept für den weiteren Weg der evangelisch-katholischen Ökumene: Es brauche einen langen Atem, viel Geduld und Zuversicht in der Überzeugung, daß das Einende stärker sei als das Trennende. Um diese Überzeugung durchhalten zu können, bedürfe es „behutsamer Rücksichtnahme und eines guten Einfühlungsvermögens, mit dem sich jeder der beiden Partner in die Situation des anderen hineinzuversetzen in der Lage ist".

Der EKD-Ratsvorsitzende lobte vor den Synodalen (sie tagten vom 4. bis 9. November in Lübeck-Travemünde) das *ökumenische Klima des Lutherjahrs:*

Bei den vielen Veranstaltungen zum Gedenken der Reformation habe sich kein „falscher Ton in den vielstimmigen Chor" gemischt, „der die ökumenische Gemeinschaft mit den katholischen Christen hätte in Zweifel ziehen können". Gleichzeitig verteidigte er seinen Brief an Johannes Paul II. zum Abschluß des Jubiläums (vgl. HK, März 1984, 101) gegen teilweise lautgewordene Kritik aus den eigenen Reihen, wo man Lohse unter anderem vorgehalten hatte, er könne als Ratsvorsitzender nicht im Namen der evangelischen Christen in der Bundesrepublik sprechen.

Ausführlich ging Lohse auf die in letzter Zeit ausgetragenen Auseinandersetzungen ein, die sich an dem Nebeneinander von *Einheitsübersetzung* der Bibel und revidiertem *Luthertext* entzündet haben. Es wäre, so der Ratsvorsitzende, ein bedauerliches Mißverständnis, wenn auf katholischer Seite jemals die Vorstellung entstanden wäre, die evangelische Kirche könne auf die Lutherbibel zugunsten der Einheitsübersetzung verzichten. „Das unvergleichliche Erbe Martin Luthers bleibt vielmehr für unsere Kirche die maßgebliche deutsche Bibel, die sowohl im Gottesdienst wie auch im Leben des einzelnen Christen den geläufigen biblischen Text darbietet." Die Einheitsübersetzung solle vor allem bei ökumenischen Gottesdiensten verwendet werden.

Wieder ökumenischer Alltag

Nach dem besonderen Höhe- und Kristallisationspunkt des Lutherjubiläums ist, das zeigt sich beim Blick auf die beiden Synoden, im evangelisch-katholischen Verhältnis in der Bundesrepublik der *Alltag* zurückgekehrt. Zu ihm gehört die Weiterarbeit der offiziellen Kontakt- und Gesprächsinstitutionen zwischen den beiden Kirchen ebenso wie die immer wieder auftretenden Klimaschwankungen im konfessionellen Zusammenleben. Im übrigen haben ja beide Kirchen auch genügend mit sich selber zu tun.

So war es kein Zufall, daß sowohl bei der VELKD-Generalsynode in Hildesheim wie bei der EKD-Synode in Travemünde von der Zukunft der evangelischen Kirche als *Volkskirche* die Rede war. Der Leitende Bischof der VELKD, *Karlheinz Stoll* (Schleswig), stellte einen Passus seines Berichts unter die programmatische Überschrift: „Der Weg der Volkskirche ist nicht zu Ende." Allerdings zählte er unter dieser Devise vor allem Krisenerscheinungen auf: Die Indizien mehrten sich, daß man die Institutionalität der Kirche als überflüssig erachte; mit der Plausibilität der Kirchenmitgliedschaft stehe die Öffentlichkeit des Gottesglaubens im Zweifel. Der Glaube, so Bischof Stoll, verliere seinen Sitz im Leben: „Wer ist überzeugt von der Unentbehrlichkeit des Gottesdienstes? Oder wer besitzt die Sorglosigkeit zu denken, er werde in dem reichen Angebot um ihn herum nichts versäumen, wenn er statt anderer Dinge ausgiebig der Lektüre und dem Studium der Bibel anhängt?"

Landesbischof Lohse ließ vor den EKD-Synodalen ausführlich die wichtigsten Ergebnisse der unlängst vorgelegten *Untersuchung zur Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft* Revue passieren (vgl. HK, Oktober 1984, 448–450). Man werde, so Lohses Schluß, anerkennen müssen, daß es neben der engagierten Zugehörigkeit zur Kirche auch eine Kirchenmitgliedschaft gebe und weiterhin geben werde, die in einiger Distanz zum regelmäßigen Leben der Gemeinde bestehe. Die Frage, wie man diesen vielen Menschen gegenübertreten solle, werde künftig größere Aufmerksamkeit auf allen Ebenen kirchlichen Handelns erfordern.

Vielleicht wäre es ein wichtiger Baustein für das künftige Verhältnis von evangelischer und katholischer Kirche hierzulande, wenn sie bei den Versuchen und Ansätzen, Menschen an die Kirche zu binden, die Gemeinden zu verlebendigen und sich um eine neue Verbindung von Glaube und Leben zu bemühen, ihre Erfahrungen austauschen und dabei gerade wegen der unterschiedlichen Ausgangssituation voneinander lernen könnten. *M. Z.*

Zwanzig Jahre „Pro Oriente"

Festlich und im Sinne seiner Zielsetzung wahrhaft ökumenisch – was die geladenen Gäste betrifft – beging Anfang November der Stiftungsfonds „Pro Oriente" das 20-Jahr-Jubiläum seiner Begründung. Am 4. November 1964 – wenige Tage vor Verabschiedung des Ökumenismus-Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils am 21. November 1964 – hatte Wiens Erzbischof, Kardinal *Franz König*, „Pro Oriente" mit der Zielsetzung ins Leben gerufen, die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und den orthodoxen und altorientalischen Kirchen des Ostens zu fördern (vgl. auch HK, Januar 1983, 43–45).

Die Begegnungen im Rahmen von „Pro Oriente", vor allem mit den sogenannten nichtchalzedonensischen Kirchen – sie haben sich nach dem Konzil von Chalcedon 451 n. Chr. von der römischen Kirche getrennt und umfassen die Kopten, Syrer, Armenier, Äthiopier, Syro-Inder –, haben über dort eingeleitete inoffizielle Schritte in Form von wissenschaftlichen Kongressen, Theologengesprächen oder Delegationsbesuchen zur Aufnahme des offiziellen Dialoges zwischen Rom und dem koptischen, dem syrisch-orthodoxen Patriarchat und der äthiopischen Kirche geführt. Kontakte zur rumänischen Orthodoxie wurden von Wien aus initiiert und der theologische Dialog Roms mit den orthodoxen Kirchen insgesamt mitgefördert, das wegen seiner räumlichen Nähe, seiner politischen Lage, aber auch seiner historischen Entwicklung – auf der Flucht vor den Türken hatten sich zahlreiche Ostchristen in Wien niedergelassen – besonders günstige Voraussetzungen bietet.

Kardinal Willebrands: mehr erreicht als erträumt

Der Präsident des Sekretariates für die Einheit der Christen, Kardinal *Johannes Willebrands,* hielt den zentralen Vortrag der Wiener Festveranstaltung. Er sprach zum Thema „Wie kann eine Ortskirche zur Annäherung zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche beitragen?". Grundlage einer jeden ökumenischen Annäherung ist nach Willebrands der „Dialog der Liebe", der als Kern jedes theologischen Dialogs, unabhängig von gefühlsmäßig-psychologischen Voraussetzungen sein müsse. Neben den herausragenden Schritten aufeinanderzu auf höchster Ebene – Willebrands nannte als Beispiel die Begegnung Papst Pauls VI. mit Patriarch Athenagoras 1964 in Jerusalem – sei schon wegen der Verschiedenheit der lokalen Verhältnisse der *Einsatz der Ortskirchen* unverzichtbar. Allein die Ortskirchen könnten die einzelnen ökumenischen Schritte, den örtlichen Bedürfnissen angepaßt, verwirklichen. Dafür hätten sie auch die nötige Legitimation, denn sie seien sakramentale Gegenwart der einen Kirche am Ort und nicht bloß „Teilkirche". Die universale Kirche realisiere sich in ihnen.
Der Kardinal unterstrich jedoch zugleich die normative Rolle Roms als Maßstab für die Einheit der Ortskirchen untereinander, die sich notwendigerweise vom Ursprung Roms als Gründung der Apostel ableite. Ökumene am Ort als originären Vorgang wollte Willebrands aber keineswegs nur als Anwendung weltweiter Initiativen auf begrenztem Raum verstanden wissen. Gleichwohl gab er – als Kompliment an „Pro Oriente" – den Hinweis, der ständige Gedankenaustausch mit der Hierarchie und die enge Zusammenarbeit mit dem Einheitssekretariat – wie sie „Pro Oriente" pflege – helfe Gefährdungen des Glaubens in der Annäherung zwischen den Kirchen verhindern.

In einem Pressegespräch zum Stand der Ökumene insgesamt spannte der Präsident des Einheitssekretariates den Bogen zurück zur Zeit von vor zwanzig Jahren und der damals noch herrschenden Atmosphäre der Beziehungslosigkeit, des Mißtrauens, ja sogar der Feindschaft und sprach anerkennend von der heute „auch bei den Gläubigen veränderten Haltung der Brüderlichkeit". Willebrands wörtlich: „Es ist mehr geschehen, als ich hätte denken oder erträumen können" und: Die volle Wiederherstellung der Gemeinschaft im Glauben und im sakramentalen Leben sei zwar noch nicht erfolgt, „doch anzunehmen, daß das in nur zwanzig Jahren geschehen könne, wäre unrealistisch". Erstrebtes *Endziel des Dialogs* mit den anderen christlichen Kirchen bleibe die Einheit im Glauben und damit verbunden im sakramentalen kirchlichen Leben. Der Zeitraum freilich liege in Gottes Hand, denn „die volle Wiederherstellung der Einheit aller Christen ist nicht nur menschliches Werk, sondern auch eine Gabe Gottes".
Der für die Vorbereitung der Panorthodoxen Konferenz zuständige Metropolit *Damaskinos Papandreou* (Genf) nannte gegenüber Journalisten als gemeinsame Basis der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen die gegenseitige Anerkennung der episkopalen Struktur. Dies bedeute: der Osten dürfe nicht auf die entfaltete Primatsstruktur des Westens verpflichtet werden, während gleichzeitig die Beibehaltung der episkopalen Struktur in der westlichen Kirche trotz päpstlichen Primats vom Osten anerkannt werden müsse. Damaskinos' Forderung: Jurisdiktionsprimat und päpstliche Unfehlbarkeit müßten Schwerpunkte des Dialogs auf dem Weg zur Einheit mit den Orthodoxen werden.

Kardinal König schlägt ein orthodoxes „Pro Oriente" vor

Am Beispiel des theologischen Dialogs mit der Anglikanischen Gemeinschaft skizzierte Kardinal Willebrands in der gleichen Pressekonferenz den Weg gemeinsam erarbeiteter Dokumente, die der Diskussion und Prüfung durch nationale Bischofskonferenzen und theologische Fakultäten unterzogen würden. An Hand dieser Stellungnahmen werde dann unter Einbeziehung der römischen Glaubenskongregation die weitere Vorgehensweise, das Erarbeitete in die Praxis umzusetzen, überlegt.

Auch Kardinal *König* nahm als Gastgeber des „Pro-Oriente"-Jubiläums Stellung zu den aktuellen Ökumenismus-Bemühungen. Er meinte, man sei sich im Stiftungsfonds der Größe der Aufgabe wohl bewußt gewesen und habe daher keinen Anlaß, die sich vielfach ausbreitende Resignation zu teilen, es gebe keine wirklichen Schritte voran, die Ökumene sei praktisch zum Stillstand gekommen. Wiens Erzbischof hob in seiner Rede die wichtige Rolle der Laien gerade in der Vorbereitung offizieller Gespräche der Kirchenführer in persönlicher Begegnung und im Gespräch bei offiziellen Delegationsreisen und wissenschaftlichen Tagungen hervor. Gerade sie würden jene Vertrauensbasis schaffen, von der aus gesellschaftliche und geschichtliche Ressentiments abgebaut werden können. Erste Voraussetzung sei allerdings *das Einverständnis beider Seiten* zum Dialog. Kardinal König forderte zur verstärkten Information durch Veröffentlichungen (auch in Griechisch, Arabisch und in slawischen Sprachen) auf und zu intensiverem Austausch von Wissenschaftlern und Studenten zwischen den westlichen und östlichen Fakultäten. Er befürwortete auch einen intensiveren Erfahrungsaustausch über pastoraltheologische Inhalte und Methoden und regte die Gründung einer dem Fonds „Pro Oriente" analogen Institution auf orthodoxer Seite an, deren nicht offizielle Ebene für die Kirchenleitungen keinerlei Präjudizierung mit sich brächte.

Alle Übereinkünfte von Theologen und Kirchenleitungen würden aber fruchtlos bleiben, wenn sie nicht *die Gläubigen* zu ihrem Anliegen machten – ein gerade im Blick auf das Verhältnis zu den Ostkirchen wichtiger und realistischer Hinweis. Christliche Einheit müßte als Orientierungspunkt immer wieder von unten angemahnt werden; eine geistlich fundierte Bewegung müsse immer an der Basis entstehen und auch die Umsetzung tragen. Das Drängen der Gläubigen würde von den Bischöfen, aber auch von den

römischen Stellen als Verpflichtung zum Vorwärtsschreiten verstanden.

Legitimation durch indirekte Wirkungen

Für den Stiftungsfonds verwies dessen Präsident, *Theodor Piffl-Perčević*, in einem Pressegespräch auf die Bedeutung der im Mai dieses Jahres durchgeführten „Pilgerfahrt" einer „Pro Oriente"-Delegation nach Griechenland, unter anderem mit Besuchen bei Erzbischof *Seraphim* von Athen und ganz Griechenland, auf Athos und mit Vorträgen von Kardinal König an den Universitäten von Athen und Saloniki. Piffl-Perčević wies auch auf die im Juni dieses Jahres vom Patriarch von Antiochien und Oberhaupt der syrisch-orthodoxen Kirche, *Mar Ignatius Zakka I. Iwas*, und Papst *Johannes Paul II.* verabschiedete gemeinsame christologische Erklärung hin, an deren Vorgeschichte „Pro Oriente" nicht ganz unbeteiligt war. Sie ermöglicht die gegenseitige Spendung der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung in Fällen, in denen es Gläubigen unmöglich ist, Zugang zu einem Priester ihrer eigenen Kirche zu finden. Für die in westeuropäischen Ländern in einer Diasporasituation lebenden Syrisch-Orthodoxen bedeutet dies eine echte Erleichterung.

Ein wichtiges Element gegenseitigen Kennenlernens und Verstehens könnten auch, so Piffl-Perčević, kulturelle Aktivitäten bilden. So ermögliche die derzeit in Wien auf Initiative von „Pro Oriente", in Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen Jugoslawiens zustande gekommene Ausstellung „Kunst des Mittelalters in den Klöstern der serbisch-orthodoxen Kirchen auf dem Gebiete Jugoslawiens" wesentliche Einblicke in Religiosität und Frömmigkeit der Serbisch-Orthodoxen.

Als *indirekte Auswirkungen* der Bemühungen des Stiftungsfonds bezeichnete Präsident Piffl-Perčević das Zustandekommen von Kontakten zwischen Orthodoxen Kirchen und Katholisch-Unierten in den Oststaaten, da diese selbstverständlich auch in die Besuchstätigkeit des Stiftungsfonds einbezogen würden und von beiden Kirchen solche intensiveren Kontakte gewünscht würden. Desgleichen kämen auch immer wieder Zusammentreffen von „Pro Oriente"-Delegationen mit den staatlichen Stellen der betreffenden Länder, also mit staatlichen Kirchen-Beauftragten in den Oststaaten, zustande, wobei sich solche Zusammentreffen manchmal auch für die örtlichen Kirchen nicht ungünstig auswirkten.

Für die außenstehenden Betrachter oft nur unmerklich erscheinende Schritte haben in den letzten zwanzig Jahren eine bemerkenswerte Grundlage des Vertrauens geschaffen, von der aus „Pro Oriente" auch in Zukunft seine Bemühungen um die getrennten Christen im Osten fortsetzen kann. *L. R.*

Johannes Paul II. und der italienische Episkopat

Übereinstimmungen, Gegensätze, Spannungen

Als im Oktober 1978 Karol Wojtyła zum Papst gewählt wurde, galt dies gleich als Neuheit von großer Bedeutung. Vor allem für die Kirche Italiens. Ein „ausländischer" Papst würde diese zu größerer Eigenständigkeit verpflichten. Dies schien sich um so rascher zu bewahrheiten, als *Johannes Paul II.* in der Ausübung seines Petrusdienstes wenig nach vorfabrizierten Modellen vorging. Er bezeichnete sich als „slawischer Papst", was nicht nur mit seiner nationalen Herkunft zu tun hatte. Er wollte damit sagen, daß er sich als ein in besonderer Weise „universalen" Papst begreift, aber als einen, der geistlich und kulturell in einer Tradition der Frontmentalität, eben der polnischen und slawischen, verwurzelt ist (vgl. die Ansprache Johannes Pauls II. vom 3. Juni 1979 auf dem Siegesplatz in Warschau).

Der neue Papst war „Nichtitaliener" und „Nichtsäkularist", weil kaum von westlicher Säkularisierung geprägt. Seine seelsorgliche Erfahrung war im Gegenteil Ausdruck erfolgreicher Selbstbehauptung gegenüber der von einer totalitären politischen Macht auferlegten „Laisierung" der Gesellschaft und weit entfernt von den komplexen Veränderungen freiheitlich-westlicher Gesellschaften.

Nicht „Italiener", nicht „Säkularist" und nicht „Christdemokrat" – die Kennzeichnung durch solche „Partei"-Begriffe mag respektlos erscheinen. Wer aber die neuere Geschichte Italiens kennt, weiß, wie entscheidend die kirchliche Unterstützung für die Democristiani in der Nachkriegszeit war, damit diese Mehrheitspartei werden konnten. Selbst Paul VI., peinlichst auf die Autonomie der Partei bedacht und eifersüchtig über die der Kirche wachend, kannte alle führenden Exponenten der Partei noch direkt und persönlich. Ganz anders Johannes Paul II. Der einzige Politiker Italiens, der sich mit Recht als Freund des Papstes bezeichnet, ist der greise (sozialistische) Staatspräsident *Sandro Pertini.*

Als Johannes Paul II. gewählt wurde, hatte der italienische Episkopat erst gut zehn Jahre kollegialer Zusammenarbeit hinter sich. Die Statuten der Bischofskonferenz (CEI) waren unmittelbar nach Konzilsende, im Dezember 1965 von Rom approbiert worden; ihre erste Vollversammlung fand im Juni 1966 statt. Bemüht, eine fast 100 Jahre lang versäumte Entwicklung einzuholen, gab Paul VI. dem italienischen Episkopat eine autonome Struktur und die Möglichkeit, sich pastoral eigenständig

zu profilieren. Die Arbeit der Konferenz spielte sich in den ersten Jahren zwischen zwei Polen ab: die einen zogen mit dem Papst an einem Strang und bemühten sich um eine mutige Verwirklichung des Konzils, die anderen bremsten oder verstanden nicht.
Die Wahl eines Papstes aus Polen hat den Kontext verändert. Dem Modell gleichgerichteter Zusammenarbeit zwischen Papsttum und italienischem Episkopat folgt eine mögliche Entkoppelung zwischen päpstlichem Willen und bischöflichen Perspektiven. Die teilweise gegenseitige Autonomie eröffnet Raum für Kontinuität, aber auch für Spannungen.

Kontinuität

Bei der ersten Begegnung mit dem Ständigen Rat der CEI bekräftigte der Papst die Aufforderung seines Vorgängers zu mehr Schlagkraft und Eigenständigkeit im Rahmen kollegialer Zusammenarbeit. Die kirchliche Communio habe ihre Instrumente, aus ihnen rage die italienische nationale Bischofskonferenz besonders heraus. Er wolle seine Sendung zusammen mit den Bischöfen wahrnehmen nach den Prinzipien „der vom Konzil einfach und präzise herausgearbeiteten kollegialen Einheit".

Von der „rechten und wohlverstandenen Eigenständigkeit" der Bischofskonferenz sprach er auch im Mai 1980. „Ihr seid die Verantwortlichen der Kirche Italiens und müßt es, unabhängig davon, ob der Papst ein Italiener ist oder nicht, immer bewußter und entschiedener sein." Die Unterstützung der Konferenz als solcher hat der Papst nie getrennt von der Wertschätzung für die Jahr für Jahr von den Bischöfen erarbeiteten Pastoralprogramme. Die zwei wichtigsten Etappen dieser Arbeit: das Programm „Evangelisation und Sakramente" in den siebziger Jahren, das 1976 in den Kongreß „Evangelisation und Förderung des Menschen" einmündete („evangelizzazione e promozione umana") und das Projekt „Einheit und Gemeinschaft" („comunione e comunità") aus dem Jahre 1980, das seinen Höhepunkt mit dem nationalen kirchlichen Kongreß 1985 über „Christliche Versöhnung und menschliche Gemeinschaft" erreichen wird.

Um die Bedeutung des Programms „Evangelisation und Sakramente" zu verstehen, muß man sich den nachhaltigen Niederschlag des politischen Katholizismus und des Sakramentalismus in der Kirche Italiens vergegenwärtigen. Angesichts solcher Vergangenheit war die religiöse Option („scelta religiosa") (vgl. HK, April 1982, 199) ein mutiger Versuch, der italienischen Kirche mehr Glaubwürdigkeit im Sinne des Evangeliums zu vermitteln.
Zwischen 1973 und 1977 riefen die Bischöfe Jahr für Jahr dazu auf, im Blick auf die Evangelisierung des Landes jeweils über ein bestimmtes Sakrament nachzudenken. Es war eine Einladung, das Evangelium neu zu entdecken und es in der Liturgie der Kirche zu aktualisieren.
Der nationale kirchliche Kongreß von 1976 machte bewußt, daß *die Kirche selbst* Subjekt der Evangelisierung und der Förderung des Menschen sein muß, nicht die Parteien oder diesen verwandte Einrichtungen oder Bewegungen. Die geringe „Rezeption" des Kongresses, auch durch den Episkopat, führte in der Folgezeit zu einem Stillstand in der Fortentwicklung der kirchlichen Gemeinschaft. Gerade deswegen kristallisierte sich Anfang der achtziger Jahre das Thema „Einheit und Gemeinschaft" heraus. Die vielfältigen von den neuen Bewegungen (Charismatikern, Focolarini, Neokatechumenalen, Cursillos, von „Comunione e liberazione") und von älteren Verbänden (Katholische Aktion, katholische Pfadfinder etc.) herkommenden Erfahrungen sollten besser im Gesamtzusammenhang der ordentlichen Seelsorge organisiert werden. Das organisatorische innere Gefüge der Kirche sollte wieder gefestigt, die einzelnen Gruppen und Bewegungen stärker zusammengeführt werden. Von „Einheit" (comunione) spricht man nicht zuletzt deswegen, weil ein gewisser elitärer Aktivismus zugunsten einer volksnäheren, auf die Territorialseelsorge und die Lokalkirche zentrierten kirchlichen Arbeit zurücktreten soll. Die Pastoral „nach innen" sucht man zugleich durch eine Stärkung der Zeugniskraft „nach außen" zu ergänzen. Aber das Modell dafür ist nicht mehr die gesellschaftlich formierte „Christenheit" der fünfziger Jahre, sondern die Eucharistiegemeinschaft. Aus einer betenden und katechetisierenden kirchlichen Gemeinschaft sollen die Antriebe für die Verkündigung und die sozialen Dienste der Kirche kommen.

Der Papst hat die Entwicklung dieser Linie ständig mitverfolgt. Vor der Vollversammlung der CEI im April 1983 mit dem Thema „Eucharistie, Einheit und Gemeinschaft" versicherte er, er vertraue darauf, daß die verschiedenen kirchlichen Gruppierungen darin ausreichend Anreize finden würden, um die Eucharistie würdig zu feiern und zu leben und in der Teilnahme daran die kirchliche Einheit zu finden. Im Mai 1984 unterstrich er vor der Vollversammlung die Bedeutung des für das nächste Jahr geplanten nationalen kirchlichen Kongresses: er müsse Ausdruck einer authentischen kirchlichen Gemeinschaft werden (vgl. italienische Wochenausgabe des „L' Osservatore Romano", 17. 5. 84).

Kontinuität im Verhältnis zwischen dem Papst und den italienischen Bischöfen läßt sich auch unter „strukturellen" Gesichtspunkten feststellen, jedenfalls was die *Zahl der Bischöfe und Diözesen* betrifft. Anfang der siebziger Jahre wurde versucht, die große Zahl von Diözesen (damals 272, darunter 117 mit weniger als 100 000 Einwohnern) zu reduzieren. Für insgesamt 80 Diözesen wurde kein Bischof mehr ernannt. (Man schaffte entweder Personalunionen oder machte den Nachbarbischof zum Apostolischen Administrator.) Dies führte zu einer beträchtlichen zahlenmäßigen Verringerung der Bischöfe. 1966 waren es noch 315. 1983 „nur" noch 263. Zur Zeit des Konzils war der italienische noch der zahlenmäßig größte nationale Episkopat, jetzt ist er nach dem brasilianischen (294) und dem US-amerikanischen (288) „nur" noch dritter.
Die zahlreichen Bischofsernennungen unter dem gegenwärtigen Papst haben zu keinem den verschiedenen Ten-

denzen im italienischen Episkopat entgegenstehenden oder fremden Bischofsprofil geführt: die Ernennung des Jesuiten *Carlo Maria Martini* zum Erzbischof von Mailand (1979) war Ausdruck einer persönlichen Entscheidung des Papstes; die Berufung von Erzbischof *Silvano Piovanelli* nach Florenz entsprach besonderen lokalen bzw. diözesanen Bedürfnissen. Der im März 1983 neuernannte Erzbischof von Bologna, *Enrico Manfredini*, stand „Comunione e liberazione" nahe, der nach dessen Tod ernannte Nachfolger, *Giacomo Biffi*, ebenfalls.

Neue Akzente

Trotz Kontinuität gibt es – gegenüber der Zeit Pauls VI. – auch unübersehbare neue Akzente: die Wiederentdekkung der geschichtlichen Wurzeln des Glaubens, die Wiederaufwertung der Volksfrömmigkeit und ihres „Ethos", das Insistieren auf der Einheit des christlichen Volkes, das Drängen nach mehr gesellschaftlicher Präsenz der Kirche. Die Eröffnungsrede des Papstes zur Vollversammlung der CEI in Assisi 1982, der eine lange Serie von Ad-Limina-Besuchen italienischer Bischöfe folgte, gibt Hinweise auf ein von solchen Sichtweisen geprägtes päpstliches „Pastoraldirektorium". In Assisi ging es um Franziskus und die Wirkungen seiner Spiritualität. Daß die *Rückbesinnung auf die geschichtlichen Wurzeln* für den Papst aus Polen aber von besonderem Gewicht ist, zeigt sich darin, daß das Anliegen in den 14 verschiedenen Ansprachen an die Regionalkonferenzen ständig wiederkehrte. Die Bischöfe der Region Lazio (Rom und Umgebung) erinnerte der Papst an die Gegenwart der Apostel Petrus und Paulus und ihrer Nachfolger und an die vielen Heiligen und Heiligtümer der Region, die eine noch unausgeschöpfte Quelle geistlichen und apostolischen Lebens darstellten. Als „Insel der Heiligen", als „auf natürliche Weise großherzige und intensiv religiöse Landschaft" bezeichnete er Sizilien. Den Bischöfen Apuliens und der Basilikata führte er die Bedeutung der Bewahrung der Volksreligiosität vor Augen, um die Dörfer und Städte nicht „zu einer geschichtslosen Wüste, zu einer Landschaft ohne Kultur, ohne Religion, ohne Sprache und ohne Identität werden zu lassen".
Die Aufmerksamkeit für die Geschichte erleichtert die Identifizierung wenigstens eines Teils des italienischen Volkes mit einem Komplex von moralischen und kulturellen Werten, die in gewissem Sinne das Ethos bestimmen. Dies machte der Papst am Beispiel der Lombardei deutlich. Dort sei das Christentum eingedrungen „in Mentalität und Brauchtum, wo sich ein Kern wesentlicher Werte gebildet hat, die für Generationen von Lombarden zur inspirierenden Kraft ihres Lebens geworden sind". Die christlichen Werte „sind tief eingewurzelt in der Mehrheit der Bevölkerung" der Emilia. Im Veneto ist, so der Papst, der besondere christliche Bezug die „große und herausragende Kraft der Einheit".

Die geschichtlichen Wurzeln und das Volksethos finden ihre Konsistenz in der Einheit des gläubigen Volkes. 1981 hatte die CEI einen Text über „Kriterien der Kirchlichkeit der Gruppen" ausgearbeitet (vgl. Regno-documenti, 1. 6. 81, S. 334). Sie sollten eine Anwort geben auf die Forderung nach kirchlicher Anerkennung der Gruppen wie auf Fragen der Seelsorger. Der Text statuierte drei verschiedene Formen legitimer Selbstorganisation der Gläubigen: freie Vereinigungen, von der kirchlichen Autorität anerkannte Zusammenschlüsse und von der kirchlichen Autorität geförderte Verbände.

Das Dokument führte zu heftigen Diskussionen. Während Geistliche und Seelsorger keine Probleme damit hatten, warfen ihm die Verbände Juridismus und engherzige Kontrollabsichten vor. Das Urteil des Papstes selbst über die bisherigen Versuche der Bischöfe, die verschiedenen Gruppen pastoral zu integrieren, fiel auffallend streng aus: „Die italienische Bischofskonferenz ist gewiß um Integration in diesem Sinne bemüht, aber sind die bisher angewandten Mittel wirklich geeignet und ausreichend?" (26. April 1981). Der Wunsch nach einem mutigeren Schritt zur Anerkennung der verschiedenen kirchlichen Gruppierungen fand sich bereits in der ersten Ansprache Johannes Pauls II. an den Ständigen Rat der CEI (23. Januar 1979): „Darüber hinaus müssen Anstrengungen unternommen werden, um jene Bewegungen, Organisationen und Gruppen für die volle kirchliche Gemeinschaft zu gewinnen, die, entstanden aus dem Wunsch, großzügig und überzeugend das Evangelium zu leben, sich noch nicht in der Einheitsoptik finden, die für ein immer bewußteres verantwortliches Handeln aller Glieder des Volkes Gottes notwendig ist."

Der markanteste neue Akzent für Italien, wo der Hang zur Politisierung sämtlicher Strukturen noch in unguter Erinnerung ist, wurde indessen das Insistieren Johannes Pauls II. auf einer *stärkeren „gesellschaftlichen Präsenz"*. Die Kirche Italiens kann sich den großen gesellschaftlichen Fragen des Landes nicht verweigern: der Abwanderung in Kalabrien, dem Kampf gegen die Mafia in Sizilien, den Arbeitern in Piemont, den Erdbebengeschädigten in der Basilikata, den Jugendlichen im Veneto. Die Bedingung, so sagte der Papst in Assisi, um als Sauerteig im Sinne des Evangeliums wirken zu können, sei „die Verwirklichung einer aktiven Präsenz in den verschiedenen Momenten und Strukturen des gesellschaftlichen Lebens". Diese „dynamische" und „erleuchtete" Präsenz gelte es unbefangen und entschieden den „Programmen" entgegenzusetzen, die solche Präsenz verhindern, die jeden inspirierenden Einfluß der Kirche zunichte und diese selbst zur „abwesenden" machen möchten.
Ein konkretes Beispiel päpstlicher Intervention war die *Referendumskampagne über die Abtreibung*. Die kirchlichen Verbände und Bewegungen hatten sich lange gefragt, ob ein Instrument wie das Referendum, das sich im Falle des neuen Ehescheidungsrechts als sehr kostspielig für die katholische Kirche und deren innere Einheit erwiesen hatte, das richtige sei. Nachdem die Maschinerie aber einmal in Bewegung gesetzt war, unterstützten sie die Bischöfe jedoch, allerdings ohne sich direkt zu exponieren. Der Papst selbst zeigte sich in mehreren Stellung-

nahmen sehr viel entschiedener. Erinnert sei an seine Rede vom 26. April in Bergamo, wo er fast schreiend seine Position bekräftigte und sich dabei auf Johannes XXIII. berief.

Spannungen

Die unterschiedlichen Akzentsetzungen in der pastoralen Orientierung haben zwischen der Bischofskonferenz und dem Papst ein Spannungsfeld geschaffen, das nicht überbewertet werden soll, aber auch nicht ignoriert werden kann. Der erste deutlich artikulierte Widerspruch kam 1981 vom früheren Erzbischof von Turin, Kardinal *Michele Pellegrino* (vgl. HK, Juni 1981, 338–342). Er bezog sich zwar nicht direkt auf Italien, beklagte aber Vorgänge, die mit Italien in besonderer Weise zu tun haben: Gewisse Rückwärtsorientierungen in Fragen der kirchlichen Disziplin, in Fragen der Liturgie, in Fragen der Eigenständigkeit der Lokalkirchen.

Ein Element ständiger latenter Meinungsverschiedenheiten ist die Bewertung neuer kirchlicher Bewegungen. So zurückhaltend die CEI in Fragen ihrer kirchlichen Anerkennung ist, so rasch und entschieden reagierte der Papst. Obwohl bereits auf der Vollversammlung 1979 vom damaligen Präsidenten der CEI, Kardinal *Antonio Poma*, lobend, wenn auch mit kritischen Einschränkungen erwähnt, äußerten sich die Bischöfe programmatisch dazu erst 1981. Im gleichen Jahr konnten die Bewegungen in Rom bereits ihren ersten internationalen Kongreß veranstalten. Und der Papst richtete bei dieser Gelegenheit eine sehr warmherzige und keineswegs nur protokollarische Grußadresse an sie.

Die Sympathie des Papstes gilt allen Bewegungen und Verbänden. Aber in besonderer Weise *„Comunione e liberazione"*, einer inzwischen auf 80000 Mitglieder angewachsenen, hauptsächlich von Jugendlichen getragenen geistlich-politischen Gruppierung, die 1954 an einem Mailänder Gymnasium von dem Geistlichen *Luigi Giussani* gegründet wurde, deren Kern eine Bruderschaft bildet, in der ca. 3000 Erwachsene zusammengeschlossen sind und deren politischer Arm die sogenannte „Volksbewegung" (Movimento popolare) ist, die von kirchlich eher rechtsstehenden Positionen her entschiedenen Einfluß auf Teile der Democrazia christiana nimmt.

„Comunione e liberazione" nimmt auch beträchtlichen Einfluß auf das kulturelle Leben und das Pressewesen der Katholiken. Vor einiger Zeit wurde ihr die einzige bestehende katholische Tageszeitung in Italien, das in Mailand erscheinende „Avvenire", anvertraut. Darüber hinaus geben die „Ciellini", wie sie in Italien genannt werden, auch eine Wochenzeitung („Il Sabato") und ein illustriertes Monatsmagazin („30 giorni") heraus.

Zu ihren Gunsten taten die vatikanischen Instanzen einen Schritt, der die italienischen Bischöfe in Verlegenheit brachte. Der CEI hatte die von „Comunione e liberazione" geforderte kirchenamtliche Anerkennung von Jahr zu Jahr hinausgeschoben. Im Februar 1982 überraschte der päpstliche Laienrat jedoch die Bischöfe, indem er die Bruderschaft von „Comunione e liberazione" ausdrücklich anerkannte.
Der Papst hat mehrmals seine persönliche Übereinstimmung mit der Bewegung betont. Am deutlichsten in einer Rede auf seiner Fernostreise im Mai dieses Jahres. Und er nannte dabei auch die Gründe für seine Wertschätzung speziell für „Comunione e liberazione". Auch sie haben ganz überwiegend mit der Frage nach der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche zu tun: „Einige wünschen sich vielleicht", so sagte der Papst, „eine verborgenere, weniger sichtbare Kirche. Aber das ist nicht richtig. Die Kirche muß sichtbar sein, vor allem um ihrer selbst willen: Wir dürfen uns nicht mit unserer inneren Religiosität voreinander verstecken und ohne Kommunikation, ohne Gemeinschaft und ohne Apostolat bleiben. Wir müssen eine sichtbare Kirche sein und es ist schön, daß ihr, obwohl ihr in unterschiedlichen Ländern und unter unterschiedlichen Umständen lebt, versucht, eine sichtbare Kirche zu sein ... Aber es gibt auch noch einen anderen Gesichtspunkt. Wir als Kirche, als Christen, als Ciellini müssen *sichtbar für die anderen* sein, sichtbar für die anderen in der Gesellschaft. Wir akzeptieren die pluralistische Gesellschaft als Faktum (und gehen davon aus), daß viele anders denken als wir, daß sie eine andere Weltsicht, eine andere Lebensauffassung haben ... Aber wenn diese anderen sichtbar sind, warum dürfen es nicht auch wir sein und mittels dieser unserer Sichtbarkeit den verpflichtenden Weg suchen?" (vgl. italienische Wochenausgabe des L' Osservatore Romano, 17. 5. 84).

Trotz der besonderen Vorliebe des Papstes für „Comunione e liberazione" und verwandte Bewegungen beziehen sich nach Beobachtungen mancher die Meinungsverschiedenheiten über die um kirchliche Anerkennung bemühten Laiengruppierungen nicht so sehr auf das Verhältnis zwischen Papst und Bischofskonferenz, sondern spielen sich die Gegensätze vorwiegend zwischen der CEI und einigen vatikanischen Kongregationen ab. Trotzdem haben sie in dieser Frage für das delikate Gleichgewicht zwischen Bischofskonferenz und Papst ihre besondere Bedeutung.

Unterschiedliche Bewertungen zwischen vatikanischen und italienischen Instanzen ergaben sich auch auf anderen Gebieten, zum Beispiel in der Frage der *Katechismen.* Mit großem Einsatz hat die CEI innerhalb eines Jahrzehnts die Herausgabe neuer Katechismen zu Ende geführt. Sie hat damit wesentlich zu einer qualitativen Verbesserung der Katechese in Italien beigetragen. Aber mit Datum vom 10. Februar dieses Jahres schickte Kardinal *Silvio Oddi,* der Präfekt der Kleruskongregation, einen dreiseitigen Brief an alle italienischen Bischöfe, in dem er die neuen Katechismen offen kritisiert und die zuständigen Verantwortlichen in der Bischofskonferenz dafür tadelt. Deutliche Meinungsverschiedenheiten gab es auch in *liturgischen Fragen.* 1979 legten die Bischöfe den vatikanischen Instanzen das neue Missale zur Approbation vor. Nach Zurückweisung verschiedener neuer Ent-

würfe und einer Menge Korrekturen konnte das Missale Anfang 1984 erscheinen.

Aber das ist nicht alles. Im Februar dieses Jahres wurde zwischen dem Apostolischen Stuhl und Italien das *neue Konkordat* unterzeichnet (vgl. HK, April 1984, 157–159). Einige Bestimmungen des Vertragswerks sind überhaupt nicht im Sinne der Bischöfe. Das gilt besonders für die Regelung des schulischen Religionsunterrichts, der nach dem neuen Konkordat in der Weise fakultativ ist, daß die Eltern die Kinder, bzw. im Falle der Religionsmündigkeit der Schüler, diese selbst sich ausdrücklich zum Religionsunterricht anmelden müssen.
Auch in der Bischofskonferenz selbst gibt es wachsende Zeichen des Unbehagens. In ihren Reihen haben die sogenannten „Gianpaolisti", also die entschiedenen Parteigänger päpstlicher Maßnahmen, inzwischen an Gewicht gewonnen. Sie üben mehr und mehr Kritik an der gegenwärtigen Leitung der CEI, deren Vorsitzender bekanntlich im Gegensatz zu anderen Episkopaten vom Papst ernannt wird (gegenwärtig Kardinal *Anastasio Alberto Ballestrero,* Erzbischof von Turin). Einige Bischofsernennungen aus jüngster Zeit (z. B. Bologna, Carpi) wurden ohne jede Konsultation mit den betroffenen Diözesen und ohne Berücksichtigung der Vorschläge der CEI vorgenommen. Die Eile, mit der man gegenwärtig die Überarbeitung der Katechismen betreibt und den nationalen kirchlichen Kongreß 1985 vorbereitet, zeigt nach Meinung mancher Beobachter den Willen der gegenwärtigen Leitung der Konferenz, diese Aufgaben noch zu Ende zu führen, bevor eine Nachfolgerin anderen Zuschnitts (der Vorsitzende muß 1985 neu ernannt werden) die Bischofskonferenz auf gegenläufige Wege bringt.

Gegensätze oder Ergänzungen?

Wie soll man diese Spannungen deuten? Sicher ist, daß der gegenwärtige Papst die Entwicklung der italienischen Kirche (in diesem Jahr zum Beispiel empfing er alle Präsidenten der bischöflichen Kommissionen) aufmerksam begleitet. Die vielen Reisen in italienische Diözesen sind immer mit breiter Zustimmung aufgenommen worden, auch wenn es an Kritik hinter vorgehaltener Hand nicht fehlt. Selbst in kirchenfernen Milieus genießt der Papst ein selten hohes Ansehen, auch in Italien. Man kann ihm nicht vorwerfen, er verfolge in erster Linie politische Interessen. Und man darf ihm auch nicht einfach unterstellen, er wolle einen frontalen Zusammenstoß mit der Moderne zugunsten unbestimmter theoretischer Vorstellungen.

Seine Hauptsorge scheint *die Schwäche christlicher Verkündigung in der säkularen Umwelt* zu sein. Er ist sich wohl bewußt, daß für eine wirksame Erneuerung kirchlichen Handelns in dieser Situation weder Traditionalismus noch Immobilismus hilfreich sind. Die Kirche, so hat der Papst einmal gesagt, sehe sich heute konfrontiert mit der programmierten Säkularisierung der verschiedenen Lebenswelten (vgl. den Wortlaut der oben zitierten Ansprache in Assisi). Seine Bereitschaft, die neuen Bewegungen mit geistlich-kultureller und politischer Zielsetzung zu stärken, muß deshalb auf diesem Hintergrund gesehen werden.

Besser als sie in der Regelung innerkirchlicher Konflikte zu erschöpfen, ist es, die vorhandenen Energien auf die Außenmission der Kirche, auf ihre Verkündigung zu lenken. Von daher sind auch die Ebenen des Dialogs Kirche – Welt zu beurteilen, um die es dem Papst vor allem geht. Er möchte sich mit Vorrang den ethischen und anthropologischen Fragen *als gelebten Werten* zuwenden, weil er heute eine wirkliche christliche Zeugenschaft dort am ehesten für möglich hält. Andererseits bleibt der Episkopat „oberstes Gedächtnis" der italienischen Kirche und damit die geeignetste Instanz für die Planung und Entfaltung. Doch wie dem auch sei, es fehlt auch nicht an Beispielen, die zeigen, daß päpstliche und bischöfliche Strategien sich gegenseitig fruchtbar ergänzen können. Ein solches Beispiel ist das Dokument der CEI über „Die italienische Kirche und die Aussichten des Landes" (vgl. Il regno documenti, 1. 12. 81, S. 642). Seine Entstehungsgeschichte erzählte der Erzbischof von Ravenna, *Ersilio Tonini:* Der Papst rief überraschend und ohne Vorankündigung den Ständigen Rat der CEI zu sich. Er forderte alle Anwesenden auf, sich zu den gegenwärtigen Herausforderungen der Kirche Italiens zu äußern. In Klausur verlangte er eine dynamischere Präsenz und mutigere Führung durch die Bischöfe. Mit jener Begegnung begann die Ausarbeitung des zitierten Dokuments, das zu einem der besten der letzten Jahre wurde: wegen des Mutes, mit dem es die Krise des Landes darstellt, wegen der Klarheit strategischer Optionen, wegen der Sensibilität für gesellschaftliche Fragen und wegen der guten Abstimmung mit früheren pastoralen Richtlinien.

Ein anderes Beispiel war der Eucharistische Nationalkongreß vom 14. bis 22. Mai 1983 in Mailand (vgl. HK, Juli 1983, 336), dessen umsichtiger Veranstalter, Kardinal *Carlo Maria Martini,* das volle Vertrauen sowohl des Papstes (er hat von allen Diözesanbischöfen unter den Kardinälen die meisten kurialen Ämter inne und war Relator auf der letzten Synode 1983) wie des Episkopats hat. Er wurde auch mit der Leitung des nationalen kirchlichen Kongresses 1985 beauftragt. Kardinal Martini hatte sich dafür entschieden, die Veranstaltungen im Rahmen des Eucharistischen Kongresses nicht spezialisierten Gruppen zu überlassen, sondern daraus eine Feier des Volkes zu machen, in die sich möglichst viele einbringen konnten. Zur Darstellung kam so eine Kirche des Wortes und der Anbetung, aber auch eine Kirche, die Subjekt und *Trägerin von Vermenschlichung* im persönlichen wie im gesellschaftlichen Sinne ist. Aber nicht eigentlich auf Grund sozialer und politischer Programme, sondern durch geistliche Kraft als Träger gesellschaftlicher Veränderung.
Mehr pastoraler Einklang bei Respektierung der unterschiedlichen Rollen und Sensibilitäten müßte also möglich sein. Aber der Weg dahin wird weder kurz noch leicht sein.

Lorenzo Prezzi

Wahlen, aber keine Lösung

Zur Situation in und um Nicaragua

Eine Woche nach den Wahlen in Nicaragua und den USA holte der erfolgreich wiedergewählte amerikanische Präsident zu einer Drohgebärde aus: 100 Fallschirmjäger einer amerikanischen Luftlandedivision, zu der Elitetruppe gehörend, die 1983 an der Invasion Grenadas teilnahm, wurden nach Honduras, dem engsten Verbündeten der USA in Mittelamerika, geflogen, zum Zwecke des Straßenbaus, wie es aus Washington hieß. Täglich verletzte ein amerikanisches Aufklärungsflugzeug mit Überschallgeschwindigkeit (von der Bevölkerung der „schwarze Vogel" genannt) den Luftraum über Managua. Die in Panama stationierte 193. Brigade der US-Armee wurde in Alarmbereitschaft versetzt, nach Angabe eines Militärsprechers zu Manöverzwecken. Gemeinsame Seemanöver honduranischer, salvadorianischer und amerikanischer Flotteneinheiten begannen im Golf von Fonseca an der Nordgrenze Nicaraguas. Managua reagierte mit der Mobilmachung. Die amerikanischen Militärbewegungen wurden wenige Tage nach dem Eintreffen und Entladen eines sowjetischen Frachters im nicaraguanischen Hafen Corinto bekannt. Washington behauptete zunächst, das Schiff habe möglicherweise Mig-21 Düsenjäger an Bord, es waren jedoch zwei weitere Kampfhubschrauber, die gegen die Rebellen eingesetzt werden sollen. Der amerikanische Verteidigungsminister Caspar Weinberger räumte zu diesem Zeitpunkt ein, Washington treffe Vorbereitungen, um auf den zunehmenden Strom sowjetischer Waffen nach Nicaragua zu reagieren. An eine Invasion sei nicht gedacht.

Zwei Drittel für die Sandinisten

Auf dem Höhepunkt der Invasionshysterie in Nicaragua, der echten wie der von oben propagierten, wurde dann das Endergebnis der Wahlen bekannt: bei einer Wahlbeteiligung von 80 Prozent der ca. 1,5 Millionen Wahlberechtigten erhielt der Präsidentschaftskandidat der Sandinistischen Befreiungsfront FSLN, *Daniel Ortega*, 67 Prozent der Stimmen. Von den anderen 6 zur Wahl eingeschriebenen Parteien erreichten die beiden nichtmarxistischen Linksparteien, die Konservative Demokratische und die Unabhängige Liberale Partei, zusammen 21,9 Prozent, die Christlich-Soziale Volkspartei 5,2 Prozent, die marxistischen Splittergruppen zusammen 3,5 Prozent. In der Verfassunggebenden Versammlung haben die Sandinisten 61 von 91 Sitzen erhalten. 14 Sitze entfielen auf die Konservativen Demokraten, neun auf die Liberalen. Wie es nach den Wahlen in Nicaragua weitergehen werde, war schon vor dem 4. November interessanter als der Wahlausgang selbst – sicher ein Symptom für die *relative Bedeutung* der ersten Wahlen seit dem Sturz Somozas und der Machtübernahme der Sandinisten im Sommer 1979. Das Wahlergebnis ist nur ein Baustein mehr im „neuen nicaraguanischen Staat", der fatalerweise immer noch nicht die klaren Konturen zeigt, wie sie die polarisierte öffentliche Meinung schon seit wenigstens zwei Jahren so oder so zeichnet. Nicaragua als ein „zweites Kuba" war nicht nur eine Schreckensvision der Amerikaner, sondern in der politischen Rhetorik eine Formel, die sich verselbständigte und mit Inhalt füllte. Die amerikanische These, die sandinistischen Comandantes seien von Anfang an oder doch sehr bald entschlossen gewesen, ein marxistisches totalitäres Regime zu errichten, wurde und wird mit demselben Anspruch, die ganze Wahrheit zu sein, verfochten wie die andere, die USA hätten das sandinistische Regime mit ihrer feindseligen Sanktionspolitik in die Arme des Marxismus getrieben. Die Realität, die politische Entwicklung von 1979 bis heute, ist komplizierter, da die wechselseitigen Wirkungen der fünf beteiligten Faktoren – die Sandinisten, die bürgerliche Opposition, die antisandinistische Guerrilla FDN und ARDE, die USA, das nicaraguanische Volk – schwer zu durchschauen sind. Jedenfalls waren die nicaraguanischen Wahlen weder eine Scheinwahl, wie sie von den USA unermüdlich dargestellt wurden, noch spricht allzuviel dafür, sie als „Geburt einer Demokratie" *(Dorothee Sölle)* zu feiern.

Die Rolle der USA

Nach einer ersten Phase wohlwollender Unterstützung zeigte sich die Regierung Reagan bereits Anfang 1981 überzeugt, daß sich in Nicaragua ein marxistisches, dem Totalitarismus zustrebendes Regime etabliert habe. Von diesem Zeitpunkt an war der Faktor USA in der nicaraguanischen Politik präsenter als jede interne Opposition, womit der Zustand unter Somoza – mit anderen Vorzeichen – wiederhergestellt war. Die Wahlen vom 4. November, ihre Vorgeschichte und ihre publizistische Begleitung zeigen wieder einmal, wie Entwicklungsländer, zumal wenn sie in der Sicherheitszone einer Großmacht liegen, politisch, völkerrechtlich und im diplomatischen Umgang eine *Sonderbehandlung* vorbei an den Kriterien der Nichteinmischung und der Verhandlungspriorität erfahren. Ihre Souveränität ist sozusagen zweiter Klasse; mit einer „projection of power", wie sie gegenüber Nicaragua geübt wird, würden sich die USA anderswo lächerlich machen.

Niemand bestreitet, daß eine politische Radikalisierung in Mittelamerika die Sicherheitsinteressen der USA berührt und daß die Entwicklung in El Salvador und Nicaragua bis zu einem gewissen Grad bereits eine Bedrohung darstellt. Die Ungeniertheit, mit der die Vereinigten Staaten eine Politik der Einmischung und der Destabilisierung betreiben, hat jedoch zweifellos und zu einem gerüttelten Maß zu der wahnwitzigen *Aufrüstung* Nicaraguas beigetragen, die das Land an den Rand des wirtschaftlichen Ruins geführt hat. Seit November 1981 leisten die USA den Rebellen verdeckte und offene Unterstützung. Die bürgerliche Opposition handhabten sie im Vorfeld der Wahlen wie Marionetten. So zitiert die „New York Ti-

mes" einen hohen amerikanischen Regierungsbeamten mit den Worten: „Die Administration hat nie überlegt, Cruz (den Führer des Wahlbündnisses, das die Wahl boykottierte) ins Rennen zu lassen."
Die jahrelange amerikanische *Destabilisierung* des sandinistischen Regimes mit militärischen Mitteln hat mit dazu geführt, daß die nicaraguanischen Wahlen mitten in einem Bürgerkrieg stattfanden, der nach offiziellen Angaben bereits 8000 Opfer gefordert hat. Auf politischer Ebene trieb Washington die Sandinisten in die Enge, indem es eine Einigung auf der Basis der Contadora-Initiative (der Nachbarstaaten Kolumbien, Venezuela, Mexiko und Panama) zu verhindern sucht, insbesondere seit Nicaragua sich – kurz vor den Wahlen – bereit erklärt hat, den Friedensplan zu unterzeichnen. All das läßt darauf schließen, daß die USA nicht nur keine Linksdiktatur in Nicaragua wollen, sondern auch (oder erst recht) kein gemäßigtes sozialistisches Regime, das anderen Ländern Mittelamerikas als Modellfall dienen könnte. Bei nüchterner Sicht der Machtverhältnisse in Mittelamerika und ohne übertriebene Rücksicht auf das Große-Bruder-Syndrom des Regimes in Managua muß man davon ausgehen, daß im Umfeld der Wahlen auch von den anderen Beteiligten politische Fehler begangen wurden, die eine friedliche Lösung des Konflikts noch erschweren.

Abstinente Opposition

Es fragt sich nämlich, ob die rechts von den Sandinisten stehende politische Opposition (von den Amerikanern) gut beraten war, die Wahlen zu boykottieren. Zweifellos wäre sie unter entschieden schlechteren Wahlkampfbedingungen angetreten als die Sandinisten, aber daß ihre Wahlbeteiligung „unzumutbar" war, ist angesichts des Wahlergebnisses nicht mehr zu vertreten. 67 Prozent für die Regierungspartei sind kein Wahlergebnis „nach sowjetischem Modell" (Präsident Reagan). Anders als in El Salvador hätte die nicaraguanische Opposition nicht ihr Leben aufs Spiel gesetzt. Wenn sie auch die Wahlen gegen die Sandinisten nicht hätten gewinnen können, so hätte ihre Teilnahme die Regierungspartei doch zusätzliche Stimmen gekostet. Hinter der kompromißlosen Weigerung des Oppositionsbündnisses „Coordinadora Democrática" (bestehend aus drei Parteien, dem Unternehmerverband COSEP und zwei Gewerkschaften) stand nicht nur der Druck der USA und der Exilnicaraguaner, die Wahlen durch Isolierung der Sandinisten zu diskreditieren. Ebenso entscheidend dürfte sich die wachsende Überzeugung in der demokratischen Opposition ausgewirkt haben, daß das revolutionäre Regime militärisch in die Knie gezwungen werden soll, eine Hoffnung, die es unausgesprochen auch in der nicaraguanischen Kirche gibt. Eine Opposition aber, die sich im Land – wenn auch eingeschränkt – politisch artikulieren kann und die Guerrilla sozusagen für sich arbeiten läßt, gibt kein gutes Bild. Auch mag die in Lateinamerika verbreitete Unlust, sich zu Wahlen zu stellen, die nicht zu gewinnen sind, eine Rolle gespielt haben.

Die „Contras"

Die im Norden von Honduras aus und im Süden an der Grenze zu Costa Rica kämpfenden Rebellen sollen dem Vernehmen nach ständig neuen Zulauf von mit den Sandinisten unzufriedenen Nicaraguanern erhalten. Wie stark die „Contras" tatsächlich sind und welche Gebiete sie kontrollieren, ist nur schwer auszumachen. Tatsache ist, daß der nicaraguanische Postminister *Enrique Schmidt* bei einem Gefecht nur 90 km vor Managua ums Leben kam. Die Rebellenorganisationen spielten bei den Wahlen insofern eine nicht unwichtige Rolle, als der Führer der oppositionellen „Coordinadora", *Arturo Cruz,* die Aufnahme des Dialogs mit der Guerrilla zur Bedingung für seine Teilnahme an den Wahlen gemacht hatte. Überhaupt glichen die weitgehenden Forderungen von Cruz an die Sandinisten eher einem Regierungsprogramm für den Fall seines Wahlsiegs; sie waren für die Sandinisten unannehmbar, und möglicherweise sollten sie das auch sein. Wenig Zuverlässiges weiß man über die Guerrillakämpfe selbst. Die Empfehlungen für „Psychologische Operationen im Guerrillakrieg", wie sie das in den USA verfaßte und unter den „Contras" kursierende Handbuch enthält, sind so grausam wie die Guerillakämpfe überall in der Welt. Die Ermordung des Freiburger Arztes *„Tonio" Pflaum* im Frühjahr 1983 dürfte nicht der einzige Fall von Liquidierung sein. *Edgar Chamorro,* bei der im Norden kämpfenden FDN für Propaganda zuständig, hat bestätigt, es sei bei seinen Verbänden Praxis, in den eingenommenen Dörfern Sandinisten „hinzurichten". Sie machten keine Gefangene, man sei im Dschungel.

Sandinisten: Angst und Propaganda

Die sandinistische Regierung ist im Wahlkampf einiges schuldig geblieben. Die Wahlen fanden unter Ausnahmebedingungen statt, und Schweizer Verhältnisse waren nicht zu erwarten. Aber im Gegensatz zu den wohl unumstritten sauberen Wahlen selbst fehlte es in der Vorbereitungszeit an *fairen Wahlkampfbedingungen* für die nichtsandinistischen Parteien. Die *Pressezensur* war zwar gelockert und auf militärische Angelegenheiten beschränkt, als jedoch die Liberalen kurzfristig ihre Teilnahme an der Wahl zurückzogen, durfte die einzige oppositionelle Tageszeitung „La Prensa" dies nicht melden. Gegen die sandinistische Allgegenwart des Militärs, der Milizen, der Nachbarschaftskomitees und der Bürokratie konnte die Opposition nicht ankommen. Daß den Randaliertruppen der „Turbas", die Wahlveranstaltungen störten, nicht Einhalt geboten wurde, zeugt von schlechtem Stil und davon, daß die Sandinisten von den Rechtsdiktaturen gelernt haben. In zahlreichen Fällen soll der Bevölkerung auch mit dem Entzug von Lebensmittelkarten gedroht worden sein, falls sie nicht zur Wahl gingen.

Die Hauptwaffe der Sandinisten im Wahlkampf war die amerikanische „Aggression", das vielleicht einzige Thema, das die Staatspartei und die unter der Wirtschaftsmisere leidende Bevölkerung näher zueinander

rücken ließ. Die sandinistische Propaganda wechselte in bizarrer Dialektik die Argumentationsweise: man müsse sich bis an die Zähne bewaffnen, weil die amerikanische Invasion (wieder einmal) unmittelbar bevorstehe. Dann hieß es in verblüffender Aufrichtigkeit, die USA und die Weltöffentlichkeit sollten sehen, daß Nicaragua sich bedroht fühle; die Kriegsvorbereitungen sollten für die Bevölkerung wie für das Ausland auch als Signal wirken. Diese jahrelange Beschwörung einer Bedrohung durch den „US-Imperialismus" hat sicher echte Furcht und Empörung zur Ursache, sie trägt aber auch *obsessive Züge.* Das Zynische an der Demagogie der Sandinisten aber ist die Tatsache, daß politisches Kalkül ein Volk, das ohnehin unter dem Bürgerkrieg leidet, in Angst und Schrecken versetzt, es aufhetzt und in Armut geraten läßt und noch einen machtpolitischen Vorteil daraus zieht, den Ernstfall nur simuliert zu haben, falls die Invasion ausbleibt. Wo die tatsächliche Furcht der Sandinisten vor einem amerikanischen Eingreifen aufhört und die Zweckpropaganda gegen innere und äußere Bedrängnis anfängt, ist genauso wenig zu ergründen wie die Frage, ob die Rebellen um die Macht, gegen den Sandinismus oder für die Freiheit Nicaraguas kämpfen.

In den *Beziehungen zur katholischen Kirche* haben die Sandinisten bisher wenig Fingerspitzengefühl bewiesen. Während des Wahlkampfes vermieden beide Seiten neuen Konfliktstoff. Einen Hirtenbrief zur Wahl gab es nicht; allerdings gab der Vorsitzende der Bischofskonferenz, *Pablo Antonio Vega,* eine längere „persönliche" Stellungnahme ab, in der er den Sandinisten aufrichtigen Friedenswillen absprach. Das Regime unterdrücke das Volk und institutionalisiere die Gewalt: „Nach fünf Jahren der Euphorie, revolutionärer Mythen und schmerzlicher Verirrungen erteilt Nicaragua dem Kontinent heute eine Lektion." Während des Wahlkampfes wurde seitens der Kirche lediglich darauf hingewiesen, daß es nach dem Wahlgesetz keine Sanktionen für Nichtwähler gebe. Diese verdeckte Empfehlung, der Wahl fernzubleiben, hatte aber wenig Erfolg. In Gegenden, in denen die Kirche über starken Einfluß verfügt, erhielten die nichtsandinistischen Parteien zum Teil mehr Stimmen als die Sandinisten. – Bis heute haben die Bischöfe Nicaraguas die Kämpfe der Guerrilla nicht öffentlich verurteilt.

„Die USA täten gut daran ...

Machtpolitisch sei Nicaragua nur ein Bauer im geostrategischen Schachspiel zwischen Moskau und Washington, und ein Bauer werde zuweilen geopfert, kommentierte die FAZ die zugespitzte Lage nach den Wahlen in Nicaragua und den USA.

Demgegenüber sieht der ebenfalls konservative britische „Daily Telegraph" in der freundlichen Behandlung Nicaraguas eine mögliche Lösung, wie sie auch in westeuropäischen politischen Kreisen vertreten wird: „Kein rational denkender Europäer möchte zwar in dieser Region eine marxistische Regierung an der Macht sehen, ist aber von der Tatsache als solcher nicht überrascht. Ein schlimmeres Regime als das der kriminellen Somoza-Familie (die vor fünf Jahren abgesetzt wurde) kann man sich kaum denken. Die Amerikaner müssen daher jetzt die historische Vorstellungskraft aufbringen, zu verstehen, daß sie deshalb unwillkommene Marxisten als Nachbarn haben, weil arme Menschen in vielen Teilen Mittelamerikas lange Zeit von Leuten beherrscht wurden, die eine Moral wie die Mafia hatten ... Die Vereinigten Staaten täten gut daran, auf ihre große Stärke zu vertrauen ...

Daniel Ortega ist unzweifelhaft ein Marxist und ein ziemlich langweiliger dazu. Aber er ist kein Ungeheuer. Die Vereinigten Staaten würden sehr wenig riskieren, wenn sie Ortega und seine Regierung geschickt und freundlich behandeln würden in Anbetracht der Tatsache, daß die Hilfe der Sowjetunion sich nie in Lebensmitteln oder Agrarhilfen ausdrückte und daß uneigennützige Großzügigkeit Feindschaft besänftigen kann. Ungeachtet ihrer verbalen Kraftakte ist die Sowjetunion weit entfernt, und sie ist berüchtigt dafür, Freunde in der Dritten Welt schlecht zu behandeln und zu verlieren. Die Risiken, die eine großzügige, versöhnliche Politik in sich birgt, sind geringfügig im Vergleich zu denen, die sich aus einer Politik der ‚kleinen Kriege' ergeben."

Die Einschätzung der Lage auf dem Schachbrett durch die FAZ hat für sich, daß sie der offiziellen amerikanischen (der sowjetischen nicht minder) gut nachempfunden ist. Für den fünften Faktor in der nicaraguanischen Politik, das Volk, halten die Schachspieler und ihre Figuren wohl noch mehr Opfer bereit. *Gabriele Burchardt*

Zwischen Annäherung und neuer Fremdheit

Ein Gespräch mit Professor Norbert Klaes über den Stand des interreligiösen Dialogs

Das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen hat sich in den letzten Jahrzehnten sowohl auf der Ebene theologischer Reflexion wie auf der praktischer Begegnung verändert. Es liegt nahe, in einer Zwischenbilanz nach den Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Gesprächs zwischen Christentum und Weltreligionen zu fragen, ebenso nach den Zielen, die der interreligiöse Dialog in Zukunft haben kann. Wir sprachen darüber mit Professor Norbert Klaes, Inhaber des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Klaes, vor zwanzig Jahren hat das Zweite Vatikanum in seiner Erklärung über die nichtchristlichen Religionen die Christen zum Gespräch und zur Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religio-

nen aufgerufen. Was ist seit dem Konzil daraus eigentlich geworden?

Klaes: Man muß zunächst eine Einschränkung machen: Das Zweite Vatikanum hatte das wirkliche Gespräch noch gar nicht im Blick. Das Konzil wollte zwar die Öffnung auch zu den Religionen der Welt und es wollte betonen, daß diese Religionen ernst zu nehmen sind. Aber dahinter stand letztlich doch noch die Frage, wie auf eine effektivere Weise Mission betrieben werden könnte. Die offiziellen Verlautbarungen zu diesem Thema seit dem Konzil schwanken vielfach zwischen diesen beiden Positionen: Wirklicher Dialog oder Dialog als Mittel für Mission. Es gibt aber auch Texte, die wieder hinter das Konzil zurückgefallen sind. So spricht „Evangelii nuntiandi" davon, daß den anderen Religionen die echte Verbindung mit Gott nicht gelingt.

HK: Es hat aber doch in den Jahren seit dem Konzil eine Vielzahl von Begegnungen und Gesprächen zwischen Christen und Vertretern der anderen großen Weltreligionen gegeben ...

Klaes: Unbeschadet ihrer Grenzen ist die Erklärung des Zweiten Vatikanums über die nichtchristlichen Religionen sicher zum eigentlichen Auslöser für immer intensivere Gespräche geworden. Inzwischen ist die erste Stufe der Auseinandersetzung mit den Religionen weithin überwunden. Dabei handelte es sich um Überlegungen zu einer „Theologie der nichtchristlichen Religionen", um die Frage nach dem Selbstverständnis von Kirche und Christentum im Horizont der Religionen.

„Information über die Weltreligionen ist ein wichtiger Schritt zum Dialog"

HK: In welcher Richtung haben sich die Dinge inzwischen weiterentwickelt?

Klaes: Heute befinden wir uns in einem zweiten Stadium, dem der Kommunikation. Jetzt kommen die Religionen selber zu Wort, was in den älteren Entwürfen etwa von Schlette oder Rahner nicht der Fall war. Heute werden die anderen Religionen als solche vorgestellt, allerdings auf nicht sehr befriedigende Weise. Bei einschlägigen theologischen Gesprächsrunden treten ja nur selten Vertreter der Religionen selber auf. Es sind meist entweder europäische christliche Theologen, die die nichtchristlichen Religionen darstellen, oder Fachleute wie Indologen und Buddhologen. Da aber der Religionswissenschaftler nicht den Anspruch der jeweiligen Religion als Wahrheitsanspruch vertreten kann, sondern seinen Forschungsgegenstand mit wissenschaftlicher Distanz angeht, ist fraglich, ob auf diese Weise überhaupt ein wirklicher Dialog entsteht. Dazu gehört ein persönliches Engagement beider Partner in bezug auf die Frage nach der letzten Wahrheit. Andrerseits ist die Information über die Weltreligionen bei dem dürftigen Wissensstand in Mitteleuropa ein äußerst wichtiger Schritt zum Dialog.

HK: Haben Sie damit nicht zu sehr die Verhältnisse in Europa im Auge? Wie sieht es in den Ortskirchen der Dritten Welt aus, die mit den anderen Religionen hautnah zusammenleben?

Klaes: Darauf kann man eigentlich keine generelle Antwort geben, da sich die Dinge von Land zu Land sehr unterschiedlich entwickelt haben. Es gibt Gespräche und Begegnungen zwischen Christen und Angehörigen anderer Religionen sowohl in islamisch geprägten Ländern wie in Ländern, wo der Buddhismus vorherrscht. Sehr viel ist in Indien geschehen, wo die christlichen Kirchen durch die überwältigende Vielfalt des Hinduismus und seine kulturelle und religiöse Bedeutung herausgefordert werden.

HK: Sie haben nur von den großen Hochreligionen gesprochen. Wie sieht es demgegenüber mit der Begegnung mit den afrikanischen Stammesreligionen aus, die ja trotz beträchtlicher Missionierungserfolge immer noch eine lebendige Wirklichkeit sind?

Klaes: In Afrika gibt es nur selten einen Dialog zwischen Stammesreligionen und christlichen Kirchen. Dies liegt vor allem daran, daß diese Religionen ortsgebunden und religiös-kultureller Ausdruck einer jeweils konkreten Volksgruppe sind. Dialog findet aber normalerweise zwischen Religionen statt, die sich bewußt von ihrer örtlich begrenzten Geltung absetzen und einen wie auch immer gestalteten universalen Anspruch stellen. Andrerseits gibt es in Afrika aber eine enorme gegenseitige Beeinflussung von christlichen Kirchen und afrikanischen Stammesreligionen. Man spricht von mehreren Tausend christlichen Gruppen und Kirchen, die unter dem Einfluß von afrikanischer religiöser Lebensweise entstanden sind und sich als unabhängige christliche Kirchen verstehen. Darüber hinaus entwickelten sich mehr als sechstausend synkretistische Bewegungen und sogenannte „erneuerte Primitivreligionen", die aus einer Mischung aus afrikanischen und christlichen Elementen erwuchsen.

HK: Die unterschiedliche Entwicklung in den einzelnen Ländern und Regionen hat nicht nur mit der jeweiligen religiös-kulturellen und politischen Situation zu tun, sondern auch mit dem Verhalten der Ortskirchen selber. Sind es vielfach nicht gerade die Christen und die Kirchen vor Ort, die der Aufforderung zum Dialog mit den anderen Religionen skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen und ihn auch nicht entsprechend fördern?

Klaes: Die besonderen Schwierigkeiten mancher Ortskirchen mit dem Dialog sind nicht verwunderlich. So mußte in Indien für die christliche Minderheit jede Annäherung an Formen hinduistischer Religiosität als Bedrohung der eigenen Identität erscheinen. Meistens ist ja die europäische Gestalt des Christentums den indischen Gläubigen schon seit Generationen vertraut, sie leben mit einer großen Selbstverständlichkeit mit ihr. Es ist also vor allem die Angst vor Identitätsverlust, die die normalen Ortsgemeinden von einem ernsthaften Dialog mit dem Hinduismus und den damit verbundenen Veränderungen im eigenen

religiösen Leben abhält. Sollen wir jetzt Hindus werden? fragen viele Christen angesichts verschiedener Inkulturationsbemühungen.

HK: Von woher kamen oder kommen dann die entscheidenden Anstöße?

Klaes: Im Falle von Indien waren es zunächst vornehmlich Ausländer, die den Versuch unternahmen, das Christentum indisch und damit auch in der ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Hinduismus zu leben. Die indischen Christen hatten in den fünfziger Jahren so gut wie kein Interesse an einer solchen Bewegung. Zum einen, weil sie sich auf Grund der Verbindung von Christentum und europäischer Technik und Wissenschaft trotz ihrer Minderheitensituation den anderen Indern überlegen fühlten. Dazu kam die damals selbstverständliche dogmatische Prämisse, daß Hindus als Heiden galten. Vielen meiner indischen Kollegen wurde zu Hause noch gesagt, du darfst mit den und den Kindern nicht spielen, die kommen in die Hölle. Auch die Anfänge eines christlichen Ordenslebens in den Traditionen und Formen Indiens wurden fast ausschließlich von Ausländern gemacht. Inzwischen sind aber alle diese Ansätze von Indern aufgegriffen und auch in vieler Hinsicht weitergeführt worden.

„Das Verständnis für die Komplexität der Probleme ist gewachsen"

HK: Wie überzeugend ist eigentlich das, was es bisher an liturgischen und theologischen Formen einer Vermittlung zwischen christlichem und indisch-hinduistischem Erbe gibt? Ist man über vordergründige Anpassung wirklich hinausgekommen?

Klaes: Vieles, was in der ersten Phase an Inkulturation versucht wurde, blieb oberflächlich und künstlich. So brachte man in vielen Kirchen das Zeichen Om am Altar an und meinte, damit sei das Wichtigste getan. Es gab auch jahrelang Auseinandersetzungen darüber, ob man sich als indischer Christ in der Kirche auf den Boden setzen soll oder weiterhin auf europäischen Stühlen und Kirchenbänken sitzen darf. Solche Äußerlichkeiten sind trotzdem nicht unwichtig, weil sich an ihnen die tiefergehende Diskussion über das Verhältnis zur indischen religiösen Tradition entzündete. Im Lauf der Jahre ist damit auch das Verständnis für die Unterschiedlichkeit der Situationen und für die Komplexität der Probleme gewachsen.

HK: Je weiter eine Ortskirche aber mit einer wirklichen Inkulturation geht, um so größer wird dann die Gefahr von Spannungen in ihren eigenen Reihen und von Schwierigkeiten mit Rom ...

Klaes: Das ist nicht zu leugnen. Ein gutes Beispiel dafür sind die Auseinandersetzungen um die unter Federführung von D. S. Amalorpavadass entwickelte indische Form der Eucharistiefeier. Man versuchte dabei, der Grundstruktur der christlichen Eucharistiefeier treu zu bleiben, sie aber mit Elementen aus der indischen Kultur und Religion zu verbinden. Auch Elemente des syrischen Ritus der indischen Kirche wurden mit hineingenommen. Diese Liturgie fand bei einem beträchtlichen Teil des indischen Episkopats wie bei vielen Katholiken Zustimmung, von anderen Bischöfen und Gruppen wurde sie als problematische Vermischung abgelehnt. Rom hat dann diesen Ritus nicht approbiert.

HK: Sind also die retardierenden oder zumindest vorsichtigen Strömungen stärker, bzw. ist Inkulturation nicht doch noch mehr Anliegen einer bestimmten interessierten Elite?

Klaes: Gerade in Indien hat sich durch die verschiedenen Bemühungen das kirchliche Leben insgesamt verändert. So ist die Offenheit der christlichen Gemeinden und Kirchen für die Kultur ihres Landes und auch für den Hinduismus deutlich gewachsen. Auch die Toleranz auf christlicher Seite hat zugenommen, ohne daß man genau weiß, wo die Entwicklung letztlich hingehen soll. Man betrachtet es heute als legitim, sich intensiv mit dem Hinduismus auseinanderzusetzen und als indischer Christ Formen aufzunehmen, die aus der gesamtindischen Religion des Hinduismus stammen. In all dem wird auch die legitime Eigenständigkeit des indischen Christentums gegenüber der europäischen Kirche zum Ausdruck gebracht. Diese Bewußtseinsänderung ist zwar nicht überall in gleicher Weise durchgedrungen, aber sie ist auf die Zukunft hin verheißungsvoll.

HK: Es sieht gerade in Indien nicht so aus, als ob das von hinduistischer Seite besonders honoriert würde ...

Klaes: Die Hindus haben akzeptiert, daß das Christentum inzwischen eine indische Religion geworden ist. Das legt sich schon beispielsweise nahe, weil von knapp 12 000 katholischen Priestern in Indien nur noch etwa 600 Ausländer sind. Andererseits ist sehr viel Argwohn geblieben. Man wirft von hinduistischer Seite den christlichen Kirchen vor, daß sie fast ausschließlich von ausländischen Finanzmitteln leben und mit diesem Geld ein Machtpotential aufbauen, das über ihre zahlenmäßige Größe hinausreicht. Vielfach werden auch die Bemühungen um die Öffnung zum religiösen Erbe Indiens als neue, besonders raffinierte Missionierungsstrategie verdächtigt. Man darf auch eines nicht vergessen, das für den Islam ebenso gilt wie für den Hinduismus und vielfach auch für den Buddhismus: Es wird an den christlichen Partner die Frage gestellt: was wollt ihr eigentlich mit dem Dialog, genügt euch eure Religion nicht mehr? Es gibt in den nichtchristlichen Weltreligionen sehr viel Selbstgenügsamkeit, die durch die Entkolonialisierung noch gefördert wurde. Schließlich haben die Religionen dabei eine erhebliche Bedeutung für die nationale Identität bekommen. Demgegenüber ist die Erneuerungskraft vielfach nicht sehr groß: So hat sich im Hinduismus die Erneuerungsbewegung der Jahre von 1900 bis 1940 nicht fortgesetzt. Man ruht sich eher selbstgenügsam und stolz auf dem Erbe aus.

„Verstehen, was es heißt, als Hindu, Buddhist oder Christ zu leben"

HK: Wie kommen dann Hindus oder Buddhisten dennoch dazu, das Gespräch mit dem Christentum und mit den christlichen Kirchen in ihren Ländern zu suchen? Sind das nur Außenseiter oder besondere Minderheiten?

Klaes: Man muß verschiedene Gruppen unterscheiden. Zum einen sind es – ich denke jetzt wieder an Indien – Menschen, die im Hinduismus verankert sind, gleichzeitig aber auch die technisch-wissenschaftlichen Errungenschaften des Westens grundsätzlich bejahen, die ethische Kraft des Christentums bewundern und beide für die Entwicklung der eigenen Gesellschaft fruchtbar machen wollen, ohne daß sie dabei die Schattenseiten unserer Zivilisation übersehen. Auf der anderen Seite gibt es Hindus, die selbst missionarisch geworden sind, weil sie davon überzeugt sind, daß die Lösung der großen Weltprobleme letztlich nur aus einer erneuerten Form des Hinduismus heraus geschehen kann. Zwischen diesen Extrempositionen, die im Christentum entweder den Motor des zivilisatorischen Fortschritts oder aber den Konkurrenten sehen, den man als Missionar kennenlernen muß, gibt es verschiedenste Gruppen, die den wirklichen und ernsthaften Dialog mit dem Christentum suchen.

HK: Es gibt ja unter dem Oberbegriff Dialog sehr verschiedene Arten der Begegnungen und der Zusammenarbeit, vom theologischen Expertengespräch über den Austausch religiöser Erfahrungen bis zu gemeinsamem Engagement für gesellschaftspolitische Fragen. Auf welcher Ebene liegen im interreligiösen Gespräch gegenwärtig die Schwerpunkte?

Klaes: Gerade in der Begegnung von Christen mit Buddhisten und Hindus liegt der Hauptakzent vielfach auf dem Austausch der religiösen Erfahrungen. Bevorzugt werden Treffen, bei denen neben dem theologischen Gespräch auch das gemeinsame Beten steht. Es werden nicht nur grundlegende Begriffe und Inhalte besprochen, etwa das Verständnis von Offenbarung oder Inkarnation im Hinduismus und Christentum, man versucht zu verstehen, was es heißt, als Hindu, als Buddhist oder als Christ zu leben. Es braucht beides: Das begrifflich saubere Aufarbeiten von Problemen, die sich in der Begegnung der Religionen ergeben und das Bemühen, den Partner in seinen religiös-existentiellen Vollzügen kennenzulernen.

HK: Besteht nicht die Gefahr, daß man vor lauter subtilen theologischen Erörterungen und spirituellen Höhenflügen den Boden unter den Füßen verliert? Anders gefragt: Kann man in Ländern der Dritten Welt das interreligiöse Gespräch pflegen, ohne auch die Herausforderung durch die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse im Auge zu haben?

Klaes: Es gibt viele Beispiele für die Zusammenarbeit von Menschen verschiedener Religionen aus der gemeinsamen Betroffenheit angesichts massiver Ungerechtigkeiten. So arbeiten in manchen Gegenden Indiens Christen, Hindus und Muslime mit dem Ziel zusammen, die Bedingungen, unter denen die Menschen leben müssen, zu verbessern. Inwieweit sich in Zukunft stärkere Verbindungslinien zwischen der erfahrungsorientierten und der sozialethisch ausgerichteten Option in der Begegnung der Religionen ergeben werden, läßt sich schwer voraussagen. Theologische Versuche in dieser Richtung gibt es allerdings schon: So versucht etwa der Jesuit Pieris aus Sri Lanka als Christ die sozialen Probleme zunächst einmal im Kontext des buddhistischen Denkens anzugehen, um damit dem asiatischen Christsein und dem christlich-buddhistischen Dialog einen neuen Impuls zu geben.

HK: Sie erwähnten Indien und Sri Lanka. Muß die sozialethisch orientierte Zusammenarbeit zwischen den Religionen nicht gerade in Afrika eine besonders wichtige Rolle spielen?

Klaes: In einigen Ländern Afrikas gewinnt sie allmählich an Bedeutung. So hat sich in Südafrika vor einigen Monaten eine Sektion der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" mit Christen, Muslims, Hindus und Mitgliedern traditioneller Religionen unter der Schirmherrschaft von Kirchenführern wie Boesak und Tutu gebildet. In Ghana ist ein „Rat der Religionen" entstanden, in dem vor allem der Dialog Christentum – Islam eine Rolle spielt. Er ist aber von der Regierung noch nicht anerkannt worden. Die sozialethisch orientierte Zusammenarbeit hat aber viel mit den Organisationsmöglichkeiten der betreffenden Religion auf nationaler und internationaler Ebene zu tun. Hier liegt die Schwierigkeit in der gemeinsamen Arbeit mit den Stammesreligionen.

HK: Gerade weil bei den verschiedenen Formen und Ansätzen der Begegnung zwischen Religionen noch so vieles im Fluß ist: Wäre es dann nicht Verpflichtung sowohl der gesamtkirchlichen Instanzen wie unserer europäischen Ortskirchen, den Christen und Kirchen in Asien oder Afrika den notwendigen Spielraum zu gewähren?

Klaes: Ich meine schon. Nach dem Konzil waren viele Dinge „ad experimentum" erlaubt. Es bräuchte gerade im Interesse des Gesprächs mit den Religionen auch weiterhin die Möglichkeit, aus der lebendigen Auseinandersetzung mit der jeweiligen sozialen, kulturellen und religiösen Wirklichkeit heraus zu experimentieren und zu probieren, schließlich bleibt ja die Geschichte, bleibt das Leben nicht stehen. Wenn der Freiraum für Experimente zu sehr beschnitten wird, besteht nicht zuletzt die Gefahr des Anachronismus im Prozeß der Inkulturation. Die Tatsache, daß etwas aus dem hinduistischen Kulturkreis übernommen worden ist, garantiert nicht, daß diese Formen oder Strukturen zukunftsträchtig sind. Ein Beispiel dafür: Kaum hatte man in Japan in den fünfziger Jahren damit begonnen, Kirchen im Shintostil zu bauen, um sich damit anzupassen, bauten die Japaner einen amerikanischen Wolkenkratzer nach dem anderen. Mit noch so gutgemeinten Ratschlägen unsererseits ist oft nicht viel geholfen.

HK: Muß die Entwicklung eigenständiger Formen des kirchlichen Lebens in anderen Kulturen und Situationen für uns nicht vor allem Anstoß sein, unser Kirchenbild kritisch zu überdenken?

Klaes: Wir müssen uns zuallererst noch viel mehr als bisher der Tatsache bewußt werden, daß Pluriformität der Kirche kein Zugeständnis für irgendwelche Exoten ist, sondern zu ihrem Wesen gehört. Es kann kein Christentum geben, das nicht in einer bestimmten Kultur und einer bestimmten Zeit inkarniert ist. Je mehr wir das verstehen, desto mehr werden wir auch die Fragen akzeptieren, die jetzt aus den asiatischen oder afrikanischen Ortskirchen gestellt werden und die sich in Zukunft noch drängender und vielleicht auch befremdlicher stellen werden.

„Eine letzte Zerrissenheit wird bleiben"

HK: Dann wären die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Befreiungstheologie und damit um den eigenen Weg der lateinamerikanischen Kirche nur ein Vorgeschmack der Herausforderung, die von den in der Begegnung mit den sie umgebenden Religionen und Kulturen erneuerten und verwandelten Ortskirchen in Asien auf die Weltkirche zukommen ...

Klaes: Die Probe aufs Exempel steht noch aus, ob wir die Vielfalt der Ortskirchen nicht nur theoretisch bejahen, sondern auch mit allen Konsequenzen akzeptieren und ertragen. Wir sollten uns nicht länger anmaßen, das, was sich in Lateinamerika oder in Asien abspielt, sofort richtig verstehen und auch beurteilen zu können. Das beginnt schon mit der Sprache: Christen, die sich in Indien mit dem Hinduismus auseinandersetzen und darin zu Hause sind, verstehen indische Sprachen und kennen damit auch den Kontext, in dem ein Begriff steht. Sobald die Begriffe und Formeln in eine europäische Sprache übersetzt und damit auch von ihrem sprachlich-kulturellen Hintergrund abgelöst werden, liegt die Gefahr von Mißverständnissen und Fehlurteilen nahe.

HK: Ist es aber überhaupt eine realistische Zukunftsperspektive, daß es einmal ein wirklich indisches, japanisches oder ceylonesisches Christentum geben wird, das in die Weltkirche und in die christliche Tradition eingebunden ist, gleichzeitig aber eine lebendige Brücke zu den anderen Religionen bildet?

Klaes: Das wird es zweifellos geben müssen. Nur wird immer eine letzte Zerrissenheit bleiben, die mit dem Wesen des Christentums zu tun hat. Die notwendige Inkarnation in einer bestimmten Kultur und Situation ist immer auch Begrenzung, sie ist nie ohne Spannungen und Risiken zu haben. Die Spannung zwischen lokaler, ortskirchlicher Identität und Weltkirche ist nicht aufzuheben. Auch eine ganz und gar inkulturierte und inkarnierte Ortskirche darf und kann nicht in dieser Identität aufgehen. Manche Theologen haben in diesem Zusammenhang die Kategorie „Fremdheit" herangezogen. Vor kurzem hat ein indischer Theologe darauf hingewiesen, daß zum Inkarnieren auch ein Exodus gehört: Beim Versuch, bei der höchsten Anspannung, ganz indisch zu werden, spüre ich als Christ die Begrenztheit auch des Indischen.

HK: Was bedeutet diese Einsicht für die Begegnung und das Gespräch der Religionen? Wird dadurch nicht vielen übertriebenen Hoffnungen auf eine Annäherung zwischen den verschiedenen religiösen Überlieferungen der Boden entzogen?

Klaes: Von diesem Übergang aus, den alle Religionen letztlich spüren, ist erst wirklich Dialog möglich. Jede erreichte Verständigung, jede Übereinstimmung, jedes geglückte Treffen wird wieder in neue Fremdheit umschlagen. Genau diese Fremdheit, der Dissens muß in einem allerletzten Vertrauen ausgehalten werden. Einheit sowohl in der Kirche wie zwischen den Religionen läßt sich letztlich nicht durch noch so effektive Manipulationen herstellen. Wir müssen im Gespräch der Religionen die letzte Wirklichkeit, um die es geht, selbst Ereignis werden lassen. Wir können auf eine letzte Einheit in Gott hoffen, machen können wir sie nicht.

HK: Es gibt aber unbeschadet der nur als eschatologisches Ereignis denkbaren Einheit doch auch Teilziele für den weiteren Weg der Religionen miteinander, die sich durchaus mit menschlich-geschichtlichen Mitteln erreichen oder zumindest anstreben lassen ...

Klaes: Man sollte in der Tat auch Zielvorstellungen, die nur auf ein Minimum aus sind, nicht unterschätzen. Es ist ungeheuer wichtig, daß die Religionen weiter miteinander ins Gespräch kommen, dadurch einander kennenlernen und auch voneinander lernen. Dahinter steht die Vorstellung, daß es eine Zukunft für alle Menschen in der einen Welt nur geben kann, wenn auch die Religionen sich um gegenseitige Toleranz und Zusammenarbeit bemühen. Wer sich auf dieses mühsame Geschäft wirklich einläßt, wird auch am ehesten vor der Illusion bewahrt, die Religionen seien im Grund doch schon eins, weil es ja überall um die gleichen Erfahrungen und um dasselbe letzte Geheimnis gehe. Wenn ich nicht die faktischen Verschiedenheiten und Schwierigkeiten anerkenne, komme ich im interreligiösen Gespräch nicht wirklich weiter.

„Das Bedürfnis nach Absicherung führt zur totalen Hingabe an die Ideale der religiösen Gemeinschaft"

HK: Zu den Schwierigkeiten und Störfaktoren im Verhältnis der Religionen gehören doch auch Intoleranz und Fanatismus, die sich im Augenblick ja nicht nur in Teilen der islamischen Welt bemerkbar machen, sondern die es auch in den asiatischen Religionen gibt ...

Klaes: Es wäre unredlich, würde man von diesem Element der religiösen Gegenwartssituation absehen oder es ausblenden. Im Hinduismus findet sich neben der Öffnung bestimmter Gruppen auf die anderen Religionen hin gleichzeitig eine Zunahme eines Fanatismus, der Hindu-

sein und Indersein gleichsetzt und die Rechte religiöser Minderheiten einschränken möchte. Solche Bewegungen in den Religionen werden aller Voraussicht nach stärker werden, weil sie dem Bedürfnis nach Absicherung und gefestigter Identität entsprechen. Die Sache wird noch dadurch schwieriger, daß solche reaktionäre Strömungen vielfach einen erheblichen missionarischen Elan aufweisen. Das Bedürfnis nach Absicherung führt in die totale Hingabe an die Ideale der religiösen Gemeinschaft und drängt auf deren offensive Weiterverbreitung.

HK: Gibt es überhaupt realistische Möglichkeiten, ortskirchliche zumal, diesen Trends im Interesse der weiteren Verständigung unter den Religionen gegenzusteuern?

Klaes: Man muß in den einzelnen Ländern darum bemüht sein, den Dialog dort, wo es ihn schon gibt, zu intensivieren und damit vielleicht auch über Randgruppen hinaus ein Netz zu knüpfen, das auch Rückfällen in den Fanatismus und die Intoleranz standhält. Die Möglichkeiten dazu sind natürlich weithin von der besonderen religiösen und politischen Konstellation im jeweiligen Land abhängig. Eine Voraussetzung müssen die christlichen Kirchen aber dafür in jedem Fall erfüllen: Sie müssen sich zum Anwalt der Menschenrechte machen, gleich, wo und durch wen sie verletzt werden und nicht nur in eigener Sache protestieren, wie es leider immer wieder der Fall ist. Sinnvoll wäre die Bildung von interreligiösen Organisationen, die für die Verteidigung der Menschenrechte und der Rechte aller religiöser Gruppen eintreten.

HK: Die Abkapselung- und Fanatisierungstendenzen in manchen religiösen Gruppen sind ja ein Stückweit auch Reaktionen auf den mit der technisch-wissenschaftlichen Weltzivilisation verbundenen Säkularisierungsschub. Zwar haben sich die Religionen als resistenter gegen die Säkularisierung erwiesen, als vor gar nicht so langer Zeit angenommen wurde. Dennoch können sie sich diesem Sog nicht entziehen. Muß man im Blick auf die Perspektiven des interreligiösen Gesprächs nicht auch diesen Faktor mit seinen positiven und negativen Auswirkungen im Auge behalten?

Klaes: Die nichtchristlichen Weltreligionen sind jetzt mit Herausforderungen konfrontiert, mit denen sich das Christentum schon seit Jahrhunderten herumschlägt. Dazu gehören die Probleme der Hermeneutik, des Verständnisses von Geschichte, der Auslegung der Heiligen Schrift und wie die Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlich-technischen Weltbewältigung. Hier werden in Zukunft sowohl auf den Islam wie auf die Religionen Asiens noch erhebliche Probleme zukommen. Es gibt aber gerade im Buddhismus schon Beispiele dafür, daß die asiatischen Religionen durchaus dazu fähig sind, die Herausforderungen der modernen Welt anzunehmen und zu verarbeiten, indem man etwa trennt zwischen dem mit dem heutigen Weltverständnis zu vereinbarenden Erfahrungspotential und seiner mythologischen Einkleidung.

HK: Damit allein sind aber doch die Reibungen zwischen weithin sehr traditionell orientierten Religionen und den Zwängen der westlichen Zivilisation noch nicht aus der Welt ...

Klaes: Sicher nicht. Was in den großen nichtchristlichen Religionen gegenwärtig weithin noch fehlt, ist die Fähigkeit zur Selbstkritik, zur notwendigen produktiven Distanz gegenüber der eigenen Tradition. Hier braucht es im Gespräch zwischen den Religionen viel Geduld, weil sich diese Fähigkeit nicht einfach von außen verordnen oder künstlich herstellen läßt. Schwer wird den nichtchristlichen Religionen in Zukunft auch die Frage der Vermittlung des jeweiligen Glaubens zu schaffen machen. Da der Hinduismus bisher fast ausschließlich über die Familien und die Familientradition vermittelt wurde, ergeben sich große Probleme, sobald diese traditionellen Mechanismen schwächer werden oder wegfallen, wenn man nicht mehr selbstverständlich zum Tempel geht oder der Priester ins Haus kommt.

„Es braucht im Gespräch zwischen den Religionen viel Geduld"

HK: Peter Berger hat an den Schluß seines Buches „Zwang zur Häresie" ein Kapitel mit der Überschrift „Jerusalem und Benares" gestellt. Seiner Meinung nach wird die Begegnung zwischen der westlich-christlichen und der asiatischen religiösen Tradition das wichtigste Element der künftigen religiösen Entwicklung sein. Aus dieser unausweichlichen Begegnung zweier religiöser Grundmuster werde keiner der Partner unverändert hervorgehen. Liegt Berger mit seiner These richtig?

Klaes: Natürlich hat Berger etwas Richtiges gesehen, nur halte ich die mit den Stichworten „Jerusalem" und „Benares" angedeutete Unterscheidung zwischen den prophetischen Religionen Christentum, Judentum und Islam und dem östlichen Typ der mystischen Religion für zu schematisch. In beiden Traditionsströmen hat es immer Einschläge aus dem anderen Grundtyp gegeben. So gibt es zum Beispiel keinen Hinduismus ohne die Hochschätzung der persönlichen Gottesliebe oder ohne ein ganz starkes Ernstnehmen der konkreten Belange der Menschen, neben der Befreiung von der Welt steht im Hinduismus auch eine große Lebensfreude. Auf der anderen Seite: Was wäre das Christentum als prophetische Religion ohne das griechische Erbe und ohne die lange Tradition der Mystik?

HK: Aber könnten sich nicht gerade deshalb – so meint es auch Berger – die beiden großen Traditionsströme und Grundtypen von Religion in Zukunft auf eine neue Weise gegenseitig ergänzen und durchdringen, ohne daß daraus ein falscher Synkretismus entstehen müßte? Sollte man im künftigen Dialog der Religionen darauf setzen?

Klaes: Als Perspektive für die weitere Entwicklung des Verhältnisses zwischen den Religionen scheint mir zunächst wichtig, daß wir die Dinge nicht über einen Kamm scheren. Es gibt nicht nur entweder den interreligiösen

Dialog um des gemeinsamen Handelns zur sozialen Befreiung willen oder den Dialog, dem es um das Einswerden in der mystischen Erfahrung geht. Es muß auch in Zukunft sowohl den Dialog der Kontemplativen geben wie den des normalen menschlichen Zusammenlebens. Die eine Weise des Dialogs betont mehr das Gnadenhafte des ganzen Unternehmens, nämlich daß wir letztlich vor Gott stehen, um von ihm her die Einheit zu empfangen. Die andere nimmt mehr den Schöpfungsauftrag ernst und bemüht sich um Gesellschaftsreformen und Strukturveränderungen. Innerhalb dieser Spannung kann auch in Zukunft der Dialog der Religionen stattfinden.

Neue Armut in Frankreich

Eine Erklärung der Bischofskommission für soziale Fragen

Im Oktober veröffentlichte die Sozialkommission der französischen Bischofskonferenz eine Erklärung mit dem Titel „Achtung: Armut!" (vgl. HK, November 1984, 538). Wir dokumentieren den Wortlaut der Erklärung, die in vielem für die Art und Weise typisch ist, in der sich die Kirche unseres Nachbarlandes mit gesellschaftlichen Fragen auseinandersetzt. Weggelassen wurden kleinere Passagen im ersten Teil und am Schluß sowie der theologische Mittelteil, der an die Haltung des alttestamentlichen Gottesvolkes und Jesu zu den Armen erinnert. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

„Man leidet in Frankreich heute Hunger!" Dieser Schrei überrascht. Aber trotzdem: Vom 9. Januar bis zum 24. Februar 1984 verteilten allein die „Chiffoniers d'Emmaus" 12 000 Mahlzeiten in den Straßen von Paris. Es ist nicht zu leugnen: Die Armut ist zurückgekehrt.
Man glaubte, daß sie am Verschwinden sei. Dreißig Jahre eines beständigen Wirtschaftswachstums hatten gewisse Illusionen genährt: Man dachte, der allgemeine Wohlstand würde den Unterschieden und sozialen Ungerechtigkeiten ein Ende machen und einen breiten Mittelstand hervorbringen, für den Armut nur als außergewöhnlicher Unglücksfall eintreten und auch als ein solcher gemeistert werden könnte. Ein Jahr für Jahr größerer Anteil des Nationaleinkommens wurde für die sozialen Sicherungssysteme ausgegeben.

„Armut ist unerträglich und entwürdigend"

Das geschieht auch heute noch, und dennoch ist die Armut geblieben. Schlimmer noch: sie nimmt zu. Die Wirtschaftskrise läßt seit 1976 die Zahl der „neuen Armen" immer stärker ansteigen. In der Überzeugung, daß „die Zukunft nicht dem Fatalismus überlassen werden darf" (Erklärung der französischen Bischöfe: „Pour de nouveaux modes de vie" von 1982, Nr. 3), und gestützt auf das Zeugnis all derer, die heute mit den Armen zu tun haben und oft mit ihnen leben, sowie auf das Zeugnis der Armen selber wollen die Mitglieder der Sozialkommission des Episkopats noch einmal eine Spur der Hoffnung aufzeigen, damit die Frohe Botschaft heute den Armen verkündet werden kann ...
Von allen Seiten rütteln Leiter von Sozialhilfebüros, Sozialarbeiter, örtliche Mandatsträger, hauptamtliche und ehrenamtliche Mitarbeiter verschiedener karitativer Vereinigungen und Organisationen die öffentliche Meinung auf: Das Drama der Armut verschärft sich.
Sie führen dafür bestimmte Anzeichen an: Die Bitten um Hilfe, einschließlich der Lebensmittelhilfe, werden immer zahlreicher. Die Familienbeihilfekassen werden von Leuten aus gesellschaftlichen Schichten um außerordentliche Darlehen und Unterstützungszahlungen angegangen, die bisher nie auf solche zurückgreifen mußten. Die „Technischen Kommissionen für Berufsausbildung und berufliche Wiedereingliederung" (Cotorep) sehen sich einem Strom von Eingaben gegenüber, in denen Langzeitarbeitslose um die Unterstützungszahlungen für erwachsene Behinderte nachsuchen. Der Sozialfonds der „Assedic" hat immer häufiger mit Arbeitssuchenden zu tun, die keinen Anspruch auf Unterstützung mehr haben. Die Verwaltungseinrichtungen für Sozialwohnungen stellen ein Anwachsen der ausstehenden Mietzahlungen fest. Behinderte klagen mit Recht ihre Beihilfen ein, die nicht zum vorgesehenen Zeitpunkt bezahlt worden sind.

Diese Männer und Frauen, die mit ihren neuen Forderungen an den Schaltern der Sozialdienste oder in den Büros der karitativen Organisationen auftauchen, kommen zu den schon traditionell Armen dazu. Zu ihnen zählen etwa Obdachlose, Bettler und Immigranten, Wohnsitzlose, Familien aus der Dritten Welt. Darunter fallen auch ältere oder behinderte Menschen, die dank der medizinischen Errungenschaften länger leben, aber nicht genug zum Leben haben. In bestimmten Regionen gehören zu den Armen kleine Bauern, Hausangestellte oder Landarbeiter. Fast überall gehören dazu Unterprivilegierte, denen die Strukturen unserer Gesellschaft und der bürokratische Apparat jede Möglichkeit zur Reaktion oder zur Verantwortung nehmen.
Wenn man im Blick auf alle diejenigen, die jetzt die Schlangen der Hilfesuchenden vergrößern, von „neuer Armut" spricht, heißt das nicht, daß sich die Armut in ihrem Wesen verändert hätte. Sie ist nach wie vor unerträglich und entwürdigend.

Was allerdings neu zu sein scheint, ist, daß sie jetzt auch den „Normalfranzosen" erreicht.
Der „Secours Catholique" [französische Caritas] beschreibt die von der Armut betroffenen Personen folgen-

dermaßen (Messages, Mai 1984): „Die Armen sind im wesentlichen Franzosen. Sie sind in der Provinz ansässig, vor allem in Städten, aber auch auf dem Dorf. Die Hälfte ist verheiratet, in einem von vier Fällen handelt es sich um eine alleinstehende Frau mit Kindern, und ein Viertel lebt allein: Dabei handelt es sich um Unverheiratete, manchmal auch um Saisonarbeiter oder Wohnsitzlose. In der Mehrzahl sind es jüngere Erwachsene unter 40 (63%) ..."
Die Lage solcher „neuer Armen" ist meist Ergebnis eines brutalen Mechanismus: Ohnehin schon bedürftig, von jeder Verringerung ihres Einkommens massiv betroffen und ohne irgendeine Stütze, sei es durch Geld, durch gute Gesundheit, Beziehungen oder durch berufliche Fähigkeiten, geraten sie durch die kleinste Erschütterung – Arbeitslosigkeit, Krankheit, Pannen oder Verzögerungen in der Verwaltung, familiärer Zusammenbruch – in die unausweichliche Spirale der Armut. Sie geraten in einen Teufelskreis von Abhängigkeit, Unsicherheit und Isolierung und laufen Gefahr, jede Fähigkeit zur Eigenbestimmung und jede Möglichkeit zur Teilnahme am gesellschaftlichen Leben einzubüßen.

„Die herkömmliche Sozialpolitik kann nicht mehr greifen"

Ein weiteres neues Element in der gegenwärtigen Situation ist die Massivität und große Unterschiedlichkeit der Notsituationen. Dazu kommt die Schwierigkeit, einmal die Störungen, aus denen Not entsteht, zu erkennen und ihnen vorzubeugen, und zum zweiten, geeignete Lösungen ausfindig zu machen.

Die Wirtschaftskrise vervielfältigt die Unsicherheiten; immer mehr Familien sind betroffen. Man muß nur an die Probleme im Sektor öffentlicher Bauten und Arbeitsmaßnahmen oder an die Umstrukturierungen in der Industrie denken, um zu erkennen, daß die menschlichen Auswirkungen dieser Probleme nicht nur individuelle Fälle betreffen, sondern ganze Bevölkerungsgruppen, für die Arbeit in der Industrie der entscheidende Faktor für Halt und Absicherung war.
In diesem Kontext kann die herkömmliche Sozialpolitik, die in einer Zeit des Wachstums mit der Zielsetzung entworfen wurde, Schwierigkeiten durch von oben festgelegte Regeln und Verfahren zu bewältigen (Familie, Krankheiten, Arbeitsunfälle, Invalidität, Alter, Arbeitslosigkeit, Behinderung etc.), in den neuen Situationen nicht mehr greifen ...

Warum befinden sich heute so viele Männer, Frauen und Familien in einer so prekären Lage, daß sie beim geringsten Schicksalsschlag in die Armut abgleiten?
Für diese massive Notlage gibt es verschiedene Ursachen; sie gehen vielfach ineinander über. Wir können sie hier nicht systematisch darstellen. Es ist allerdings unerläßlich, mindestens einige von ihnen ausdrücklich zu nennen, um damit zu zeigen, daß Armut kein Schicksal ist.
Manche Ursachen reichen wie Wurzeln weit in die Tiefe: Sie bestimmen mehr oder weniger bewußt gängige individuelle wie kollektive Mentalitäten und Verhaltensweisen, deren Schädlichkeit die Wirtschaftskrise ans Licht gebracht hat. Dazu gehören Systeme und Politiken, die seit längerer Zeit eine Wachstumsideologie hervorbringen und fördern, die die Steigerung der Produktion als Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung betrachtet.
Durch ihren Ausschluß aus den Produktionskreisläufen entgehen bestimmten Einzelnen oder Gruppen die damit verbundenen direkten oder indirekten Vorteile. Sie bekommen dafür die wirtschaftliche Unsicherheit und deren Konsequenzen zu spüren: Es wird für sie zunehmend schwieriger, am Leben einer Gesellschaft teilzuhaben, für die das Geld immer wichtiger und das Netz der gesellschaftlichen Primärbeziehungen immer unwichtiger wird ...
Das gilt auch für bestimmte Völker der Dritten Welt. Die Arbeitsgruppe „Nord-Süd" der „Allgemeinen Planungskommission" weist auf das Risiko einer durch die Weltwirtschaft verursachen „tiefgreifenden Marginalisierung" alles dessen hin, was sich in den Entwicklungsländern nicht den beherrschenden Interessen dieser Wirtschaft fügt (vgl. auch die Ansprache Johannes Pauls II. in Edmonton vom 17. September 1984).
Weiter sind zu nennen: Erziehungssysteme und bestimmte Konzeptionen der Unternehmensführung, die fast ausschließlich den individuellen Erfolg und den Wettbewerb als Spielregeln bevorzugen;
Strömungen eines neuheidnischen Denkens, das den ethischen Vorrang des Starken gegenüber dem Schwachen und des Großen gegenüber dem Kleinen proklamiert;
die zur Zeit stattfindende, äußerst ambivalente Wiederaufwertung des Individualismus zum privilegierten Lebenswert. Das „Ich" spielt eine neue Rolle (besser leben, für sich selber sorgen, auf seinen Körper achten, nicht alt werden, den Augenblick nutzen), während das Soziale und die Gemeinschaftsaufgaben abgewertet werden. Offensichtlich handelt es sich dabei um eine fest verankerte Verhaltensweise: Sie ist nicht Folge der Wirtschaftskrise, sondern beruht auf dem allgemeinen Funktionszusammenhang der Gesellschaft und vor allem auch auf den Konsumgewohnheiten.

„Man verliert einander aus den Augen"

Andere Ursachen der massiven Notlage haben unmittelbarer mit der Wirtschaftskrise zu tun. Der Aufruf der Bischöfe vom September 1982 „Pour de nouveaux modes de vie" stellte fest: „Die Welt von heute, besonders die Dritte Welt, wird durch den internationalen Wettbewerb, die technologische Revolution und die Störungen im Währungssystem destabilisiert".
Die technologische Revolution, die heute aufgrund ihrer Beschleunigung in einem anderen Licht erscheint, hat schon zwischen 1950 und 1975 in Frankreich einen tiefgehenden Veränderungsprozeß bewirkt. Sie hat zur Abwanderung der Hälfte der Bauern und Landarbeiter in die Industriestädte geführt, während die Bauern, die diesem

Trend nicht folgen konnten, verarmten und marginalisiert wurden.
Den meisten Menschen, die vom Land in die Städte zogen, bot man ein Minimum an sozialer Absicherung und einen erhöhten Lebensstandard als Ausgleich für den Verlust einer Solidarität, die in der Familie, der Nachbarschaft, einer gemeinsamen Geschichte und Kultur und vielfach auch auf der Religiosität fußte.
Man sollte sich davor hüten, die Solidarität auf dem Land zu idealisieren. Sie erlegte dem Individuum wirkliche Zwänge auf; gleichzeitig bildete sie einen natürlichen Schutzschild für diejenigen, die sie einschloß.
Zweifellos trägt die Urbanisierung positiv zur Entfaltung der Menschen bei. Aber so, wie sie sich parallel zur Industrialisierung entwickelt hat, erschwert sie vor allem für die ärmsten Bevölkerungsschichten die Ausbildung und Stabilisierung jener grundlegenden Solidarität, auf Grund deren sich jeder dort, wo er lebt, in einem Netz eingebunden fühlt. Sicher „befreite" die Stadt von sozialen Zwängen des Dorfes. Die Lebensbedingungen in der Stadt haben aber zur Folge, daß für physisch oder sozial Benachteiligte trotz der verfügbaren Hilfen auch die einfachsten Dinge umständlicher werden.
Manche kommen im Lebensrhythmus nicht mehr mit und werden immer mehr an den Rand gedrängt. Die schwierige Wohnungssituation – man denke an die Schwierigkeiten bestimmter sozialer Schichten, eine geeignete Wohnung zu finden, oder an die Entscheidungen örtlicher Behörden, Problemfamilien nicht in Sozialwohnungen aufzunehmen – gefährdet ein schon angeschlagenes menschliches Gleichgewicht. Das Zusammenleben in der Familie wird den Druck der verschiedenen Zwänge und die täglichen Schwierigkeiten belastet. Man verliert einander aus den Augen; man weiß zwar irgendwie, daß Menschen auf der Strecke bleiben, man ist vage beunruhigt, tröstet sich aber damit, daß der Sozialstaat letztlich doch über alle wacht und allen im Namen aller die gesetzlich vorgeschriebene Solidarität angedeihen läßt. Die Verstädterung hat einen Nachteil: sie trägt deutlich zur Ausbildung des oben beschriebenen Individualismus bei.

„Armut ist kein Schicksal"

Sicher hat auch die für die Stadt kennzeichnende Solidarität ihren Wert: Sie entsteht aus der Arbeit oder im Kultur- und Vereinsleben. Aber gerade diese Solidarität ist teilweise selber in eine Krise geraten. Je mehr Arbeit knapp wird, desto stärker wird sie Anlaß und Ort für Spaltungen. Besonders schwerwiegend ist die Spaltung zwischen denen, die Arbeit haben, und denen, die entweder keine haben oder die nur über einen immer stärker gefährdeten Arbeitsplatz verfügen.
Erstere sind vielfach in florierenden Wirtschaftszweigen tätig oder haben eine Dauerbeschäftigung. Ihre Zukunft und ihr Arbeitsplatz sind gesichert; ihre Errungenschaften werden bestätigt, verteidigt oder sogar noch vergrößert, oft auf Kosten derer, die sich nicht organisieren und sich kein Gehör verschaffen können.
Die anderen sind in unsicheren Wirtschaftsbereichen beschäftigt: in kleinen Unternehmen oder als Teilzeitbeschäftigte. Ihre arbeitsrechtliche Stellung ist instabil oder – bei Jugendlichen – noch nicht definitiv festgelegt. Sie verfügen über zuwenig an technischer und allgemeiner Bildung, um mithalten zu können. In diesen Bereichen sind die Arbeiterorganisationen weniger stark vertreten und sehen sich größeren Schwierigkeiten gegenüber.
Die wirtschaftlichen und sozialen Sachzwänge, die das Land zu spalten drohen, werden im allgemeinen so sehr aufrechterhalten und verfestigt, daß man die Frage stellen konnte, ob sich nicht „eine Art stillschweigende Übereinstimmung zwischen all denen, die von einem erworbenen Besitzstand profitieren", herausgebildet hat, „der es erlaubt, das gesamte Gewicht der neuen Belastungen in der Form der Arbeitslosigkeit auf einem Teil der Bevölkerung abzuladen".

Ein ganzes Netz von auf die Arbeit gegründeten Beziehungen bricht durch die *Auswirkungen der Arbeitslosigkeit* auseinander. Die Sicherheiten nehmen ab: Für viele ist die Arbeit kein Hoffnungsträger mehr. Auch hier besteht die Gefahr, daß man sich nicht mehr auf die unmittelbare Solidarität verlassen kann, weil man sie in dem Glauben, daß das soziale Netz alle Bürger absichern würde, für weniger wichtig hielt.

„Die Solidarität bildet ein Gegengewicht"

Angesichts der Nagelprobe durch die offene Krise erweist sich das System der sozialen Sicherheit als unangemessen und krisenanfällig. In einer Zeit des wirtschaftlichen Wachstums entwickelt, als man Arbeitslosigkeit nur als einen zeitlich begrenzten Zustand kannte, ist es darauf ausgerichtet, die einzelnen Probleme jeweils für sich und rational im Blick auf bestimmte Anliegen des Anspruchsberechtigten zu lösen und genau umrissene Bevölkerungsgruppen zu betreuen.

Die jetzige Situation ist bisher nie dagewesen, sowohl was die Zahl der in Schwierigkeiten befindlichen Menschen wie die Bandbreite der betroffenen Schichten anbelangt. Letztlich zeigt sich bei der Untersuchung der verschiedenen Ursachen deutlich, daß die Armut heute, sei sie „neu" oder „herkömmlich", nicht als Schicksal und als der unerläßliche Preis für den Fortschritt der Menschheit verstanden werden darf, sondern als Ergebnis bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse gesehen werden muß, die im Namen wirklicher, aber unzulässig sakralisierter wirtschaftlicher Erfordernisse mehr oder weniger bewußt in Kauf genommen werden. Das gilt nicht zuletzt deshalb, weil die Sorge um die Solidarität beinahe ausschließlich dem Staat übertragen wurde.
Gegen diesen faktischen Zustand richten sich die Forderungen, Appelle und Zeugnisse der jüdisch-christlichen Tradition ...
Gott verpflichtet diejenigen, die ihn als Gott anerkennen, zur Anerkennung der anderen als Brüder. Dazu gehört, daß man für sie die Bedingungen für ein wirklich brüderli-

ches Leben schafft. Eine Bedingung dafür ist die Wiederherstellung der Solidarität in der Familie und der Nachbarschaft, auf dem Feld der unmittelbaren, spontanen und persönlich geprägten Beziehungen. Diese Solidarität bildet ein Gegengewicht zu den Erschütterungen, denen Menschen in unsicherer Lage ausgesetzt sind. Hier bietet sich eine Wirkungsmöglichkeit, die jedem offensteht, die ihm ermöglicht, seine Verantwortung zu zeigen und im Umkreis seiner eigenen Beziehungen einzugreifen.

Es geht dabei um ein wichtiges Element im Kampf gegen die Armut, zu dem außer der immer notwendigen unmittelbaren Hilfeleistung auch das Bemühen um ein besseres Funktionieren des Systems der Sozialhilfe gehört, ebenso gesetzgeberische Bemühungen, um genauere Vorgaben für die verschiedenen Bereiche der Politik und in einem allgemeinen Sinn für das politische und gewerkschaftliche Handeln zur Ordnung der Wirtschaft zu machen.
Paul VI. hob schon in seinem Brief [„Octogesima adveniens"] an Kardinal Roy hervor: „Es ist notwendig, im Bereich einer Straße, eines Wohnviertels wie im Ganzen der Gesellschaft das soziale Netz wiederherzustellen, in dem der Mensch die Bedürfnisse seines Personseins entfalten kann. Heute die Stadt aufzubauen, neue Weisen der menschlichen Nähe und Beziehung zu schaffen, eine ursprüngliche Anwendung der sozialen Gerechtigkeit anzustreben und sich um die gemeinsame Zukunft zu kümmern, die schwierig zu werden droht: das sind Aufgaben, an denen sich die Christen beteiligen müssen. Sie müssen eine Botschaft der Hoffnung durch gelebte Brüderlichkeit und konkrete Gerechtigkeit verkünden." Die Wiederherstellung der Solidarität ist für die Christen heute eine Weise, in der sie den Willen zur physischen und gefühlsmäßigen Nähe zu den Armen verwirklichen können, die im Leben Jesu und in seiner Verkündigung sichtbar geworden ist, wobei sie sich über das konkrete Vorgehen mit anderen verständigen müssen.

Das gesellschaftliche Gefüge baut sich auf den verschiedenen Ebenen durch Verflechtungen auf, die sich gegenseitig verstärken und bedingen. Sie haben nicht ein für allemal Bestand, sondern erfordern das ständige Bemühen um Anpassung, Wiederherstellung und Erweiterung, an dem jeder Bürger entsprechend seinen Verantwortlichkeiten und Möglichkeiten auf seine Weise beteiligt ist. Oberhalb dieser Bemühungen, die sich mittel- oder längerfristig auf die Armen auswirken, ist die Erarbeitung politischer Maßnahmen in den Bereichen Arbeit, Arbeitsmarkt, Gesundheit, Wohnungsversorgung, Bildung und Ausbildung angesiedelt. Diese politischen Maßnahmen müßten von Anfang an die Anliegen und Nöte der am meisten Benachteiligten berücksichtigen. Wo es darum geht, diese Politiken vorzubereiten oder zu verändern, ihre Umsetzung zu unterstützen oder einfach ihre Auswirkungen auf die Ärmsten zu überprüfen, ist jeder zur Mitarbeit aufgerufen, sowohl als Individuum wie mittels seiner Stellung im Beruf, in der Politik, in Gewerkschaften und Vereinigungen.

Unterhalb dieser Politiken bestehen vor allem im Kontext der Dezentralisierung und der Stärkung der lokalen und regionalen Zuständigkeiten Auffangnetze, die von den verschiedenen sozialen Diensten geknüpft werden, seien sie vom Staat oder von örtlichen Instanzen getragen.

Auch hier kann jeder in verschiedenen Formen an der Verwirklichung sozialpolitischer Maßnahmen zugunsten benachteiligter Viertel und Städte mitwirken. Das ist deshalb um so notwendiger, weil die Dezentralisierung zwar die Möglichkeit schafft, Solidarität stärker sichtbar zu machen, gleichzeitig aber dann Risiken für die Ärmsten, die marginalen und lästigen Minderheiten, die schwieriger zu unterstützen sind oder als „unheilbar" gelten, mit sich bringt, wenn die zur Verfügung stehenden Mittel abnehmen. Nach welchen Kriterien und unter Berufung auf welche Werte wird dann eine Auswahl vorgenommen?

„Karitative Organisationen entwickeln eine soziale Dynamik"

Es gibt sehr viele Vereinigungen mit vielfältigen Zielsetzungen, und jeden Tag kommen neue dazu. Auf Grund ihrer Fähigkeit zur Anpassung an die örtlichen Verhältnisse stellen sie ein wichtiges Ferment für die Wiederbelebung der sozialen Beziehungen sowohl im ländlichen wie im städtischen Raum dar. Sie müßten sich die Frage stellen, wie sie wirksam den gesellschaftlichen Zusammenhalt festigen können.

Es wäre wünschenswert, daß sie aufmerksam das Schicksal ihrer Mitglieder verfolgen und dadurch in einem Notfall schnell dem einen oder anderen von ihnen zu Hilfe kommen können; sie sollten dazu beitragen, die Isolierung aufzubrechen, und sich von sich aus umfassend um das Leben ihrer Mitglieder kümmern, auch über ihre unmittelbaren Zielsetzungen hinaus.

Bestimmte Vereinigungen könnten sich, falls bei den örtlichen Instanzen die Bereitschaft zu ihrer Einbeziehung vorhanden ist, an der Planung und Durchführung bestimmter Infrastrukturmaßnahmen beteiligen. Andere könnten bei einem entsprechenden Blick für die sich bietenden Gelegenheiten in ihrem Viertel an der Schaffung besserer Bedingungen für das Gemeinschaftsleben, das kulturelle Leben und in bezug auf die Wohnungssituation mitwirken.

Unter den Verbänden, die mit der drängenden Situation der Armut konfrontiert sind, muß man den karitativen Organisationen einen besonderen Platz einräumen. Mit Hingabe, Einfallsreichtum und Kompetenz mobilisieren sie Hauptamtliche und viele Ehrenamtliche für vielfältiges solidarisches Handeln mit den Benachteiligten in unserer Gesellschaft. Alle diese Organisationen, jede gemäß ihrer Eigenart, bewirken eine soziale Dynamik. Sie können ihre Tätigkeit noch ausweiten – es wäre wünschenswert –, wenn sie das, was sie versuchen und verwirklichen, mehr bekanntmachen, wenn sie mit Hilfe einfacher, variabler und vielfältiger Vorschläge die Zahl ihrer Helfer steigern,

mit den staatlichen Sozialdiensten zusammenarbeiten und sich an Bewegungen beteiligen, die sie über ihre eigene Organisation hinaus auf andere Herausforderungen aufmerksam machen.

Die christlichen karitativen Organisationen bestehen schon lange. Sie sind notwendiger denn je, um ihren Beitrag im Kampf gegen Armut und Not zu leisten. Die einen, indem sie aus ihrer spirituellen Tradition die Aufforderung ableiten, in den gegenwärtigen Situationen der Armut präsent zu sein; andere, indem sie aus dem Angehen dieser Situationen heraus ihren Glauben vertiefen; einige sehr wichtige Organisationen stehen neben beinahe namenlosen; die einen konzentrieren sich stärker auf die Hilfe in unmittelbaren Notfällen, andere sind mehr der Reflexion oder der Arbeit an den Strukturen verpflichtet. Zusammengenommen bieten sie den Christen einen breiten Fächer von Möglichkeiten zum besonderen Engagement für die Armen und mit ihnen.

Wenn etliche Ordensgemeinschaften ihre vorrangige Berufung darin sehen, Situationen der Armut ausfindig zu machen und zu lindern: ist es dann nicht die ganz besondere Aufgabe der christlichen karitativen Organisationen, die Christen für die Bedeutung der natürlichen nachbarschaftlichen Solidarität zu sensibilisieren?

„Aus Adressaten der Hilfe werden Helfer"

Die alltäglichen Verflechtungen hängen von der Verantwortung jedes einzelnen ab. Sie entstehen dadurch, daß jeder an seinem Platz die gespannten und trotzdem noch belastungsfähigen Fäden knüpft und neu knüpft, die die Mitglieder einer Familie oder die Familien in einem großen Hochhaus, in einem Wohnblock oder in einem Viertel verbinden.
Heute kommen vor allem in der Stadt Beziehungen meist nicht spontan zustande. Man muß sie wollen, sie anregen, aus sich herausgehen und die Gelegenheiten nutzen, bei denen sie entstehen können.

Normalerweise lassen sich Verbindungen am leichtesten über die Familien und besonders über die schulpflichtigen Kinder knüpfen. Wenn die Familie nicht zu sehr auseinandergefallen ist, kann der einzelne in ihr ein Gegenmittel zu den Aggressionen des Lebens in einer urbanen und industriellen Gesellschaft finden. Jeder kann in der Familie einen Teil seiner selbst schützen und revitalisieren. Man versteht das Insistieren Johannes Pauls II. auf der gesellschaftlichen und damit auch politischen Verantwortung der Familien (vgl. Familiaris consortio, n. 42–44). Solche vielgestaltigen Bindungen in der Familie und der Nachbarschaft fehlen zu oft. Wenn die Isolierung zu bestimmten Schwierigkeiten hinzutritt, werden diese multipliziert. Die natürliche Nachbarschaftssolidarität sollte sich, wenn auch informell und behutsam, voll auswirken, ohne daß man dem anderen vorschreiben würde, was er zu tun hätte.

Wer etwas tun will – und das ist das Entscheidende –, dem lassen sich auf Grund der unzähligen, meist bescheidenen und diskreten Solidaritätsaktionen, die beinahe überall in Frankreich anzutreffen sind, einige Grundlinien für das „Wie" seines Tuns vermitteln.

An der Basis, vor Ort, in unmittelbarer Nähe zu den konkreten Situationen muß man die Gelegenheiten und Möglichkeiten zur Anknüpfung alltäglicher Bindungen ausfindig machen. Die Menschen machen sich zusammen auf den Weg, wenn sie sehen, daß sich etwas tut. Manchmal sind es gerade die eigenen Schwierigkeiten, die sie zusammen mit anderen zum Handeln anleiten.
Ausgehend von einem persönlichen Problem, kommen sie weiter, verstehen den Sinn des solidarischen Handelns besser und erkennen, daß nichts einfach Schicksal ist. Indem sie untereinander zusammenkommen und miteinander irgend etwas, wenn auch Bescheidenes verwirklichen, beweisen sie Erfindungsgabe und Initiative. Aus Adressaten der Hilfe werden Helfer.
Wenn sie als wirkliche Partner anerkannt werden, die auch zu Wort kommen, werden die Armen selber, wie die Erfahrung gezeigt hat, zu Akteuren ihrer eigenen Rettung und der Rettung derer, die ihr Schicksal teilen. Diese Arbeit erfordert viel Zeit und Ausdauer. Es braucht dazu normalerweise eine oder mehrere Personen, die sich um die Verknüpfung der von ihnen teilweise angeregten Initiativen und individuellen Aktionen bemühen.

Der aus einem persönlichen Charisma heraus ausgeübte oder oft von kleinen Ordensgemeinschaften (in herkömmlicher oder neuer Weise) gelebte Sinn für die Diakonie ist integrierender Bestandteil einer als Gemeinschaft lebenden Kirche.
Die Pfarrei erfüllt mit ihrem klar umrissenen Territorium, das mehr oder weniger große Anteile an städtischen Quartieren oder an ländlichem Gebiet umfaßt, die Voraussetzungen, um an dieser Aufgabe mitzuwirken.
Müßte es nicht dort, wo die Eucharistie gefeiert und das Brot für das Leben der Welt geteilt wird, einen ständigen Aufruf und die Ermunterung geben zur Berufung, Menschen aufzunehmen, eine gastfreundliche und dienende Gemeinschaft besonders für diejenigen zu sein, die am Rand der Gesellschaft leben oder durch Not und Schwierigkeiten gebeugt sind? Wie sollte man dort nicht konkrete Vorstellungen darüber entwickeln, wie mit Hilfe der karitativen Bewegungen und anderer kirchlicher Bewegungen die Bande der Solidarität mit den Armen in der Nachbarschaft wiederhergestellt werden können? Auf der Grundlage der vielfältigen Beziehungen, die in der Pfarrei durch die Katechese, die Vorbereitung auf die Sakramente, die Liturgiegruppen, die apostolischen Bewegungen und verschiedene andere Gruppierungen bestehen – man müßte die Dinge jeweils im einzelnen untersuchen –, könnte sich die Öffnung hin zu den verschiedenen Formen der Armut konkretisieren und erweitern. Sie könnte gleichermaßen das Leben der ganzen christlichen Gemeinde nähren und Zeichen des Gottesreiches für die Welt sein ...

An einem Wendepunkt

Die Arbeit der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden"

Nahezu 600 Angehörige der großen Religionen (Christen, Muslime, Buddhisten, Hindus, Sikhs, Juden, Jains, Konfuzianer) sowie afrikanischer Stammesreligionen, indianischer Religionen und anderer kleinerer Religionsgemeinschaften trafen sich vom 23. bis 31. August 1984 zur 4. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden oder, international abgekürzt: WCRP IV („World Conference on Religion and Peace"), in Nairobi, Kenia. Da die Versammlung zweifellos in mancherlei Hinsicht einen *Wendepunkt in der Entwicklung von WCRP* (hier ist jetzt die Bewegung gemeint) markiert, sei zunächst die Gründerphase dargestellt, die mit WCRP IV wohl an ihr Ende gelangt ist.

Die erste Weltkonferenz in Kyoto

Asiaten und Nordamerikaner waren nach den Kriegserfahrungen die treibenden Kräfte bei Überlegungen über die Rolle der Religion im Zusammenhang von Krieg und Frieden. Bei einer Tagung zum Thema „Religion und Frieden" im Jahr 1966 in Washington einigten sich Vertreter verschiedener Religionen auf die Empfehlung, Möglichkeiten ausfindig zu machen, eine Weltkonferenz zum Thema Frieden zu veranstalten, an der sich die religiösen Gruppen der ganzen Welt beteiligen sollten.

Diese Spur verfolgte man weiter auf einem Symposion in New Delhi 1968 mit 50 Teilnehmern aus Japan, Indien und den USA, es folgten Treffen in Kyoto/Japan im gleichen Jahr, im Februar 1969 in Istanbul, im Juli und Dezember 1969 in Kyoto. Schließlich kam es zur *ersten Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* („World Conference on Religion and Peace") vom 16.–21. Oktober 1970 in Kyoto. Dem Vorbereitungskomitee gehörten namhafte Führer verschiedener religiöser Gemeinschaften an. Die zentrale Rolle darin spielte der unitarische Theologe *Homer A. Jack* (USA), der als Generalsekretär fungierte. Beteiligt waren Führer japanischer religiöser Erneuerungsbewegungen, die noch Hiroshima miterlebt hatten, wie Rev. *Nikkyo Niwano,* Gründer der Risshō Kōsei-Kai, und Völkerrechtler wie zum Beispiel *Dana McLean Greeley.* Katholischerseits wirkte der damalige Bischof *John J. Wright* von Pittsburgh (USA) mit, der dann später als römischer Kurienkardinal dafür sorgte, daß auch der Vatikan diese Bemühungen unterstützte. Erzbischof *Angelo Fernandes* von New Delhi arbeitete entscheidend bei den Vorbereitungen mit; er war bis WCRP IV der Präsident der Weltkonferenz.

Welches Ausmaß die Bewegung schon damals angenommen hatte, zeigt sich an der stattlichen Liste der Teilnehmer. Die 216 Delegierten kamen aus 10 Weltreligionen: 96 waren Christen, darunter 40 Katholiken und 13 Orthodoxe, 38 Buddhisten, 23 Hindus, 19 Shintoisten, 18 Moslems, 7 Juden, 3 Sikhs, 2 Parsis, 1 Jaina, 1 Konfuzianer. 8 Delegierte gehörten kleineren Religionsgemeinschaften an. Vertreten waren alle Kontinente, die Teilnehmer kamen aus 39 Ländern. Die größte Gruppe stellte Japan mit 53 Teilnehmern, es folgte Indien mit 33 Teilnehmern, ebenso viele kamen aus den Vereinigten Staaten, 12 aus der UdSSR, 8 aus Singapur, 7 aus Japan. Leider fehlte die Volksrepublik China. Europa stellte nur 15 Teilnehmer, davon 2 aus der Bundesrepublik, 3 aus der DDR. Hinzu kamen 107 Beobachter und Gäste.

Die Konferenz wurde von einem buddhistischen Gebetsgottesdienst eingeleitet, und auch jede Sitzung wurde mit einem Gottesdienst eröffnet, der jeweils von einer anderen religiösen Gruppe gestaltet wurde. In den Begrüßungsreden (Abt *Kosho Otani* aus Kyoto, Leiter der Jodo-Shin-Sekte; Nikkyo Niwano für die Japanese Religious League, die Gastorganisation der Weltkonferenz; Dana McLean Greeley, Präsident der Internationalen Vereinigung für religiöse Freiheit, für die Vorbereitungskommission) wurden die Teilnehmer als „Religionisten" bezeichnet. Damit waren nicht etwa religiöse Eiferer oder religiöse Führer gemeint, sondern alle, die ihre Religion ernst nehmen, gleich welcher Religion sie im einzelnen angehören.

Das *grundlegende Referat* der Weltkonferenz hielt damals ihr Präsident, Erzbischof *Angelo Fernandes,* Mitglied des vatikanischen Sekretariats für Nichtglaubende. Die folgenden Grundgedanken seiner Rede skizzieren am besten die Zielsetzung der Weltversammlung von Kyoto. Hoffnungsvolle Ansätze der vergangenen Jahrzehnte könnten nicht darüber hinwegtäuschen, so Fernandes, daß wahrer Friede ferner scheine denn je. Gegen den Eindruck, daß die Religionen mehr und mehr den Einfluß auf die Menschen verlieren, setzte er die Alternative einer spirituellen Erneuerung, die nur die Religionen bewirken könnten. Dabei gehe es nicht darum, vor Konflikten die Augen zu verschließen, sondern sie wahrzunehmen und schöpferisch mit ihnen fertig zu werden. Noch immer bekenne sich die Mehrzahl der Menschheit zur Religion, darin liege ein großes schöpferisches Potential. Erster Schritt der religiösen Menschen müsse die Reue sein angesichts ungerechter Strukturen und Handlungen und des Widerspruchs zwischen schönen Reden und bösem Tun.

Der Erzbischof forderte zur Toleranz als der Achtung und Ehrfurcht für jeden und für die Religion eines jeden auf und zur Furchtlosigkeit, die sich von zerstörerischen und nationalistischen Mächten nicht in Dienst nehmen lasse, sondern den Universalismus als Ziel der Hoffnungen der Menschen begreife. Fernandes wies daraufhin, daß die Behandlung der Sicherheitsfrage die Sorge für jeden Menschen einschließlich des eventuellen Feindes einschließen müsse. Es bestehe eine fundamentale Beziehung zwischen Frieden und Menschenrechten. Ebenso wie die Macht müßten auch die Produktivität und das ganze Wirtschaftssystem auf den Menschen und auf das Wohl der Menschengemeinschaft zurückbezogen werden. Fer-

nandes schlug vor, auf die Regierungen einzuwirken, damit sie konkrete Schritte unternehmen, den Krieg zu ächten, die Gewissensentscheidung zur Kriegsdienstverweigerung zu respektieren und ganz allgemein die Einhaltung der Menschenrechte zu sichern.

Die Religion scheine solche Schritte zwar nicht direkt zu betreffen, aber sie habe eine *prophetische Rolle* zu spielen. Jede Religion – so Fernandes – sollte dazu beitragen, dieser Bekehrung des Menschen zu gegenseitiger Achtung und Ehrfurcht als Grundlage für den Frieden unter den Menschen Vorrang zu geben. Er sah in diesem Zusammenhang die große Chance des Treffens in Kyoto darin, daß sich hier verschiedene religiöse Traditionen und Kulturen kennen und achten lernen könnten. Fernandes stellte die Frage, ob die Weltkonferenz die großen Traditionen der Weltreligionen so weit bringen könne, daß sie einstimmig für den Menschen und das Gewissen der Menschheit zu den brennenden Fragen sprechen könnten, mit denen die Welt in ihrem Fortgang konfrontiert werde.

Über Löwen nach Princeton

In Kyoto reifte der Entschluß, die hoffnungsvoll begonnene Arbeit fortzusetzen. Eine internationale Organisation wurde gegründet mit dem Namen „World Conference on Religion and Peace" (WCRP). In der Nähe des Sitzes der Vereinten Nationen in New York wurde im Dezember 1970 ein Sekretariat eröffnet. Bald darauf erhielt WCRP beim ECOSOC, dem Economic and Social Council der Vereinten Nationen, Beraterstatus.

Im Herbst 1974 fand die zweite Weltkonferenz, diesmal im belgischen Löwen statt. Im Zusammenhang der ersten Versammlung der „Asiatischen Konferenz der Religionen für den Frieden" in Singapur wurde dann die Einberufung der *dritten Weltkonferenz für den Frieden* nach Nordamerika, und zwar nach Princeton, für den Herbst 1979 beschlossen. Dort hieß das Thema: „Religion im Kampf um eine Weltgemeinschaft". Die Teilnehmer – 383 Delegierte aller Religionen aus 47 Ländern, dabei zum ersten Mal auch 8 Vertreter aus der Volksrepublik China: Buddhisten, Muslime und Christen – verfaßten einen aufrüttelnden Appell für eine gerechtere internationale Wirtschaftsordnung, die auf den Grundbedürfnissen der Menschheit aufgebaut sein müsse. Sie riefen zu einer weltweiten moralischen und religiösen Kampagne auf, die zur Ächtung jeglichen Krieges zwischen Nationen und Völkern führen solle. „Menschenwürde" und „Verantwortung" wurden als die wichtigsten Bezugspunkte für das Leben von heute hervorgehoben. Außerdem wurde der Mißbrauch der Umwelt durch die rücksichtslose Suche nach Wohlstand thematisiert. Noch deutlicher als bei den zwei vorausgegangenen Weltkonferenzen kamen die *spirituellen Grundlagen* und die *religiöse Verpflichtung,* die die Friedensbemühungen tragen, zur Sprache. „Bruderschaft der Stille", gemeinsames meditatives Gebet wurde als eine Methode gepflegt, wobei eine kurze Reflexion über grundlegende menschliche Themen vorausging und das Gebet als Vorbereitung auf aktiven Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfung betrachtet wurde. Weitere neue Punkte der Diskussion seit Löwen waren die Möglichkeiten einer Erziehung zum Frieden und die Methoden, wie Konfliktsituationen entschärft und bereinigt werden können.

Ein Schwerpunkt der Aktivitäten von WCRP nach der Weltkonferenz von Princeton war der Versuch, die Stimmen der Religionen für den Frieden bei der 2. Sondervollversammlung der Vereinten Nationen über Abrüstung im Juni/Juli 1982 in New York zu Gehör zu bringen. Einem hohen Beamten der Vereinten Nationen wurde am 25. Juni 1982 anläßlich eines Empfanges für die Mitgliedsstaaten und die nicht-staatlichen Organisationen ein Appell mit nahezu 10 000 Unterschriften aus allen Teilen der Welt überreicht, der den Delegierten der Sondervollversammlung aus 157 Nationen eindringlich die dringenden Wünsche und Vorstellungen der Religionen klarmachen sollte. Hinzu kamen 37 Millionen Unterschriften, die von der Risshō Kōsei-Kai gesammelt wurden; sie wurden UN-Generalsekretär Perez de Cuellar am 10. Juni überreicht. Außerdem reiste eine aus 10 Personen bestehende WCRP-Delegation Anfang Mai 1982 nach Peking, um mit der chinesischen Führung über Abrüstung zu diskutieren und Vorschläge der WCRP für die Sondervollversammlung der Vereinten Nationen vorzulegen.

Große und kleine Aktionen

Unter den konkreten Projekten von WCRP ist besonders die Hilfe für vietnamesische Flüchtlinge zu nennen: 550 „Boat People" wurden von Januar bis Oktober 1977 von zwei von WCRP gecharterten Schiffen aus dem Meer geholt und in aufnehmende Länder gebracht. Spenden für die Aktion kamen hauptsächlich aus Europa (Niederlande, Schweiz, Bundesrepublik) und aus Japan, insgesamt 325 000 US-Dollar kamen zusammen. Erreicht wurde, daß manche Länder in größerem Umfang und schneller als bis dahin Boat People aufnahmen, so daß auch keine Notwendigkeit bestand, diese einmalige Aktion fortzuführen.

WCRP arbeitet also keinesfalls nur mit Appellen, sondern ruft auch zu *konkreten Aktionen* auf. Dazu gehören nicht nur die geschilderten Aktionen auf höchster politischer und diplomatischer Ebene, auch nicht nur gemeinsames Gebet und gegenseitiges Kennenlernen und Diskutieren auf den Weltkonferenzen. WCRP führt an vielen Orten der Welt, in kleinen und größeren Gruppen Menschen verschiedener Religionen zu gemeinsamem Handeln für den Frieden zusammen. Dahinter steht die Überzeugung, daß der Frieden nicht zuletzt dadurch gestiftet wird, daß die Anhänger der Religionen zueinander finden, sich besser verstehen lernen und gemeinsam in noch so unbedeutend erscheinendem Handeln für den Frieden tätig werden. „Zeichen der Hoffnung", wo immer sie sichtbar werden, sollen entdeckt und vielen Menschen bekanntgemacht werden. Eine Gruppe von WCRP hat sich deswe-

gen mit dem Ziel zusammengeschlossen, Zeichen der Hoffnung in der Welt zu erkennen und darüber zu reden, das heißt sie über eigene und öffentliche Medien zu verbreiten. Diese „Initiative für aktive Hoffnung" nimmt Berichte über solche Ereignisse entgegen, ermutigt diejenigen, die solche Zeichen gesetzt haben, und verbreitet die Berichte.

Eines der ermutigendsten Zeichen unserer Tage ist wohl der Bau eines *Gotteshauses des Friedens* in Majdanek, auf dem Gelände des ehemaligen NS-Konzentrationslagers in dem Vorort von Lublin. Zwischen 1941 und 1944 kamen in dem Lager etwa 360 000 Menschen aus 29 Ländern um. Seit etwa 1980 wurde der Bau in Erinnerung an die Toten von Majdanek geplant und ideell und architektonisch vorbereitet. Es wird ein mehrkonfessionelles Gotteshaus sein. Es wird einen zentralen ökumenischen Raum haben, gemeinsam für alle Religionen und Konfessionen, sowie sieben kleinere Räume: einen für Katholiken, einen für Orthodoxe, einen für protestantische Christen, einen für Juden, einen für Muslime, einen für Buddhisten und einen für „Suchende". Alle Religionen bzw. Konfessionen sollen in diesem Gotteshaus des Friedens gleichberechtigt sein.

WCRP in Europa: Anfänge sind gemacht

Ebensowenig wie WCRP nur Konferenzen abhält und dabei Appelle verfaßt, ebensowenig besteht WCRP in seiner Struktur nur aus wenigen Büros in den internationalen Zentren der Welt, wo hochrangige Vertreter der Religionen in Zusammenarbeit mit Experten für Abrüstung und Frieden Konzepte erarbeiten. Freilich ist all das nötig, aber WCRP ist – jedenfalls der Intention nach – eine Bewegung, in der Menschen aus allen Religionen zusammenarbeiten sollen, die Frieden stiften wollen. Mitgliedermäßig liegt der Schwerpunkt der Bewegung in *Japan*. In *Europa* gibt es, vornehmlich in den Hauptstädten, WCRP-Ortsgruppen. In Paris zum Beispiel besteht die Gruppe vor allem aus Intellektuellen – Professoren, Theologen und Männern und Frauen, die in den Kirchen und in der Friedensbewegung engagiert sind. In größeren Abständen veranstalten sie interreligiöse Gespräche, über die auch „Le Monde" berichtet.

In London haben sich mehrere Gruppen mit unterschiedlichen Zielsetzungen gebildet. In einer Gruppe treffen sich gläubige Christen verschiedener Konfessionen regelmäßig mit Hindus, Sikhs, Buddhisten und Juden zum Gebet um den Frieden. Ihre Gebetstexte werden von anderen englisch-sprechenden Gruppen in England, in den USA und in Ländern des ehemaligen Commonwealth übernommen, sie werden aber auch übersetzt und in vielen Ländern verwendet. Eine andere Gruppe in London hat sich zur Aufgabe gemacht, ausländischen Familien zu helfen in den vielen Schwierigkeiten des Alltags in einem fremden Land. Wieder eine andere Gruppe befaßt sich mit den „klassischen" Themen der Weltkonferenzen. Eine besonders lebendige WCRP-Gruppe besteht in Rom: zahlreiche Gläubige – hier vor allem freilich Katholiken – treffen sich regelmäßig zum geistlichen und kulturellen Austausch, zum gemeinsamen Beten um Versöhnung und Frieden, zu Berichten und Gesprächen über die Weltreligionen, die jeweils von kompetenten Vertretern der jeweiligen Religion dargestellt werden. Daß Papst Johannes Paul I. bei der Tagung zur Vorbereitung der Weltkonferenz von Princeton in Rom 1979 WCRP „als Geste des Geistes Gottes" bezeichnete, gab besonders der römischen Gruppe großen Auftrieb. In den Ländern des Ostblocks arbeiten insbesondere Professoren und Journalisten im Sinne von WCRP, so gut es die Umstände zulassen.

Zentrum der Aktivitäten in Europa und in der Bundesrepublik war bis zu ihrem Tod im Dezember 1983 die Katholikin *Maria Alberta Lücker* in Bonn. Sie war Vizepräsidentin von WCRP International. Das Generalsekretariat für Europa liegt nun in den Händen des Missionswissenschaftlers *Norbert Klaes* (Würzburg). Das europäische Sekretariat wird von Bonn nach Würzburg verlegt. Der katholische Pfarrer *Hermann Benz* (Stuttgart) betreut das deutsche Sekretariat. Auf seine Initiative ist das Entstehen einer Ortsgruppe in Stuttgart zurückzuführen, zu der neben evangelischen und katholischen Christen besonders türkische Muslime, darunter der Imam der islamischen Gemeinde in Stuttgart, und vietnamesische Buddhisten gehören. Eine weitere Gruppe besteht in Hannover. In anderen Städten der Bundesrepublik gibt es noch keine festen Gruppen; die Zahl der Personen, die sich über die deutschsprachigen „Informationen" über die Arbeit von WCRP informieren lassen, beträgt zur Zeit aber immerhin 600.

Zu einem 1983 gebildeten europäischen „Executive Board", das die Verantwortung für das europäische Sekretariat trägt, gehören Professor *Arnulf Camps* (Nijmegen) als Experte für Fragen des Dialogs mit anderen Religionen und für die Vertiefung der Spiritualität; *Karlheinz Koppe* von der Arbeitsstelle Friedensforschung, Bonn (einer Außenstelle der hessischen „Stiftung Friedens- und Konfliktforschung"); *Marika Eper* (Bentheim), bisher schon Leiterin der europäischen Jugendsektion von WCRP, als Expertin für Jugendfragen; *Hermann Benz* als „Arbeiter an der Basis"; *Jacqueline Rougé,* Mitarbeiterin bei Pax Christi und Vertreterin von WCRP bei der UNESCO; der Anglikaner *Jonathan Blake* (England) und *Norbert Klaes.* Namhafte, im internationalen und interreligiösen Bereich erfahrene Persönlichkeiten beraten das europäische Sekretariat oder stehen ihm als Beobachter zur Verfügung, z. B. *Michael Mildenberger,* Oberkirchenrat im Kirchenamt der EKD.

Nairobi 1984: Die vierte Weltkonferenz

Die 4. „World Conference on Religion and Peace" in Nairobi bedeutet in zweifacher Hinsicht einen *Wendepunkt* in der Geschichte von WCRP. Zum einen in organisatorischer Hinsicht: der erste Schritt dazu war die Übergabe

der Funktion des Generalsekretärs Ende 1983 durch den langjährigen, hochverdienten Gründungs-Generalsekretär Homer A. Jack an *John B. Taylor.* Dieser war, nachdem er in England zehn Jahre Islamkunde gelehrt hatte, als Direktor der Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen für den Dialog zwischen Menschen verschiedenen Glaubens und verschiedener Ideologien nach Genf berufen worden. Organisatorisch bedeutet dieser Wechsel, daß zwar bei der UNO in New York ein Büro verbleibt, die Hauptverantwortung aber nach Genf verlagert wird. Ein ähnlich einschneidender Wechsel vollzog sich in Nairobi in der Gesamtspitze von WCRP. Erzbischof Angelo Fernandes, Gründungspräsident von WCRP, trat als Präsident zugunsten eines *mehrköpfigen Präsidiums* zurück, er gehört dem Präsidium nur noch als „President emeritus" an. WCRP wird also statt einer Einzelpersönlichkeit ein Gremium an der Spitze haben, zu dem folgende Persönlichkeiten gehören: Prof. M. Aram (Hindu, Indien), Metropolit Filaret (Orthodoxer, UdSSR), Inamullah Khan (Moslem, Pakistan), Norma Levitt (Jüdin, USA), Toshito Miyake (Shintoist, Japan), Adamu Ndam Njoya (Moslem, Kamerun), Jacqueline Rougé (Katholikin, Frankreich), Soedjatmoko (Moslem, Indonesien), Bischof Desmond Tutu (Anglikaner, Südafrika), Zhao Puchu (Buddhist, Volksrepublik China). Wie sich diese Reorganisation der Spitze auf die Arbeit von WCRP auswirken wird, bleibt abzuwarten. Jedenfalls dokumentiert sie, daß weitreichende internationale Kooperation in Zukunft noch wichtiger werden wird, was Inspiration durch einzelne Persönlichkeiten nicht ausschließt.

Zum anderen bedeutet WCRP IV auch in *inhaltlicher Hinsicht* einen Wendepunkt, indem nämlich die Arbeit von WCRP noch sehr viel intensiver als bislang kontextuell und regional angegangen wird. Kontextuell: im Vorfeld der Konferenz in Nairobi wurde eine afrikanische Sektion von WCRP gegründet, und die Diskussionen in den drei Arbeitsgruppen der Konferenz zu den Themen „Glaubende arbeiten gemeinsam für den Frieden"; „Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit und Entwicklung der ganzen Person"; „Weltfriede und Abrüstung" waren wesentlich durch den afrikanischen Kontext geprägt. Dazu gehören Rassismus, Armut, Unterernährung und Krankheit, Korruption und Zerstörung der natürlichen Ressourcen; dazu gehören aber auch ein tiefes religiöses Bewußtsein, reiche kulturelle Traditionen und die hohe Wertschätzung von Familie und Stammesgemeinschaft. Diese Punkte wurden auch in der Schlußdeklaration deutlich angesprochen. Heftig wurde von den Delegierten auch über regionale Konflikte vor allem auf dem afrikanischen Kontinent diskutiert, beispielsweise über die Unterdrückung christlicher Minderheiten durch Muslime.

Einen *neuen Impuls* bekam die Arbeit der Weltkonferenz durch zwei Gruppen, die neu als solche in Erscheinung traten und ihre Mitwirkung an der Konferenz durch eigene Vorbereitungstreffen vorbereiteten: die *Jugendlichen* und die *Frauen.* Die Jugendlichen trafen sich am 20. und 21. August, die Frauen am 22. August. An beiden Treffen nahmen natürlich viele Afrikaner teil. Ihre Beiträge in der Konferenz bezogen sich, was die Jugendlichen angeht, auf konkrete interreligiöse Friedensprojekte; was die Frauen angeht, zum einen auf die Rechte der Frau im sozialen und politischen Leben, zum anderen auf die besondere Rolle, welche die Frauen in Hinblick auf den Weltfrieden zu übernehmen bereit sind. In den Diskussionen und Schlußdokumenten schlug sich das Engagement der Frauen insbesondere in einer *ganzheitlichen* Konzeption von Frieden nieder.
Ansonsten baute die Konferenz auf den Vorarbeiten früherer internationaler und regionaler Treffen auf: in den Bereichen Abrüstung und Menschenwürde/Menschenrechte wiederholte die Konferenz früher gemachte Vorschläge, für die Friedenserziehung regte sie neue Initiativen an, wobei die Konkretisierung der Arbeit vor Ort vorbehalten bleiben mußte. *Wolfgang Wunden*

Entpolitisierung als Heilmittel?

Die umstrittene UNESCO

Die UNESCO, die Organisation der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur, ist seit einiger Zeit in verschiedenen westlichen Ländern einer scharfen Kritik ausgesetzt. Die Vereinigten Staaten von Amerika haben ihren Austritt angekündigt, der am Jahresende zumindest vorübergehend rechtskräftig werden dürfte, da die inzwischen beschlossenen, nicht sehr weitreichenden Reformen Washington nicht ausreichend erscheinen, zumal es noch einer gewissen Frist bedarf, bis sie wirksam zu werden vermögen. Die vorläufige amerikanische Abseitsstellung kann und soll auf den Generaldirektor und die Organisation Druck ausüben, damit sie auf dem Wege der Rationalisierung und Entpolitisierung weiter gehen, als sie bisher beabsichtigen. Auch Großbritannien zieht den Austritt aus der UNESCO zum Jahresende in Erwägung. Sowohl in den USA wie in Großbritannien wird das Mißtrauen gegenüber der internationalen Einrichtung durch eine sehr heftige Pressekampagne genährt. Sie findet auch in der Bundesrepublik Deutschland ein Echo, obwohl die Bundesregierung, ebenso wie Frankreich und Italien, den amerikanischen Schritt für wenig zweckmäßig hält. Washington wirft der UNESCO *schwerwiegende organisatorische Fehlleistungen* vor und sieht in ihr außerdem ein Forum für die von der Sowjet-

union gesteuerte antiwestliche Propaganda. Die westlichen Medien befürchten ihrerseits eine Bedrohung der Pressefreiheit durch die der Organisation vorschwebende neue Weltinformationsordnung. Ohne Zweifel befindet sich die UNESCO in einer schweren Krise. Wie ist es dazu gekommen, und wie weit sind die Vorwürfe berechtigt? Zum Verständnis der jetzigen Lage ist ein historischer Rückblick angebracht.

Die Anfänge

Die UNESCO wurde als spezialisierte Einrichtung der Vereinten Nationen überwiegend von den westlichen Ländern kurz nach dem Zweiten Weltkrieg in London ins Leben gerufen. Die Gründerstaaten ließen sich hierbei von *intellektuellen Idealvorstellungen* leiten. In der kulturellen Kooperation sahen sie ein wünschenswertes Fundament für den Frieden und in der Bekämpfung des Analphabetentums eine Voraussetzung für die Entwicklung der Dritten Welt. Sie träumten von einer Menschheitsphilosophie, mit der Erziehung zum Frieden als wichtigstem Ziel. Damals gehörten die Entwicklungsländer nicht zu den Akteuren, sondern wurden durchaus wohlwollend als Objekte einer weltweiten Kulturpolitik betrachtet. Schon bald maß man der Theorie und der Rhetorik größere Bedeutung bei als der praktischen Arbeit. Nicht zufällig war der erste Generaldirektor der britische Philosoph und Biologe *Julian Huxley.* Die betont intellektuelle Orientierung führte in wenigen Jahren zu verschiedenartigen Verirrungen und schließlich zu einer *ersten Reformwelle* zugunsten einer besseren Strukturierung und einer einigermaßen konkreten Aktion. Hiermit beauftragt wurde der aus der Verwaltung hervorgegangene Franzose *René Maheu.*

Die Vorstellungen der Gründer, die, wie es in den Satzungen wörtlich heißt, „den Frieden auf der Grundlage der intellektuellen Solidarität und der Moral der Menschheit sichern" wollten, bestimmten jedoch weiterhin den Kurs. Außerdem konnten sich alle diejenigen, die an einer Politisierung der UNESCO interessiert waren, auf die sehr weit gefaßte Definition der Aufgaben der Organisation berufen. Nach ihrem Gründungsakt soll sie sich in der Tat auch um Abrüstung, Erziehung zum Frieden, um Verständigung und Selbstbestimmungsrecht der Völker kümmern. Damit geriet sie zwangsläufig ins politische Fahrwasser. Zusätzlich führte die ihr ebenfalls aufgetragene Verteidigung der Kulturgüter leicht zu politischen Entgleisungen oder Mißbräuchen. Man darf darauf hinweisen, daß 1945 die Amerikaner und die Briten an der Ausarbeitung der Satzung maßgebend, man kann sogar sagen dominierend, beteiligt gewesen waren.

Dessenungeachtet war in den ersten Jahren die *Priorität der Erziehung* unumstritten. Mit Energie wurde der Kampf gegen das Analphabetentum eingeleitet. Leider lassen sich auf diesem undankbaren Gelände nur langsam und schwer Erfolge erzielen. Intellektuell ist diese Alltagsarbeit nicht gerade befriedigend. Die Bevölkerungsexplosion neutralisierte überdies alle Bemühungen, so daß die Zahl der Analphabeten nicht zurückging, sondern zunahm. Schrittweise und methodisch wurde daher die Erziehung in den Hintergrund gedrängt, während sich gleichzeitig das Interesse von der Basisarbeit auf die höhere Ebene der Bildungspolitik verlagerte. Dadurch entstand Raum für eine Ausweitung des kulturellen Austauschs, der wissenschaftlichen Kooperation und der Politik, die in jüngster Zeit dazu führte, daß die Verbesserung der Kommunikation über eine neue Informationsordnung erfolgen sollte.

In ihren Anfängen zählte die UNESCO weniger als dreißig Mitglieder, heute sind es über hundertsechzig. Diese Aufblähung konnte nicht ohne Folgen für die Tätigkeit bleiben. Ebenso wie in der UNO verfügt die *Dritte Welt* über die Mehrheit und ist ganz natürlich bestrebt, sich der Einrichtung soweit wie nur möglich für ihre Zwecke und Erfordernisse zu bedienen. Es ist nicht leicht, diesen Ländern die wünschenswerte Trennung von Kultur und Politik verständlich zu machen noch sie daran zu hindern, in der UNESCO die in der UNO üblichen Auseinandersetzungen fortzuführen. Sie waren auch nie ernstlich dazu bereit, der Erziehung die Priorität einzuräumen. Für sie ist der Kampf gegen das Analphabetentum eine Begleiterscheinung der Entwicklung und zudem politisch nicht immer erwünscht. Andererseits war und bleibt es verlokkend, mit der stets möglichen Unterstützung der Sowjetunion auf den Westen Druck auszuüben, damit er sich zu einer großzügigeren Hilfe bereit erklärt.

Zunehmende Politisierung

Auch der *Westen* trägt für die Politisierung eine nicht geringe Verantwortung. Die von ihm der UNESCO erteilten Missionen sicherten der sowjetischen Propaganda einen breiten Spielraum. Niemand hatte ernstlich 1945 daran gedacht. Die sowjetische Taktik, alle radikalen Elemente der Dritten Welt zu unterstützen, belastete bald das Klima, zumal es Moskau vor allem darum ging, sich die Sympathien der Entwicklungsländer zu sichern, bei völliger Gleichgültigkeit gegenüber dem Erfolg oder dem Fehlschlag der Organisation. Ein weiterer Grund der Politisierung waren der westliche und der östliche Widerstand gegen die Aufnahme verschiedener neuer Mitglieder. Jahrelang kämpfte die Bundesrepublik Deutschland mit kräftiger westlicher Hilfe gegen die Zulassung der DDR. Die deutsche Delegation verbrauchte den größten Teil ihrer Kräfte in endlosen Kontakten mit den Vertretern der Dritten Welt, um sie immer wieder zu veranlassen, der DDR den Zutritt zu versagen. Die Aufnahme der beiden Koreas und die undurchsichtigen Verhältnisse in Indochina bildeten weitere politische Streitpunkte.

Ein bequemes Alibi war ferner die von den Gründern in den Vordergrund gerückte *Menschheitsmoral,* die zur politischen Diskriminierung einseitig in die Waagschale geworfen wurde, zunächst gegen Südafrika und anschließend gegen Israel. Dagegen erwog niemand Sanktionen gegen die offensichtliche Verletzung der Menschheitsmo-

ral durch die Oststaaten, das Kambodscha der Roten Khmer oder andere Länder der Dritten Welt. Die doppelte Moral konnte die Atmosphäre nur vergiften. Zu einem ersten ernsten Zusammenstoß mit den USA kam es wegen der von der UNESCO mehrheitlich beschlossenen *Sanktionen gegen Israel,* das man zwar nicht auszuschließen wagte, jedoch ständig auf die Anklagebank setzte und in eine Außenseiterrolle hineindrängte. Washington suspendierte damals seine Beitragszahlung. Da es ein Viertel des Haushalts deckt, entstand ein empfindliches Loch in der Kasse, das einige arabische Staaten durch zinsfreie Kredite vorübergehend stopften.

Die amerikanische Reaktion auf die Offensive gegen Israel veranlaßte die gemäßigten Regierungen der Dritten Welt und vor allem die Afrikaner zum Nachdenken. Sie erkannten, daß sie damit nicht ihren eigenen Interessen dienen. Außerdem war es nie ihre Absicht gewesen, auf gute Beziehungen zum Westen zu verzichten. Selbst im arabischen Lager begann man, nicht mehr an die Wirksamkeit dieser Taktik zu glauben. Die enge Verbindung Saudi-Arabiens mit den USA und die innerarabischen Spannungen trugen ebenfalls zur Mäßigung bei. Es gab zwar immer noch in den verschiedenen Gremien Debatten über die Schulpolitik Israels in den besetzten Gebieten und über die angebliche Mißachtung arabischen Kulturguts durch Ausgrabungen in Jerusalem, aber diese Vorstöße waren schließlich nur eine belanglose Routine. Selbst die israelische Delegation bestätigte mit verständlicher Befriedigung die Glättung der Wogen.

Medienpolitik als Sprengstoff

Inzwischen war die *Medienpolitik* zum neuen Sprengstoff geworden. Gestützt auf die etwas widerspruchsvollen Empfehlungen einer kleinen Gruppe angesehener internationaler Persönlichkeiten unter dem Vorsitz des irischen Friedensnobelpreisträgers *MacBride,* legte das Generalsekretariat den Entwurf einer Medienerklärung vor, die zum Ausgangspunkt einer neuen Weltinformationsordnung werden sollte. Dieses Dokument war für die demokratischen Staaten völlig unannehmbar. Bereits der Begriff der Ordnung mußte als unzulässige Herausforderung empfunden werden. Die Freiheit der Information ist mit einem Ordnungsprinzip um so weniger vereinbar, als dieses sehr wahrscheinlich von der großen Mehrheit der Mitgliedstaaten im autoritären Sinne interpretiert worden wäre. Dies ging aus langjährigen Diskussionen hervor. Die angestrebte Ordnung sollte die Staatsgewalt gegen unerwünschte Auswirkungen einer freien Information schützen. Man beabsichtigte ferner, die Berichterstattung zu überwachen, um zu ermitteln, ob sie den vorgesehenen Verhaltensregeln entsprach und insbesondere nicht dem Frieden oder der Völkerverständigung entgegenwirkte. Der vielleicht gutgemeinte Plan, die Journalisten bei der Ausübung ihres Berufes vor allen möglichen Gefahren zu bewahren, verband sich mit der Forderung nach einer internationalen Arbeitskarte, die zwangsläufig von wenig informationsfreudigen Regierungen allen denjenigen, die sie stören könnten, verweigert worden wäre. Besonders bedenklich stimmte die Demokratien der erwogene Codex für das ethische, um nicht zu sagen friedensgerechte Verhalten nicht nur der einzelnen Journalisten, sondern auch der als stark verdächtig betrachteten großen internationalen Presseagenturen.

Die Medienerklärung war Gegenstand einer *langjährigen Auseinandersetzung,* bevor sie in erheblich abgeschwächter Form nicht durch eine Mehrheitsentscheidung, sondern im Rahmen eines Konsensus verabschiedet werden konnte. In ihrer jetzigen Form ist sie für die Demokratien durchaus annehmbar, wenn auch etliche Zweifel an der Notwendigkeit dieses Dokuments sowie an seinen praktischen Auswirkungen bleiben. Bezeichnend für die bestehenden Meinungsverschiedenheiten ist es, daß es energischer westlicher Bemühungen bedurfte, um die im Entwurf enthaltene Forderung nach einem *freieren* Informationsfluß in das Gebot des *freien* Informationsflusses umzuwandeln. Es gelang zwar nicht, die Dritte Welt zum Verzicht auf eine neue Weltinformationsordnung zu veranlassen, schon weil sie noch stärker eine neue Weltwirtschaftsordnung anstrebt, die UNESCO erhielt aber lediglich den wenig verbindlichen Auftrag, zu ermitteln, ob und in welcher Form eine derartige Ordnung geschaffen werden könnte. Diese heikle Frage wurde so auf eine fernere Zukunft vertagt. Weggefallen sind andererseits sämtliche Einschränkungen der journalistischen Tätigkeit. Die verbliebenen Empfehlungen dienen vorwiegend der Verbesserung und Förderung der Kommunikation.

Der in diesem Bereich von den Entwicklungsländern aufzuholende *Rückstand* wurde nie bestritten. Die Bundesrepublik Deutschland wies immer wieder darauf hin, daß sie seit Jahren nicht unerhebliche Mittel für die berufliche Bildung und den Aufbau des Medienwesens in zahlreichen Ländern bereitstellte und durchaus gewillt ist, ihre Hilfe noch zu verstärken. Notwendig ist die Schaffung regionaler Nachrichtenagenturen, die zunächst für eine bessere Information der beteiligten Länder zu sorgen haben und auch dazu beitragen können, daß außerhalb ihres geographischen Bereichs die Probleme der Regionen besser verstanden werden. Die jetzige Abhängigkeit von den weltweit verzweigten internationalen Nachrichtenagenturen Associated Press, United Press International und Reuter, ist nicht befriedigend, zumal beim besten Willen diese Agenturen dem Geschehen in der Dritten Welt nicht den erforderlichen Raum einzuräumen vermögen.

Rechte der Völker gegen Menschenrechte?

Man darf es den Regierungen Afrikas, Lateinamerikas und Asiens nicht übelnehmen, wenn sie mit dem De-facto-Monopol der drei genannten Agenturen nicht einverstanden sind und von der UNESCO auf Grund ihrer Satzung eine Kommunikationspolitik erwarten, die ihnen eine größere informatorische Bewegungsfreiheit und Unabhängigkeit verspricht. Nicht wenige europäische Beob-

achter stellen übrigens einen Zusammenhang her zwischen der unverändert heftigen angelsächsischen Pressekampagne gegen die inzwischen in vernünftige Bahnen gelenkte Medienpolitik der UNESCO und der Bedrohung des Monopols der drei angelsächsischen Nachrichtenagenturen.

Als unerfreulich erwies sich ferner in jüngster Zeit der natürlich von der Sowjetunion eifrig unterstützte Versuch, den Menschenrechten die *Rechte der Völker* entgegenzustellen. Sofern darunter der Anspruch auf Unabhängigkeit, Souveränität und freie Entfaltung verstanden wird, haben sich damit die Vereinten Nationen zu befassen und nicht die UNESCO. In Wirklichkeit verbirgt sich hinter dem Recht der Völker die *Staatsraison,* die die Regierungen ermächtigt, im Interesse der Gemeinschaft die Freiheiten des Individuums einzuschränken. Dieser Verlokkung sind natürlich auch demokratische Regierungen ausgesetzt. Es wäre aber unannehmbar, Verstöße gegen die Menschenrechte zugunsten eines Prioritätenanspruchs der Staatsgewalt zu legitimieren. Man mag es als unvermeidbar hinnehmen, daß sich zahlreiche Entwicklungsländer nur langsam und in zunächst beschränkter Form zu einigermaßen demokratischen Regierungsformen durchringen, aber deswegen darf man ihnen keinen Blankoscheck ausstellen. Der senegalesische Generalsekretär der UNESCO, *Amadou M'Bow,* verärgerte wiederholt die Amerikaner und auch andere westliche Länder, weil er aus Rücksicht auf einen Teil der Dritten Welt, der die Organisation gewissermaßen als seine Hausmacht betrachtet, immer wieder versuchte, die Menschenrechte und die Rechte der Völker miteinander zu verketten.

Ein heterogener Apparat

Dies hinderte ihn allerdings nicht, sich in einigen konkreten Fällen sehr entschieden für die Wahrung der Menschenrechte einzusetzen. Unterstützt wurde von ihm auch die Bildung eines diskreten *Sonderausschusses,* der sich für bedrohte Persönlichkeiten des Geisteslebens einsetzt, damit sie aus der Haft entlassen werden, ihre Lehrtätigkeit ausüben können oder auswandern dürfen. Die Sowjetunion hat natürlich stets negativ auf diese Tätigkeit der Organisation reagiert, ebenso wie auf die immerhin recht häufige Herausstellung der Menschenrechte. Es ist weder überraschend noch unlogisch, wenn sie im Verlaufe der jüngsten Diskussionen über die Entpolitisierung der UNESCO darauf hinwies, daß im Falle der Ausklammerung aller ideologischen Themen aus dem Arbeitsbereich der Organisation auch auf die Behandlung der Menschenrechtsfrage verzichten müßte, da der Ostblock und der Westen verschiedenartige politische und hiermit auch ideologische Ansichten vertreten. Die Amerikaner reagierten hierauf höchst verärgert, sie müssen aber einsehen, daß sie nicht zweierlei Maß anwenden dürfen, wenn sie die UNESCO auf eine vernünftige Bahn zurückbringen wollen.

Neben der politischen Orientierung werden der UNESCO *organisatorische Fehlleistungen* vorgeworfen. Nach den Worten des deutschen Mitglieds ihres Exekutivausschusses, des ehemaligen deutschen Staatsministers *Karl Mörsch,* weiß man nicht mehr, was sie ist, weil sie zu viel unternimmt. Der alle zwei Jahre der Generalkonferenz zur Billigung unterbreitete Arbeitsplan wurde seit der Gründung von einer knapp gefaßten Broschüre zu einem dicken Band, mit dessen Inhalt sich keine Delegation mehr gründlich zu befassen vermag. Der Themenkreis dehnte sich ständig aus, wobei Überschneidungen mit anderen internationalen Einrichtungen kaum Beachtung fanden. Ein Musterbeispiel ist die *Umweltpolitik.* Unmöglich geworden ist auch die Überwachung allzu zahlreicher Direktionen, Unterabteilungen, Arbeitsgruppen, Sachverständigenausschüsse und ähnliches mehr. Sämtliche Ideen finden irgendwie Beachtung, und niemand versucht, innerhalb des Apparats den Weizen von der Spreu zu trennen. Die sich hieraus ergebende *mangelnde Wirksamkeit* stimmt bedenklicher als die von den Amerikanern herausgestellte finanzielle Belastung. Der UNESCO-Beitrag der Bundesrepublik beläuft sich auf 40 Mio. DM und bleibt hiermit hinter dem Budget der meisten deutschen Rundfunksender zurück. Eine internationale Organisation mit über 160 Mitgliedern ist zu einem gewissen Maß an Verschwendung unweigerlich verurteilt, schon weil fast alle Staaten im Apparat vertreten sein wollen, selbst wenn sie keine leistungsfähigen Fachkräfte anzubieten haben. Wer sich über eine Benachteiligung bei der Besetzung der Posten beklagt, ist meistens selbst verantwortlich, weil er keine geeigneten Kandidaten vorschlägt. Dies war lange für die Bundesrepublik der Fall, dies gilt seit Jahren für die USA.

Natürlich sind *Sparmaßnahmen* durchaus möglich. Sie ergeben sich schon automatisch aus der geforderten Konzentration der Programme. Stark eingeschränkt werden muß ferner die vorübergehende Beschäftigung meistens zu hoch bezahlter Experten. Eine Begünstigung des Ostens durch den Generaldirektor ist schwer nachzuweisen. Sein autoritäres Verhalten ist hinreichend bekannt, allerdings war sein französischer Vorgänger keineswegs besser. Es stellt sich auch die Frage, ob ein derartig heterogener Apparat ohne eine starke Betonung der persönlichen Autorität zusammengehalten werden kann. Wahrscheinlich leidet die UNESCO mehr unter einer zu starken Dezentralisierung der Verantwortung, die zur Zersplitterung der Programme führte, als unter einer zu straffen verwaltungsmäßigen Zentralisierung. Jedenfalls gehören diese Fragen zu den kleineren Übeln der jetzigen Krise.

Für viele überraschend folgte die Ankündigung des amerikanischen Austritts auf eine Generalkonferenz, die zum ersten Mal eindeutig den *Klimawechsel* erkennen ließ. Der westeuropäischen Gruppe war es gelungen, die Dritte Welt bei allen wichtigen Fragen von der Notwendigkeit des Konsensus zu überzeugen. Bereits in früheren Jahren wurden in vertraulichen Sitzungen beachtliche Anstrengungen unternommen, um zu brauchbaren *Kompromissen* zu gelangen. Die amerikanische Delegation verhielt sich meistens passiv. Man könnte auch nicht behaupten, daß

sich Washington in der UNESCO durch Spitzenkräfte vertreten ließ, im Gegensatz zur Sowjetunion, die es stets viel besser verstand, die sich bietenden Möglichkeiten auszunützen. Trotzdem ist der sowjetische Einfluß stark zurückgegangen. Man darf es geradezu als absurd bezeichnen, wenn verantwortliche Amerikaner behaupten, die UNESCO werde von Moskau ferngesteuert. Die Dritte Welt ist sich durchaus des geringen finanziellen Beitrags des Ostens zu ihrer Entwicklung bewußt. Sie hat keine Lust mehr, ein Hilfswerkzeug der sowjetischen Propaganda zu sein. Moskau muß außerdem mit einem ihm ausgesprochen feindlichen China rechnen, das in der Kulisse nicht selten die westlichen Thesen unterstützt. Es besteht für die Demokratien nicht mehr die Gefahr, von demagogischen Kräften überrannt zu werden. Selbst bei der Beratung des Budgets, das durch einen Mehrheitsbeschluß verabschiedet wird, nahmen die Armen auf die Bedenken und die Grenzen der Reichen Rücksicht.

Die offiziellen amerikanischen Stellen vermitteln zudem ein *falsches Bild,* wenn sie sich für die Bewertung der UNESCO nur auf die Erklärungen der Delegierten in öffentlichen Sitzungen stützen und deren tatsächliches Verhalten in den Arbeitsgruppen vernachlässigen. Es ist schwer ersichtlich, weshalb sie die in der UNO weit stärker verbreitete proklamatorische Demagogie hinnehmen, sie jedoch in der UNESCO als unerträglich hinstellen. Es ist ein offenes Geheimnis, daß die Delegierten häufig ohne Instruktionen sprechen und sich die Politik ihres Landes nicht selten nach einer diplomatischen Demarche gründlich ändert. Der Vertreter Spaniens ging unlängst in einer Sitzung des Exekutivausschusses so weit, offen zu erklären, in seinem persönlichen Namen zu sprechen, als er sich zu einer wild antiamerikanischen und sogar antiwestlichen Rede hinreißen ließ. Es hat bisher den Interessen der Bundesrepublik Deutschland und ihrem internationalen Ansehen nichts geschadet, daß sie über diese Unebenheiten hinwegsah.

Reformpläne

Jede Krise besitzt ihre positiven Seiten. Alle Mitglieder erkannten die Notwendigkeit, einige drastische Reformen durchzuführen, schon weil eine Organisation nicht ohne ernste Gefährdung ihrer Mission auf ein Viertel ihrer Einnahmen verzichten kann. Durch einen endgültigen Austritt der Amerikaner würde sie zudem ihr *Gleichgewicht verlieren.* Die westlichen Bemühungen werden aktiv von einem kleinen Teil der Dritten Welt unterstützt, insbesondere den englischsprachigen Ländern, Pakistan und den Golfstaaten. Die französischsprachigen Länder Afrikas und die Lateinamerikaner haben dagegen weniger Verständnis für pragmatische Lösungen und sehen in der UNESCO eine intellektuelle Gemeinschaft, die hauptsächlich Gedanken in Umlauf setzen soll, unter Zurückstellung ihrer konkreten Verwirklichung.

Nach den deutschen Vorstellungen, die weitgehend von den anderen westlichen Ländern geteilt werden, zwingt sich eine *Konzentration der Programme* auf die unumstrittenen Aufgabenbereiche auf, nämlich Erziehung, Wissenschaft, Kulturgüter und Verbesserung der Kommunikationsmittel. Es gilt ferner als wünschenswert, daß die Organisation auf die kostspielige geographische Streuung ihrer Arbeitsgruppen oder Seminare verzichtet und ihren zentralen Apparat rationeller ausnützt. Diese Forderung nach Konzentration stößt kaum auf größeren Widerstand. Der Generaldirektor hat von sich aus bereits fünf Beratergruppen gebildet, die geplante Projekte vor ihrer Weiterleitung an den Exekutivausschuß überprüfen sollen, möglichst unter Berücksichtigung der personellen Möglichkeiten und Erfordernisse des Generalsekretariats. Angestrebt wird auf diesem Wege auch eine fühlbare *Rationalisierung der Arbeitsmethoden.* Dagegen konnte sich der Westen mit seiner Forderung nach Verzicht auf ideologische Programme noch nicht durchsetzen. Diese Frage bleibt auf der Tagesordnung.

Die vom Exekutivausschuß der Organisation im Oktober beschlossenen Reformen wurden von einem dreizehnköpfigen Sonderausschuß ausgearbeitet. Der Westen war darin durch Großbritannien, Island und Frankreich vertreten. Diese Arbeitsgruppe hatte den Auftrag erhalten, sich auf alle während der Sitzung des Exekutivausschusses im Mai 1983 vorgelegten Anträge zu stützen. Der Versuch des Ostens, die Reform auf organisatorische Fragen zu beschränken und das Programm nicht anzutasten, scheiterte am westlichen Widerstand und an der Erkenntnis der verantwortungsbewußten Regierungen der Dritten Welt, daß ohne eine fühlbare Entpolitisierung der UNESCO nicht mit der weiteren Mitgliedschaft der USA, Großbritanniens und vielleicht auch einiger anderer westlicher Länder gerechnet werden darf. Die sehr ausführlichen Erklärungen der USA, Großbritanniens und der Bundesrepublik Deutschland im Exekutivausschuß wurden infolgedessen als maßgebende Arbeitsdokumente des Reformausschusses anerkannt. Erreicht wurde hauptsächlich eine organisatorische Straffung und eine gewisse Konzentration der Programme auf die wichtigsten Bereiche. Man darf es ferner als Erfolg verbuchen, daß für alle wichtigen Entscheidungen der Konsensus zur Regel geworden ist, wenn auch einige Mitgliedstaaten, vor allem die Sowjetunion, Vorbehalte anmeldeten. Ermutigend ist schließlich der Beschluß des Generaldirektors, keine Aufstockung des sich in Vorbereitung befindlichen Haushalts der Jahre 1986/1987 zu beantragen und zudem ernstlich alle Einsparungsmöglichkeiten auszuschöpfen.

In dieser Diskussion gibt es *keine klaren Fronten.* Der Ostblock spielt eine untergeordnete Rolle, da es ihm nicht um konstruktive Lösungen geht, sondern nur um die Auswertung der propagandistischen Möglichkeiten einer Krise. Durch zahlreiche bilaterale Kontakte der europäischen Delegationen mit Ländern der Dritten Welt konnte das Klima bereits erheblich verbessert werden. Die europäischen Regierungen sind sich voll und ganz der Bedeutung bewußt, die die Entwicklungsländer der UNESCO beimessen. Jene sehen in ihr ein Forum zur Erläuterung ihrer

Gedanken und Probleme sowie ein nützliches Werkzeug für ihre Kultur- und Bildungspolitik. Der Westen hat kein Interesse daran, diese internationale Tribüne der sowjetischen Propaganda zu überlassen. Die USA halten ihr politisches und wirtschaftliches Gewicht für die Wahrung ihrer Interessen im bilateralen Rahmen für ausreichend, während die Europäer glauben, über die multilaterale Zusammenarbeit mehr zu erreichen. Die Weltmacht Amerika reagiert demnach auf die UNESCO-Krise anders als die europäischen Mittelmächte, die in den kommenden Monaten ohne Zweifel große Mühe haben werden, damit die USA die UNESCO finanziell nicht dauerhaft lähmen und die Organisation nach einer befriedigenden Rationalisierung ihre Tätigkeit normal fortsetzen kann.

Alfred Frisch

Gescheitertes Experiment mit der Demokratie

Nigeria nach dem Ölboom

Seine Bevölkerungszahl und seine Bodenschätze hatten es zum reichsten Land Schwarzafrikas gemacht – mit allen Möglichkeiten, in nicht allzu ferner Zeit die Führungsmacht des Kontinents zu werden. Aber auch sonst verkörperte Nigeria unter den noch immer jungen afrikanischen Nationen eher den Ausnahmefall als die Regel: In kaum einem anderen Land hatte sich zwischen 1970 und 1980, vor allem mit Hilfe des kostbaren Erdöls, ein ähnlich *atemberaubender Wandel* vollzogen. Nirgendwo in Schwarzafrika gibt es so viele wohlhabende Einheimische, nirgendwo haben Ausländer bis vor kurzem so gute Geschäfte gemacht. Kaum ein anderes Land hat aber auch in der kurzen Geschichte seiner Unabhängigkeit einen ähnlich blutigen *Bürgerkrieg* um seine staatliche Einheit ausgekämpft (vgl. HK, November 1972, 553f.). Und ohne Beispiel waren auch die Umsicht und Sorgfalt, mit der die Armee 1979 nach dreizehn Jahren Militärherrschaft die Regierungsgewalt wieder in die Hände frei gewählter Politiker legte.

In die erste Amtszeit des damals gewählten Präsidenten *Shehu Shagari* fiel aber nicht nur die weltweite *Flaute des Erdölbedarfs,* sondern er hatte auch weder die notwendigen Mehrheiten im Parlament noch den Rückhalt in seiner Partei, um dem nigerianischen *Grundübel Korruption* wirksam entgegenzutreten. Doch gab es eindeutige Hinweise darauf, daß er nach seinem zweiten Wahlsieg 1983 das Problem an der Wurzel zu packen gedachte: Die Zahl der Ministerien wurde erheblich eingeschränkt, der Bestechlichkeit verdächtige Minister nicht mehr berücksichtigt, die aufgeblähte Bürokratie sollte reduziert und zu große Investitionsprojekte aufgeschoben werden. Wenige Tage vor seinem Sturz veröffentlichte Shagari einen *Sparplan,* nach dem auch die Mittel für das Militär gekürzt werden sollten – sicher ein nicht ungewichtiger Grund für die Militärs um *Mohamed Buhari,* die Regierung in der Silvesternacht 1983 durch einen Putsch zu Fall zu bringen.

Ethnische und politische Gegensätze

Das mit 923 000 km² nahezu viermal die Fläche der Bundesrepublik umfassende Nigeria ist landschaftlich (vgl. HK, November 1972, 552) so unterschiedlich wie die Völker der 19 Bundesstaaten voneinander verschieden sind. In *Nord-Nigeria,* einer Halbwüste, die an die Länder Tschad und Niger grenzt, leben vor allem die islamischen *Fulbe* und die *Haussa,* deren Geschichte sich bis in das zehnte Jahrhundert zurückverfolgen läßt. Durch ihre Königreiche liefen die Handelsstraßen Westafrikas zu den nordafrikanischen Ländern, ihre Städte wurden zu wohlhabenden Knotenpunkten des Fernhandels. Ihr Anteil an der Bevölkerung wird auf 20% geschätzt.

Hauptsächlich im *Westen* lebt das zweitgrößte Volk des Landes, die *Yoruba* (20%), die im Gegensatz zu den Haussa erfolgreiche Bauern und Handwerker waren. Die drittgrößte Gruppe sind mit etwa 17% die *Ibo,* deren traditionelles Siedlungsgebiet östlich vom Unterlauf des Niger liegt. Einem relativ kleinen Volk, den *Fulami,* gelang unter der Führung des berühmten moslemischen Gelehrten *Usman dan Fodio* zu Beginn des 19. Jahrhunderts, worum sich die Regierung in Lagos noch heute ohne rechten Erfolg bemüht. Sie beherrschten nahezu alle Haussa-Staaten und errichteten ein ausgedehntes Reich mit einem einheitlichen Regierungssystem.

Obwohl es insgesamt etwa *250 verschiedene ethnische Gruppen* mit einer Vielfalt von Sprachen und Dialekten gibt, blieb die *Dreiteilung des Landes* bestehen, als es 1960 in die Unabhängigkeit entlassen wurde. An ihr und an den Rivalitäten zwischen den drei Parteien, die im großen und ganzen Teilgebiete repräsentierten, an Sezessionsdrohungen, Wahlfälschungen und politischen Morden zerbrach nach sechs Jahren die erste Demokratie unter *Abubakar Tafawa Balewa.*

Die Machtergreifung des Militärs und ein bald darauffolgender Gegenputsch führten zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen Haussas und Ibos (vgl. HK, November 1972, 553). Als der neue Machthaber, General *Yakubu Gowon,* die Aufteilung des Landes in 12 Bundesstaaten ankündigte, erklärte sich die von den Ibos beherrschte Ostregion zur *„Freien und unabhängigen Republik Biafra".* Zweieinhalb Jahre wütete ein erbarmungsloser Bürgerkrieg, bis 1970 die Armee die Rebellen in die Knie zwang und damit die staatliche Einheit bewahrte.

Überraschend schnell gelang es Gowon in der Folgezeit,

den Wiederaufbau des Landes und die politische Zusammenarbeit der einzelnen Gruppierungen zu fördern, ein Ziel, das auch die dritte Militärregierung nach einem unblutigen Staatsstreich im Jahre 1975 propagierte. General *Murtala Muhammed* verkündete ein Vierjahresprogramm, an dessen Ende eine demokratisch gewählte Regierung stehen sollte. Der General wurde jedoch in einem gescheiterten erneuten Coup 1976 getötet, allerdings sehr schnell durch Generalleutnant *Olusegnu Obasanjo* ersetzt, dem ebenfalls an der Wahl einer demokratischen Regierung gelegen war. In seine Regierungszeit fiel auch die Erhöhung der Zahl der nigerianischen Bundesstaaten auf 19, verbunden mit der Hoffnung, die ethnischen Blöcke dadurch weiter aufzubrechen. Im September 1978 hob die Militärregierung das Verbot jeglicher politischer Betätigung auf, wie es seit 1966 bestanden hatte.

Das demokratische Zwischenspiel

Über 40 politische Organisationen formierten sich schnell, doch die meisten scheiterten an der *strikten Forderung nach landesweiter Vertretung,* wie sie von der Bundeswahlkommission vorgeschrieben worden war. Diejenigen unter den politischen *Parteien,* die anerkannt und registriert wurden, waren die Great Nigerian People's Party (GNPP), die National Party of Nigeria (NPN), die Nigerian People's Party (NPP), die People's Redemption Party (PRP), die Unity Party of Nigeria (UPN).

Die *Verfassung* von 1979 hat viele Vorkehrungen getroffen, um dem Gegeneinander der Kräfte ihre zerstörerische Wirkung zu nehmen. Die *Einteilung in 19 Bundesstaaten* wurde beibehalten, da sie die traditionelle Dreiteilung aufbricht, die Zentralgewalt stärkt und dennoch den Regionen die Selbstverwaltung beläßt. Entstanden sind so vier nahezu reine Yoruba-Staaten und zwei, in denen sich Yorubas und andere Gruppen etwa die Waage halten, vier eindeutige Haussa-Staaten und fünf mit Haussa-Anteilen sowie zwei Ibo-Staaten und zwei, in denen Ibos und andere Gruppen etwa gleich stark sind. Die Bundesstaaten hatten einen *direkt gewählten Gouverneur* und *eigene Parlamente.* Die *starke Stellung des Staatspräsidenten* wurde, gemäß dem amerikanischen Vorbild der Verfassung, eingeschränkt durch die gesetzgebende Gewalt des 450 Abgeordnete zählenden *Repräsentantenhauses* und des *Senats,* in den jeder Staat fünf Vertreter entsandte.

Der 1979 gewählte Präsident *Shehu Shagari* (NPN) hatte von Anfang an mit einer *starken Opposition* zu rechnen. Beschrieben wird Shagari als „still und zurückhaltend, beinahe schüchtern" (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18. 3. 82), als ein Mann, der von seiner Machtfülle nur behutsam Gebrauch machte. Seine bedächtige, eher am Verwalten orientierte Amtsführung hat ihm in allen Teilen des Landes zumindest Achtung eingetragen. Er war als Präsident immer populärer als seine Partei, die den Geruch der Vetternwirtschaft und Korruption nicht los wurde. Shagaris persönliche Integrität wurde nicht einmal von den Militärs angezweifelt, die ihn absetzten.

Obafemi Awolowo, Führer der Vereinigungspartei (UPN), die sechs Bundesstaaten kontrollierte, hatte konsequent die Unterstützung der Regierung verweigert. Seine Partei repräsentierte fast ausschließlich die Yoruba und wurde insbesondere von den Ibos, die ihre politische Heimat in der Volkspartei haben, als nicht koalitionsfähig angesehen. Es gelang ihm jedoch, eine Zusammenarbeit der sechs UPN-Gouverneure mit den beiden Gouverneuren der PRP in Kano und Kaduna und dem Gouverneur der GNPP des vorwiegend von Kanuri bewohnten Borno einzufädeln, die sich in regelmäßigen Treffen zu einer *wirkungsvollen Opposition der Bundespolitik in den Ländern* entwickelt hat. Die gemeinsame Front der sogenannten progressiven Gouverneure zu sprengen war das erklärte Ziel der NPN. Trotz sozialer und Stammesgegensätze in der Bevölkerung *galt das nigerianische Demokratieexperiment* bis zum Umsturz *als gelungen.*

Durch den Militärputsch vom Beginn dieses Jahres wurde die demokratische Entwicklung aber vorläufig wieder unterbrochen. Die Armee, die während der vier Jahre der Zivilregierung weitgehend in den Kasernen gehalten wurde, zeigt sich wieder. Weniger auf den Straßen als durch die neuen militärischen Führer des Landes – meist Anfang Vierzig – im Obersten Militärrat, in der Regierung und durch die Militärgouverneure in allen Bundesstaaten. Neben dem Staatschef Generalmajor Buhari gelten als besonders einflußreich General *Tunde Idiagbon* sowie der Heereschef Generalmajor *Ibrahim Babangida* (vgl. Le Monde, 14. 1. 84). Das Militär, geprägt von britischer Tradition, sieht sich als Hüter der Nation, als *Wächter nationaler Einheit und Würde.* Stammesdenken ist in den höheren Offiziersrängen (außer bei den Ibos) weniger verbreitet als sonst in Nigeria.

Zahlen und Wahlen

Noch im August 1983 war sich die internationale Presse in ihren Kommentaren einig gewesen: Die *erste von einer demokratisch gewählten Regierung vorbereitete Wahl* wurde als „gutes Signal für Afrika" begrüßt.
An fünf aufeinanderfolgenden Samstagen waren die Wähler aufgerufen, den *Präsidenten,* die *Gouverneure,* das *Bundesparlament* und die *Parlamente der Gliedstaaten* zu wählen. Präsident Shehu Shagari hatte zwei ernsthafte Herausforderer: *Obafemi Awolowo* und *Nuamdi Azikiwe;* der Wahlkampf wurde „à l'americaine" geführt: Der greise Awolowo flog im Helikopter zu durchschnittlich zehn Wahlveranstaltungen am Tag. Azikiwe (NPP) ließ sich im geschenkten Privatjet fliegen, solange das Geld reichte. Präsident Shagari benutzte Maschinen der nationalen Fluggesellschaft.

Daß die in Europa oder Amerika verbindlichen *Maßstäbe für eine demokratische Wahl* aber nicht ohne weiteres auf afrikanische Verhältnisse übertragen werden können, zeigte sich bald: Die bis wenige Tage vor Beginn der Wahl geheimgehaltenen *Wählerlisten* sorgten für Aufregung, da sie die Namen zahlreicher Oppositionsanhänger und so-

gar -kandidaten nicht enthielten. In manchen Gegenden wurde *gar nicht gewählt,* weil keine Wahlurnen oder keine Stimmzettel oder keine Wahlbeamten eingetroffen waren. Daß die *Zahl der Wahlberechtigten* innerhalb von vier Jahren von etwa 48 Millionen auf mehr als 65 Millionen und damit um 34,6% angestiegen sein sollte, fand selbst die regierungseigene Presse erstaunlich.
Zuverlässige Einwohnerstatistiken hat es in Nigeria nie gegeben. In der britischen Kolonialzeit half man sich mit Schätzungen und Hochrechnungen, bei der Erlangung der Unabhängigkeit 1960 ging man von 50 Millionen Einwohnern aus. Zwei Jahre später sollte die erste Volkszählung stattfinden, von der auch die Sitzverteilung im Parlament und damit der politische Einfluß der drei Hauptregionen und -stämme des Landes bzw. deren Parteien – NPC der Haussa und Fulami im Norden, NCNC (National Council of Nigeria Land of the Cameroon) der Ibo im Osten, AG (Action Group) der Yoruba im Westen – abhängen sollte. Als durchsickerte, daß der Norden möglicherweise allein die Mehrheit haben würde, unterstellte man im Süden eine Fälschung. Westnigeria *manipulierte* seine eigenen *Ergebnisse* nach oben, im Osten beschloß der Landtag per Gesetz, daß seine Bevölkerungszahl doppelt so hoch sei, wie das Volkszählungsergebnis sie aufweisen sollte.

Heute wird die Bevölkerungszahl mit *80 bis 100 Millionen* angegeben, eine Zahl, die man durch die Hochrechnung der willkürlichen Basisangaben aus der Kolonialzeit erhält, obwohl mangels Meldepflicht von Geburten und Todesfällen auch die Wachstumsrate nicht bekannt ist.

Verhängnisvoller wirtschaftlicher Ehrgeiz

Die Statistiken allerdings, die über die wirtschaftliche Lage Nigerias Auskunft geben, lassen keinen Zweifel an der Misere des Landes. Auf der Woge der nach oben schießenden *Ölpreise* hatte Nigeria noch *1981* einen *Fünfjahresplan* in Kraft gesetzt, der Investitionen in Höhe von 82 Millionen Naira (ca. 123 Millionen Dollar) vorsah: Eine Kleinigkeit, denn die Handelsbilanz hatte 1980 bei 213 Milliarden Naira Umsatz einen Devisenüberschuß von fünf Milliarden Naira erbracht (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 17./18. 7. 83). Die Einnahmen aus dem Erdölgeschäft ließen die Staatskasse überlaufen. Anfang 1982 mußte der Plan schon ausgesetzt, revidiert und schließlich fallengelassen werden, da seither anstelle der erwarteten 2,2 Millionen täglich nur maximal 1,2 Millionen Faß abgesetzt werden können.
„Das Erdöl war eher ein Fluch als ein Segen." Diese Meinung ist heute in Nigeria weit verbreitet. Dabei wird zumeist auf die *Mißstände in der Landwirtschaft* hingewiesen. Tatsächlich stimmt es bedenklich, daß dieses *fruchtbare Land,* das sich vor dem Erdölboom noch selbst versorgen und dazu Nahrungsmittel exportieren konnte, heute zu einem großen Teil von ausländischen Lebensmitteln abhängig ist. 1968, im Biafra-Krieg, hatte Nigeria, nach Brasilien führend in der Welt, noch 7572914 Tonnen *Erdnüsse* exportiert. 1981 konnten die Vermarktungsstellen nur noch 4488 Tonnen aufkaufen; exportiert werden Erdnüsse schon seit 1975 nicht mehr. Die *Kakaoproduktion* ging um zwei Drittel, die *Kautschukproduktion* um fast drei Viertel zurück. *Palmöl,* im 18. Jahrhundert neben Sklaven einziges, bis in die letzten Jahre noch bedeutendes Exportprodukt, ist so knapp, daß es importiert werden muß. Die großen *Wälder* sind abgeholzt, Holzexport und -verarbeitung sind am Ende.

Nicht nur die einseitige Abhängigkeit vom Erdöl, sondern auch der bisher *unersättliche Appetit auf Importwaren* ist es, der Nigeria vor so große Probleme stellt. Die meisten Produktionsbetriebe sind hochgradig *von ausländischen Rohstoffen und Investitionsgütern abhängig* und wurden deshalb von den Einschränkungen in ihrem Lebensnerv getroffen. Eines der am häufigsten kritisierten Projekte war der Bau der *neuen Hauptstadt Abuja* in der Mitte des Landes. Doch schon Präsident Shagari sah sich im Dezember 1983 zum Baustopp gezwungen, und die Militärregierung bekräftigte diesen Schritt.
Ebenfalls vorläufig abgebrochen wurde die Arbeit an dem bereits zu zwei Dritteln fertiggestellten *Stahlwerk von Ajaokuta,* wo noch 1983 auf einer gigantischen Baustelle 18000 Mann beschäftigt waren, davon annähernd 4000 Sowjets, nach deren Plänen das Werk entstehen sollte. Vier andere Hütten- und Walzwerke wurden bereits gebaut, und sie sollten das Land, das vom Agrar- zum Industriestaat aufsteigen wollte, aus der Abhängigkeit von teurem Importstahl lösen helfen.

Um die Arbeitsplätze für die eigene Bevölkerung zu erhalten, vertrieb Nigeria Ende Januar 1983 *zwei Millionen Gastarbeiter* aus den Nachbarländern Ghana, Kamerun, Dahomey und Togo, davon allein eine Million Ghanesen. Doch ließen sich kaum Nigerianer finden, die bereit waren, untergeordnete Jobs als Chauffeur, Hauspersonal oder ungelernte Arbeiter anzunehmen.

Eine eher schweigsame Kirche

Die Kirche hat in Nigeria ihre eigenen Probleme: mit dem offensiver werdenden Islam, zunehmend auch mit der neuen, mit der Bevölkerung nicht zimperlich umgehenden Militärregierung, aber auch wegen ihrer sehr unterschiedlichen Verankerung im Lande. Noch sind auch längst nicht alle im Biafra-Krieg aufgebrochenen Wunden verheilt.
Die *Katholiken* bilden in Nigeria eine *Minderheit von etwa 6%.* Die *Protestanten* verschiedener Bekenntnisse zählen etwa 28%, *Animisten* werden auf 18% geschätzt, und die *Muslime* sind mit mindestens 48% in der Mehrheit (vgl. Internationales Afrika Forum, 2/82, S. 128). Aber hier wie bei den anderen Angaben zur Bevölkerungsstatistik kann man auch ganz andere Daten finden.
Offiziell zählte die Kirche in Nigeria 1982 *5316000 Katholiken* und *778184 Taufanwärter* (Fides, 3. 2. 82). Von den *34 Bischöfen* stammen fast alle aus Nigeria. Der Anteil der Einheimischen unter den *1235 Priestern* und *1217 Ordensschwestern* beträgt etwa zwei Drittel. In der Kirchen-

provinz *Onitsha* allein, wo fast drei Viertel der Katholiken Nigerias leben, wurden im Jahr 1981 *68 Neupriester* geweiht. Diese Kirchenprovinz verfügt jetzt über 43% aller Priester des Landes. Der letzten Statistik zufolge (1982) gibt es in Nigeria fünf Priesterseminarien mit 1003 Seminaristen sowie 21 Kleine Seminarien mit insgesamt 4742 Alumnen.

Trotz der beachtlichen Zahl von Berufungen ist *Personalmangel* aber immer noch ein Hauptproblem der Kirche in Nigeria. Die Ausweisung von rund 300 Missionspriestern und 200 -schwestern nach dem Bürgerkrieg hat eine Lücke aufgerissen, die nicht so schnell zu füllen ist. Ordensschwestern oder Laien werden aber andererseits noch kaum zum Kommuniondienst eingesetzt. Zu diesem Bild paßt es auch, daß die Bemühungen der Kirche um *Inkulturation eher zaghaft* erscheinen. Außerhalb der Liturgie, wo einheimische Musik und Sprachen eingesetzt werden, findet man in allen Landesteilen trotz der kulturellen Unterschiede eher nivellierte pastorale Formen (vgl. IFI, Nr. 46, Februar 1980, S. 37).

Eine Ursache für die relativ geringe Beheimatung der Kirche in der einheimischen Kultur ist sicher darin zu suchen, daß die *überwiegend irischen Missionare* jahrzehntelang all ihre Bemühungen auf die *Schulen* richteten, wo zwar *abendländische Kultur* verbreitet, aber alles, was nicht katholisch war, als „heidnisch" oder „protestantisch" abgetan wurde.

Daß der katholischen Kirche 1972 und 1973 in den meisten Bundesstaaten die vorher unbestrittene Domäne der *Schulleitungen genommen* wurde, ist denn auch für die Kirche besonders schmerzlich. An *Protesten* mangelt es von seiten der Bischöfe und kirchlichen Laienorganisationen zwar nicht, so haben z. B. im März 1983 ca. 10 000 Katholiken bei einer *Massenkundgebung in Owerri* die Rückführung der Schulen in kirchliche Hand gefordert (D.I.A., 28. 3. 83). Trotzdem wird in einem Lagebericht das *Nationale Katholische Sekretariat* in Lagos folgendermaßen zitiert: „Das Volk hat kaum darauf reagiert. Die Eltern haben für ihren katholischen Unterricht überhaupt nicht gekämpft. Die Lehrer waren froh, von der kirchlichen Bevormundung befreit zu sein; viele hörten auf zu praktizieren, und die Zahl der Taufen nahm bei den Schülern stark ab" (IFI, Nr. 46, Februar 1980, S. 35).

Zwar findet man in den Hirtenbriefen der nigerianischen *Bischöfe* ähnliche Wendungen wie in denen anderer schwarzafrikanischer Kirchenmänner: Worte für *Gemeinwohl und politische Aktivität* (Die Katholischen Missionen, 5/79, September/Oktober, S. 149), *gegen Korruption und Bestechlichkeit* (KNA, 12. 8. 82), für einen *vernünftigen Umgang mit den Bodenschätzen* (Weltkirche 4/83, S. 106). Aber wie schon nach dem Biafra-Krieg, als die erwartete Erklärung zur Rolle der katholischen Kirche in der Auseinandersetzung nie gegeben wurde (vgl. HK, November 1972, 556), schweigt die Kirche auch heute noch zu vielen Fragen oder nimmt eine eher defensive Haltung ein.

Gefahr der Islamisierung

Zu zwei aktuellen Fragen wurden die Bischöfe allerdings in jüngster Zeit deutlich: sie fordern die *sofortige Rückkehr Nigerias zur Demokratie* und haben sich *gegen die geplante Ausdehnung des islamischen Rechts* auf alle Bürger ausgesprochen. Tatsächlich deutet alles darauf hin, daß das islamische Element in den nächsten Jahren noch stärker als bisher an Einfluß gewinnen wird. Mit dem Argument, daß in zentralen Punkten der Islam der traditionellen Moralpraxis der Afrikaner eher entgegenkomme als das gemeinsam mit dem Kolonialismus verbreitete abendländische Christentum, wird insbesondere in den nördlichen Regionen heftig geworben.

Vor allem die islamische *Maitatsine-Sekte* sorgt immer wieder für *blutige Religionsunruhen.* Die Sekte betreibt aggressive Missionierung, besetzt Häuser, entführt Kinder und folgt einer „Disziplin der Armut". Ihre Mitglieder rekrutiert sie unter eingewanderten arbeitslosen Ausländern und einem verarmten städtischen Proletariat, das keine Beziehungen mehr zu Stamm und Dorf hat. 1980, 1982 und zuletzt im März dieses Jahres kam es bei Zusammenstößen zwischen der Polizei und Sektenanhängern im nordöstlichen Gliedstaat *Gongola* zu blutigen Auseinandersetzungen, bei denen zuletzt 1300 Tote zu beklagen waren.

Nigerias Militärregierung hat die Zügel nach der Machtübernahme straff angezogen. Zwar konnten sich eine Reihe führender Politiker ins Ausland absetzen – wie man kürzlich auch an der versuchten Entführung des ehemaligen Verkehrsministers *Umaro Dikko* aus London bemerken konnte –, aber die meisten warten auf ihren Prozeß. Da für *illegalen Ölhandel* rückwirkend die *Todesstrafe* eingeführt wurde (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. 7. 84), dürfte der Ausgang in vielen Fällen klar sein. Mit einer Reihe von Erlassen zeigt die Regierung ihre Macht: Journalisten wird es unter Androhung von Strafe untersagt, öffentliche Ämter „verächtlich oder lächerlich" zu machen. Eine Reihe von Parteien wurden aufgelöst, *Devisenvergehen* sollen mit Militärgerichtsverfahren geahndet werden, bei *Korruptionsverdacht* können private Bankkonten eingefroren werden. Schließlich soll systematisch nach Fällen von Bereicherung im öffentlichen Dienst gesucht werden, und man will als weitere Maßnahme Sondergerichte für die Aburteilung von bewaffnetem Raub einrichten.

Die Erfahrungen mit früheren Militärregimen zeigen aber, daß auch die Soldaten gegen die nigerianische Seuche Korruption keineswegs immun sind. Der Weg der nationalen Lösung scheint noch weit und schwierig zu sein – vielleicht zu schwierig für ein Regime, das bei Gesprächen mit seinen Gläubigern nach wie vor auf Zeit spielt, statt sich zu einer Abwertung des Naira durchzuringen. Schon wird in Lagos von der Möglichkeit gesprochen, daß demnächst jüngere, radikalere und entschlossenere Offiziere die Putschisten des 31. Dezember vertreiben könnten.

Cordelia Seng

Kurzinformationen

Anläßlich des 400. Todestags des heiligen Karl Borromäus am 3. November besuchte Johannes Paul II. die oberitalienischen Wirkungsstätten seines Namenspatrons. Seine Reise führte den Papst vom 2. bis 4. November zur Wallfahrtskirche „Santa Maria del Monte" in Varese, nach Pavia, wo Karl Borromäus studierte und später ein Kolleg gründete, nach Arona, dem Geburtsort des Kardinals und nach Varallo in der Provinz Vercelli, wo sich Karl Borromäus kurz vor seinem Tod aufgehalten hatte. Den Abschluß des Besuchs bildete ein Aufenthalt in Mailand, wo der Papst auf dem Domplatz eine Messe mit zweihunderttausend Gläubigen feierte. Bei seinen zahlreichen Ansprachen und Predigten stellte Johannes Paul II. *Leben und Werk des heiligen Karl Borromäus* in den Mittelpunkt, den er als „wahren Riesen in der Geschichte der Kirche" bezeichnete. Beim Treffen mit Professoren und Studenten der Universität Pavia wies er auf die notwendige *Begegnung von Glaube und Kultur* hin, die nicht zuletzt deswegen von Bedeutung sei, um die Menschen von einer sie versklavenden konsumistischen Ideologie zu befreien. Bei einem Treffen mit piemontesischen Priestern in Varallo zog er Parallelen zwischen dem Wirken von Karl Borromäus nach dem Tridentinum und den Aufgaben der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum. Auch in der gegenwärtigen Situation sei die *Ausbildung des Klerus* besonders wichtig. Die Seminare und anderen Institutionen der Priesterausbildung seien auch heute für die Zukunft der Pastoral von entscheidender Bedeutung. Als zweiten Anstoß aus dem Wirken des Mailänder Kardinals nannte Johannes Paul II. die Notwendigkeit der *Erwachsenenkatechese.* Er rief die Priester dazu auf, in einen lebendigen katechetischen Dialog mit den Erwachsenen einzutreten, ihnen dabei aber das Geheimnis Jesu Christi vollständig und in Übereinstimmung mit dem Lehramt zu vermitteln. Die Mailänder erinnerte er daran, daß Karl Borromäus ihre Vorfahren dazu aufgerufen habe, ein „deutliches Beispiel des christlichen Lebens" zu geben. Diese Aufforderung richte sich auch an das heutige Mailand.

Der Generalobere der Jesuiten, Peter Hans Kolvenbach, beurteilt die „Theologie der Befreiung" insgesamt positiv und unterstützt die Bemühungen der lateinamerikanischen Kirche um soziale Gerechtigkeit. Die Theologie der Befreiung müsse „als möglich und notwendig" anerkannt werden. In einem in der New York Times (28. 10. 84) wiedergegebenen Interview vertrat Kolvenbach die über das im September erschienene vatikanische Dokument zur Theologie der Befreiung hinausgehende Auffassung, es könne Situationen geben, in denen es „absolut notwendig" sei, zur Klärung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Zusammenhänge eine marxistische Terminologie zu gebrauchen. So könne die Verwendung des Begriffs Klassenkampf nicht grundsätzlich abgelehnt werden, da der Klassenkampf nun einmal existiere. Solche Begriffe sollten jedoch letztlich im christlichen Sinn interpretiert werden. Marxistische Begriffsinhalte wie der Krieg der Klassen oder der historische Materialismus dürften nicht verwendet werden, um christliches Handeln zu rechtfertigen. *Oswald von Nell-Breuning SJ* stimmte Kolvenbach in einem Leserbrief an die FAZ zu und wies darauf hin, daß die katholische Soziallehre bereits in der 1931 erschienenen Enzyklika „Quadragesimo anno" Pius' XI. zwischen einem von Haß und Neid getragenen, auf die Liquidierung der anderen Klassen zielenden Klassenkampf und dem ehrlichen, vom Willen zur Gerechtigkeit getragenen Klassenkampf unterscheide, den sie als unentbehrlich anerkenne. P. Kolvenbach selbst hob sehr nachdrücklich das Verdienst der Jesuiten in Lateinamerika hervor, „uns die Augen für die Notwendigkeit der Befreiung" geöffnet zu haben. „Ohne die Jesuiten in Mittel- und Südamerika gäbe es die ‚Option für die Armen' nicht." Für ihre Aufgabe benötigten die Jesuiten jedoch eine „noch tiefere Spiritualität und einen kritischeren Sinn für die gesellschaftliche Wirklichkeit" als bisher. Der Jesuitengeneral hofft auf eine positivere Ausrichtung des vom Vatikan angekündigten zweiten Dokumenten zum Thema Kirche und Befreiung. Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* sprach sich vor Journalisten für eine baldige Fertigstellung und Veröffentlichung dieses Dokuments aus. Auch er betonte die positiven Seiten der Befreiungstheologie. Diese seien „nicht weniger wichtig als die, sagen wir, negativen Teile, denn das Bedürfnis nach gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Befreiung existiert wirklich".

Österreichs Bischöfe haben bei ihrer Herbstvollversammlung vom 6. bis 8. November in Wien die Bevölkerung zur Solidarität mit den Arbeitslosen aufgerufen und alle Initiativen zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit begrüßt. Alle gesellschaftlichen Gruppen müßten, so die Bischöfe, gemeinsam nach neuen Lösungen für diesen „tiefgreifenden Umschichtungsprozeß der Gesellschaft und der Arbeitswelt" suchen. Besonderer Unterstützung bedürften in dieser Situation jugendliche Arbeitslose, die Familien Arbeitsloser und am Rand der Gesellschaft Stehende wie Ausländer und Behinderte. Des weiteren beschäftigten sich die Bischöfe mit der Auseinandersetzung um die Einhaltung des Feiertags am Samstag, den 8. Dezember, der in Österreich kirchlich und staatlich als Feiertag gilt und um dessen „Aufhebung" zugunsten eines normalen Einkaufssamstages in der umsatzträchtigen Vorweihnachtszeit heftige Kämpfe entbrannt waren. Insbesondere die Wirtschaftstreibenden der westösterreichischen Bundesländer hatten im Hinblick auf ins angrenzende Ausland ausweichende Käuferschichten starken Druck auf die Phalanx von Gewerkschaften und Kirche als Vertreter der Einhaltung der Feiertagsruhe ausgeübt. Politisch Position bezogen Österreichs Bischöfe außerdem in der Frage der *Fristenregelung,* als deren gesetzgeberische Auswirkung derzeit im Parlament eine Änderung des Jugendwohlfahrtsgesetzes beraten wird. Diese Neufassung sieht nicht mehr wie bisher den gesetzlichen Schutz ungeborener Kinder vom Zeitpunkt der Empfängnis an vor, wogegen die Bischöfe berechtigte Einwände äußerten. Außerdem erhofften sie sich nach der Überreichung der von der Plattform „Geborene für Ungeborene" initiierten und von mehr als 200 000 Österreichern unterzeichneten Petition an die Parlamentsvertreter, daß im Sinne der Petition Lebensrechte des ungeborenen Kindes zukünftig besser geschützt würden. Zu den in Gang befindlichen Veränderungen im *Medienwesen* betonten die Bischöfe, daß in dem von den Medien vermittelten Weltbild die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins nicht fehlen dürfe; Maßstab der Programmgestaltung müsse die personale Würde des Menschen sein. Die Bischöfe stellten außerdem intensivere Bemühungen um die kirchliche Ehevorbereitung und einen verstärkten Beitrag der Kirche zur inneren Schulreform in Aussicht.

Vom 13. bis 15. Oktober fand in Zürich die VI. Europäische Konferenz der Iustitia-et-Pax-Kommissionen statt. Dabei befaßten sich Vertreter von 15 nationalen Kommissionen und weitere

Fachleute mit dem Thema „Das internationale Bankensystem und die Verschuldung der Dritten Welt. Die Verantwortung der Geschäftsbanken: Ethische Reflexion". Gleichzeitig ging der Vorsitz für die nächsten drei Jahre („Fortsetzungskomitee") an die schweizerische Iustitia et Pax. Das Tagungsthema wurde auf einer Pressekonferenz in einen zweifachen *europäischen Zusammenhang* gestellt: Zum einen haben sich schon verschiedene Nationalkommissionen mit diesem Fragenkreis befaßt, und zum andern hat sich dabei gezeigt, daß seine Behandlung im europäischen Rahmen dringend und nützlich wäre. Als ein Ergebnis der Tagung wurde bezeichnet, daß Anregungen zur weiteren Bearbeitung der offenen Fragen durch die einzelnen *Nationalkommissionen* vermittelt werden konnten. In ihren Empfehlungen beauftragt die Europäische Konferenz das „Fortsetzungskomitee", eine internationale Arbeitsgruppe einzusetzen, und lädt die einzelnen Nationalkommissionen ein, aufgrund der Gruppenberichte der Konferenz entsprechende Studien aufzunehmen oder fortzusetzen, mit Bankiers ins Gespräch zu kommen und zur öffentlichen Meinungsbildung beizutragen. Die Iustitia-et-Pax-Tagung suchte nicht die Konfrontation mit dem Bankensystem, sondern im Gespräch mit Bankiers nach *systemkonformen Alternativen.* Sie erinnerte die Geschäftsbanken an ihre Verantwortung für ihre internationale Tätigkeit und an Kriterien, die diese selbst für ihre nationale Tätigkeit anwenden: Wenn Geschäftsbanken Entwicklungsprojekte finanzieren, wenden sie bei der Kreditgewährung auch Kriterien menschlicher und sozialer Nützlichkeit an? Wenn wirtschaftliche Auflagen zur nationalen wie internationalen Destabilisierung beitragen, müßten dann die Banken nicht auch in diesem Bereich ihre Kriterien von Sicherheit und Klugheit anwenden? Wenn die europäischen Bankiers zunehmend eine internationale politische Rolle spielen, müßten sie dann nicht auch im Blick auf die Dritte Welt und ihre gerechten Forderungen eine Verantwortung wahrnehmen und dabei überdies einen europäischen Beitrag zu einer neuen Weltwirtschaftsordnung einbringen? Die Tagung sprach aber auch die Bankiers an, die einen Widerspruch zwischen ihren menschlichen und christlichen Wertvorstellungen und den Sachzwängen ihres Berufes empfinden: Müßten sie nicht innerhalb ihrer eigenen Institute aus eigenem Antrieb eine Informations- und Sensibilisierungsarbeit leisten und also bevor sie von Dritten herausgefordert werden?

Auf einer außerordentlichen Vollversammlung vom 22. bis 26. Oktober in Rom verabschiedeten die italienischen Bischöfe das neue Statut für ihre Bischofskonferenz. Außerdem erließen sie zahlreiche Partikularnormen zum CIC und beschäftigten sich mit den Folgeproblemen des Anfang 1984 unterzeichneten neuen italienischen Konkordats (vgl. HK, April 1984, 157–159). Im Zusammenhang mit dem neuen Statut wurde auch über die Frage beraten, ob der Vorsitzende der italienischen Bischofskonferenz auch weiterhin vom Papst ernannt oder aber von der Vollversammlung gewählt werden soll. Über ein Ergebnis dieser Beratungen wurde im Schlußkommuniqué allerdings nichts mitgeteilt. Breiten Raum nahm auf der Tagesordnung der Bischöfe die Vorbereitung des 1985 bevorstehenden *zweiten nationalen Kongresses* („Convegno nazionale") der italienischen Kirche ein. Unter dem Thema „Christliche Versöhnung und menschliche Gemeinschaft" werden sich dazu ungefähr zweitausend Delegierte aus allen Bistümern, den katholischen Verbänden und Bewegungen im kommenden April in Loreto treffen. Im Vorblick auf den Kongreß stellten die Bischöfe zum Abschluß ihrer Vollversammlung fest, es sei für Italien dringend notwendig, die christlichen und ethischen Werte, die die Grundlagen des Zusammenlebens im Land seien, wiederzugewinnen. Das Leben müsse ohne irgendwelche Kompromisse respektiert und geschützt werden. Die Bischöfe verurteilten entschieden Abtreibung und Abtreibungsmentalität und nannten Bestrebungen, die Euthanasie zu legitimieren, „Strategien des Todes". Es brauche eine Strategie des Lebens gegen Hunger und Gewalt, gegen Drogensucht und Pornographie, gegen den Rüstungswettlauf und den Krieg. Johannes Paul II. stellte seine Ansprache an die Vollversammlung unter das Leitmotiv „Versöhnung" und nannte das Leben des einzelnen, der Gesellschaft und der Kirche als Felder, auf denen diese Versöhnung Wirklichkeit werden müsse.

Vom 24. bis 29. Oktober kamen die französischen Bischöfe zu ihrer diesjährigen Vollversammlung in Lourdes zusammen. Hauptberatungsgegenstände waren Fragen des *Kirchenrechts* sowie die Verabschiedung einer überarbeiteten Fassung der katechetischen Textsammlung „Pierres Vivantes". Die insgesamt 26 Partikularnormen zum neuen Kirchenrecht betreffen z. B. die Buß- und Fastenordnung, die Priesterkleidung, die Laienpredigt, das Firmalter und das Erwachsenenkatechumenat. Die Beschlüsse wurden nur z. T. bekannt. Geprägt wurde die Vollversammlung hingegen vor allem von der Diskussion über die Katechese (vgl. HK, Februar 1984, 54). Obwohl man mit den neuen, erst vor vier Jahren eingeführten katechetischen Materialien zunächst bis 1986 Erfahrungen sammeln wollte, um dann vielleicht eventuell nötige Änderungen vorzunehmen, war durch den Druck traditionalistischer Kreise, aber vor allem durch die Einsprache Roms eine Überarbeitung von „Pierres Vivantes" bereits zu einem früheren Zeitpunkt notwendig geworden. Die nun vorgelegte *Neufassung* wurde mit 100 von 102 Stimmen der Bischöfe gutgeheißen. Änderungen betreffen in erster Linie zwei Bereiche: Durch theologische Ergänzungen, gerade auch die christliche Lebensführung betreffend, wurde das Werk ergänzt und – wie dazu kritisch angemerkt wurde – überfrachtet. Die Reihenfolge der biblischen Texte aus dem Alten wie dem Neuen Testament wurde wieder der klassischen Ordnung entsprechend verändert: Während die erste Ausgabe von „Pierres Vivantes" mit dem Exodus bzw. Pfingsten beginnt, stellt die neue Fassung die Schöpfungsgeschichte und den Sündenfall bzw. die Evangelien und das Leben Jesu an den Anfang. In der Frage der kirchlichen Genehmigung von katechetischem Material wurde im übrigen die Stellung und Verantwortung des jeweiligen Diözesanbischofs ganz im Sinne des neuen Kirchenrechts gestärkt. Der bisherige Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, der Bischof von Lille, *Jean Vilnet,* wurde für weitere drei Jahre in seinem Amt bestätigt. Die Tatsache, daß diesmal ein Großteil der Beratungen der Bischöfe hinter verschlossenen Türen stattfand, stieß in der Presse wiederholt auf Kritik.

Die US-amerikanischen Bischöfe veröffentlichten den ersten Entwurf ihres seit langem geplanten Hirtenbriefs zu Fragen der Wirtschaft. Wenige Tage nach den Präsidentschaftswahlen und am Vorabend der diesjährigen Vollversammlung der Bischofskonferenz wurde das 136 Seiten umfassende Dokument unter dem Titel „Katholische Soziallehre und amerikanische Wirtschaft" der Öffentlichkeit vorgestellt. Dieser Termin war gewählt worden, damit das Hirtenwort nicht als eine Einmischung der Bischöfe in die Präsidentschaftswahlen aufgefaßt werden konnte. Für den Sommer nächsten Jahres wird mit der Vorlage des zweiten Entwurfs gerechnet, für November 1985 mit Verabschiedung des endgültigen Texts. Der von einer fünfköpfigen Kommission unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Milwaukee, *Rembert Weakland OSB,* erarbeitete Text spricht sich für die Schaffung einer Ordnung aus, „die jeder Person Mindestvoraussetzungen der

menschlichen Würde im Bereich der Wirtschaft" garantieren müsse. Die ungleiche Verteilung der Einkommen und des Reichtums in den USA wird kritisiert, Diskriminierungen Minderheiten gegenüber werden beklagt. Eine moralische Verpflichtung sei es für ein Land wie die USA, Hunger, Obdachlosigkeit und Arbeitslosigkeit zu beseitigen. Die Tatsache, daß das Einkommen von 15 Prozent der US-Bevölkerung unter dem Existenzminimum liegt, nennt der Textentwurf einen moralischen und sozialen Skandal. Erzbischof Weakland erklärte unterdessen, daß das Dokument nicht den Kapitalismus angreife. Man sei sich durchaus bewußt, daß das kapitalistische System viel zustande gebracht habe. Auch wenn das Dokument betont, es gelte den nötigen Einsatz für die Armen losgelöst von der Parteipolitik zu verfolgen, wurde die von den Bischöfen eingeschlagene Linie als eine herbe Kritik an der Wirtschafts- und Sozialpolitik von Präsident *Ronald Reagan* angesehen. Dementsprechend deutlich beklagten Vertreter der Demokratischen Partei, daß der Entwurf nicht bereits vor den Präsidentschaftswahlen veröffentlicht worden sei. Sie sahen in ihm eine weitgehende Bestätigung der von *Walter Mondale* geforderten Politik. Wenige Tage vor der Veröffentlichung des Entwurfs durch die Bischöfe meldete sich eine Gruppe von 27 katholischen Laien mit einem *Gegendokument* zu Wort, in dem das US-Wirtschaftssystem verteidigt wird. Hauptautor dieses Textes ist der Publizist *Michael Novak*. Zu der Laienkommission gehören so prominente Katholiken wie der frühere Finanzminister *William E. Simon*, der frühere Außenminister *Alexander Haig* und der Industrielle *J. Peter Grace*. (Eine ausführlichere Berichterstattung erfolgt im Januar-Heft.)

Bücher

WALTER STROLZ. **Heilswege der Weltreligionen.** Band 1: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1984. 192 S. 28.– DM.

Mit diesem Band zieht Walter Strolz eine Bilanz aus Religionsgesprächen zwischen christlichen Theologen und Vertretern von Judentum und Islam, die seit 1973 unter seiner Leitung von der Stiftung „Oratio Dominica" veranstaltet wurden. Nicht zufällig eröffnet den Band ein Rückblick auf die Konzilserklärung über die nichtchristlichen Religionen: Schließlich ist damit von katholischer Seite eine neue Basis für den Dialog zwischen den Religionen geschaffen worden. Strolz möchte mit seinen Analysen und Reflexionen zur christlich-jüdischen-islamischen Begegnung der Entwicklung einer „Abrahamitischen Ökumene" dienen, die sich auf das gemeinsame Bekenntnis der drei monotheistischen Weltreligionen zu Gott als Schöpfer, Richter und Vollender der Welt gründet. Das Buch setzt deshalb mit den Grundthemen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung ein und nimmt von dort aus das jeweils unterschiedliche bestimmte Verhältnis von Offenbarung und Tradition in den Blick. Weitere Kapitel gelten der aus dem Schöpfungsbekenntnis erwachsenden Weltverantwortung, dem Gebet in den drei Religionen, der mystischen Gotteserfahrung und den Vorstellungen über das endzeitliche Heil. Dabei läßt Strolz in breitem Umfang die Religionen in ihren Überlieferungen selber zu Wort kommen, sinnvollerweise vor allem im Kapital über das Gebet. Eine letzte Überlegung gilt der „urmenschlichen Erfahrung der Vorläufigkeit aller Dinge", die die Religionen von innen her zusammenführt. Strolz' Überlegungen zeichnen sich dadurch aus, daß nirgendwo künstlich oder oberflächlich harmonisiert wird: die innergeschichtlich unaufhebbaren Differenzen etwa im Erlösungsverständnis zwischen Christentum, Judentum und Islam werden mit aller Deutlichkeit thematisiert. Gleichzeitig werden behutsam Akzente gesetzt und Wege aufgewiesen, die das Gespräch der drei Glaubensweisen befördern können. So weist Strolz darauf hin, daß die Herausarbeitung der prophetischen Überlieferungslinie in der Sendung Jesu und die schärfere Fassung des christlichen Bekenntnisses zur Einzigkeit Gottes in seiner dreifaltigen Offenbarung Brücken zum Islam schlagen könnte. Eine Frage bleibt nach der Lektüre des anregenden Bandes: Wie sieht es mit den Hoffnungen auf eine angesichts der globalen Herausforderungen sicher dringlichen „Abrahamitische Ökumene" angesichts der gegenwärtigen Erstarkung des fundamentalistischen Islam aus? *U. R.*

FULBERT STEFFENSKY. **Feier des Lebens.** Spiritualität im Alltag. Kreuz Verlag, Stuttgart 1984. 158 S., 19,80 DM.

Noch nie habe es vermutlich eine Zeit gegeben, deren „spiritueller Analphabetismus" so groß gewesen sei wie der unsrige, nie eine Zeit mit „größerer spiritueller Provinzialität und Selbstgenügsamkeit". – In der vorliegenden Aufsatzsammlung des früheren Benediktinermönches und heutigen Professors für evangelische Religionspädagogik bildet diese Feststellung im Grunde den Ausgangspunkt. Die zwölf Beiträge des Buches kreisen um das Problem, das sich in allen Bereichen von Verkündigung und Katechese dringender denn je stellt: Wie kann Religion, christliche Religion wieder zu einer Angelegenheit werden, die den Alltag der Menschen prägt, die ihnen einen Lebensraum bietet? Wie kann das Lebenswissen des Christentums weitergegeben werden? Steffenskys Antwort: „Das Christentum geht verloren, wo es sich verschweigt, wo es sich nicht in Gesten und Zeichen und Aufführungen darstellt." Interessant macht dies Buch schon allein die in seiner Biographie angelegte Stellung des Autors innerhalb wie zugleich zwischen Katholizismus und Protestantismus. Hier spricht ein Konvertit, der weder den verlorenen Eierschalen der Kindheit nachweint, noch auch einer, der sich apologetisch loszusagen versucht von seiner Vergangenheit. Der Autor versucht, beiden Anteilen, der „gedachten Religion" des Protestantismus wie auch der „gelebten Religion" des Katholizismus gerecht zu werden. Der Gefahr, mißverstanden zu werden in seinem Anliegen, weicht er nicht aus: Mehrfach fragt man sich bei der Lektüre, ob die Überlegungen des Autors nicht allzu sehr, wie er es selbst einmal ausdrückt, „Wasser auf die Mühlen aller Traditionalisten" sein könnten. Dann nämlich, wenn er die Gefahren einer „Überanstrengung des Subjekts", einer nur allzu großen Ich-Verhaftetheit anprangert, ohne damit aber hinter den berechtigten Kampf um die Unabängigkeit des Subjekts, wie er für die Moderne konstitutiv geworden ist, zurückgehen zu wollen. Oder wenn er die Notwendigkeit von Gestaltgebung einklagt, ohne deswegen aber der Tatsache, daß in der Vergangenheit mit „versklavenden Formen" aufgeräumt wurde, ihre Berechtigung abzusprechen. Man wird in Zukunft genauer hinhören müssen, wenn Zeitgenossen die Bedeutung der Glaubensformulierung, der Glaubensgeste, der Institution herausstreichen, die Verwobenheit des einzelnen in eine Geschichte des Kollektivs betonen oder ein rationalistisches Mißverständnis von Liturgie und Volksfrömmigkeit aufdecken. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

FIGURA, MICHAEL. **Außerhalb der Kirche kein Heil?** In: Theologie und Philosophie Jhg. 59 Heft 4 (1984) S. 560–572.

Der Autor möchte einige Schwerpunkte setzen, die dem alten Axiom „extra ecclesiam nulla salus" und seiner geschichtlichen Entfaltung neue Akzente verleihen können. Er geht dazu auf Cyprian von Karthago zurück, bei dem sich das Axiom erstmals findet. Cyprian handhabe bei aller Festigkeit im Prinzipiellen das „Extra-Axiom" in bestimmten seelsorglichen Fällen flexibel. Außerdem weist Figura darauf hin, daß Cyprian, der den Satz zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Situation gebraucht habe, nicht für die Ausdehnung des Satzes in der Folgezeit verantwortlich gemacht werden dürfe. Der Autor zeigt an den lehramtlichen Aussagen der Neuzeit, wie sich der exklusive Sinn des Axioms langsam auf ein inklusives Verständnis hin öffnet, wobei er nicht von einem Bruch in der kirchlichen Lehrentwicklung sprechen möchte. Von den Aussagen des Zweiten Vatikanums über den Zusammenhang von Heil und Kirche aus kommt er zu dem Schluß, daß der Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil" heute von der Stellvertretung der Kirche für alle Menschen her gelesen werden muß. Für den einzelnen Christen bedeute das Axiom die Anfrage, „ob er wirklich überzeugt ist, daß ihm in der Kirche das Heil geschenkt wird, und ob er bereit ist, in die Nachfolge dessen einzutreten, der sein Heil für das Leben aller Menschen hingegeben hat".

HENRICI, PETER. **„... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern".** Philosophische Überlegungen zum Bußsakrament. In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 13 Heft 5 (September 1984) S. 389–405.

„Kann die Möglichkeit der Sündenvergebung philosophisch erhellt werden?" Bei seinem Versuch, diese Erhellung zu leisten, geht Henrici davon aus, daß jedes schuldhafte Verhalten Auswirkungen auf andere hat. Deshalb hat Vergebung ihren Ort im Verschuldetsein gegenüber dem betroffenen Mitmenschen; die Reue findet ihren Ausdruck und ihren Echtheitserweis in der Bereitschaft zum Gespräch. Gott wird in diesem Ansatz eingeführt als Ermöglichung aller Bindungen des Menschen und damit auch als der „universale Gesprächspartner", dem gegenüber in jedem Fall Reue empfunden werden und der um Vergebung gebeten werden muß. Da das Versöhnungsgespräch mit Gott – so ein weiterer Argumentationsschritt – nicht unter Ausschluß des zwischenmenschlichen Gesprächs und der mitmenschlichen Vergebung zustande kommen kann, braucht es das gemeinsame öffentliche Schuldbekenntnis, dem Henrici eine „allgemeine Sakramentalität" zuspricht. Die philosophische Analyse lasse darüber hinaus die Möglichkeit offen, „daß auch ein ganz persönliches Einzelbekenntnis das sakramentale Zeichen der Schuldvergebung sein könnte und müßte, weil darin das ‚mea culpa' am deutlichsten zum Ausdruck käme". Das Bekenntnis würde dann nicht mehr der Gemeinschaft selbst, sondern einem „Vertreter" der Gemeinschaft abgelegt, der auch zum Vertreter Gottes würde.

Kultur und Gesellschaft

HENGSBACH, FRIEDHELM. **Bilanz eines Arbeitskampfes.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 109 Heft 11 (November 1984) S. 775–784.

Den Tarifauseinandersetzungen in der Metall- und Druckindustrie von 1984 kommt eine für die weitere Entwicklung in diesem Bereich große Bedeutung zu. Das Schlichtungsergebnis, das unter Mitwirkung des ehemaligen Bundesministers Georg Leber erzielt wurde, hatte über seinen unmittelbaren Anwendungsbereich hinaus Signalcharakter. Der Autor analysiert diesen Arbeitskampf, indem er seine charakteristischen Merkmale in bezug auf die Auseinandersetzung und das Ergebnis herausarbeitet. Außerdem zieht er eine sozialethische Bilanz der Lernprozesse, die dieser Arbeitskampf verstärkt habe, der Rückschläge, die man habe einstecken müssen, sowie der Ausblendungen und Verdrängungen grundsätzlicher Problematiken des Wirtschaftslebens. Als wahrscheinliche Rückschläge bezeichnet der Autor vor allem die Tendenzen zu mehr Flexibilisierung und einer zunehmenden Entsolidarisierung. Bei der Flexibilisierung der Arbeitszeit müsse immerhin gefragt werden, wessen Zeitsouveränität sich letztlich durchsetzen werde, etwa die der Betriebsleitung mit ihren technischen Sachzwängen? Dann wäre schließlich der einzelne Mensch nur besser an den ökonomischen Bedarf angepaßt. Die allgemeine Arbeitszeitverkürzung sei ursprünglich als Solidaritätsbeitrag verkündet worden, ein Pakt solidarischer Vernunft sei jedoch nicht zustande gekommen.

KRIELE, MARTIN. **Friedenspolitik am Scheideweg.** In: Merkur Jhg. 38 Heft 7 (Oktober 1984) S. 803–812.

„Recht und Gewalt – ein deutscher Traum" heißt ein Beitrag von Jürgen Habermas, den der „Merkur" im Januar 1984 veröffentlichte. Darin ging Habermas auf die Frage nach der sozialphilosophischen Qualität des in der Friedensbewegung entstandenen Protestpotentials ein. Er plädierte dafür, die moral-politischen Beweggründe von Regelverletzern wie bei den Aktionen des zivilen Ungehorsams der Friedensbewegung zu achten, und warnte davor, diesen Protest zu kriminalisieren. Gleichzeitig sprach er sich dafür aus, daß die Risiken, die heute von den atomaren Waffen ausgingen, „keine Alternative zum Ausstieg aus der Logik der bisherigen Sicherheitspolitik" ließen. In Auseinandersetzung mit Habermas stellt jetzt der von Habermas angegriffene Martin Kriele seine Position dar. Einseitige Abrüstung hält Kriele für eine ausweglose Sackgasse. Solange der Eindruck bestanden habe, ein Rüstungsverzicht sei auf Grund von Nötigung vorgenommen worden, habe die Sowjetunion dies als Zeichen der Schwäche und Erpreßbarkeit der westlichen Regierungen gelesen und sei in der Annahme bestätigt worden, sie könne durch die Doppelstrategie von Drohung und Propaganda im Westen Einfluß nehmen. Die Suggestivkraft der sowjetischen Propaganda beruhe auf der Annahme, daß der Sozialismus letztlich siegen werde. Die Friedensbewegung rechne mit der Unaufhaltsamkeit der „Pax Sowjetika".

Kirche und Ökumene

RIEDEL-SPANGENBERGER, ILONA. **Codex Iuris Canonici und seine ökumenischen Implikationen.** In: Catholica Jhg. 38 Heft 3 (1984) S. 231–250.

Der Beitrag stellt die ökumenisch relevanten Kanones des neuen CIC zusammen und fragt darüber hinaus nach der Bedeutung des Kirchenrechts für die Weiterentwicklung von Gemeinschaft zwischen den Kirchen. Daß der CIC in seinem Aufbau von der Kirche als „communio fidelium" ausgehe, sei Zeichen einer ökumenischen Offenheit, die eine Weiterentwicklung der ökumenischen Gemeinschaft zulasse. Unverständlicherweise fehle im CIC eine Aussage über die Verpflichtung aller Katholiken zur Ökumene; eine entsprechender Kanon fand sich noch im Schema 1980. Auch bei den Bestimmungen für das pastorale Wirken der Kirche vor Ort werde die ökumenische Perspektive mit keiner Silbe erwähnt. Nur implizit sehe der CIC die Möglichkeit der Teilnahme an Gottesdiensten anderer Kirchen vor; der 1980 vorgesehene Kanon, der Katholiken das Recht einräumte, „aus gerechtem Grund dem Gottesdienst der getrennten Brüder beizuwohnen oder auch zum Teil mitzuwirken ...", wurde in der Endfassung gestrichen. Als ökumenisch problematisch erweise sich auch c. 868 § 2, nach dem jedes Kind in Todesgefahr auch gegen den Willen der Eltern getauft werden darf. Anders als im Schema von 1980 sei im CIC auch der gegenseitige und gemeinsame Gebrauch von Gotteshäusern nicht allgemein kodifiziert.

Notizen

Die seit 1965 bestehende *Gemeinsame Arbeitsgruppe von Weltkirchenrat und Katholischer Kirche* traf sich Mitte Oktober in der Nähe von Genf zu ihrer diesjährigen Sitzung. Die Arbeitsgruppe, die auf katholischer Seite vom englischen Bischof *Alan Clark* und von seiten des ÖRK von dem reformierten Franzosen *Jacques Maury* geleitet wird, beschäftigte sich bei ihrer Sitzung unter anderem mit der Apartheid als Herausforderung für alle Christen, mit der Frage der konfessionsverschiedenen Ehen und mit ethischen Problemen, die neue Spaltungen hervorbringen. Im Schlußkommuniqué wurden als wichtigste Arbeitsbereiche der Gruppe genannt: Der Weg zur Einheit, gemeinsames Zeugnis, Zusammenarbeit in sozialen Fragen, ökumenische Bildung und die Zusammenarbeit zwischen Abteilungen des ÖRK und den entsprechenden katholischen Institutionen.

Der „Osservatore Romano" veröffentlichte in seiner Ausgabe vom 11. November ein Kommuniqué der *Jugoslawischen Bischofskonferenz* zu den angeblichen Marienerscheinungen in *Medjugorje,* das zum Abschluß der Vollversammlung der Bischofskonferenz am 12. Oktober vorgelegt wurde. Die Bischöfe betonen darin, sie hätten die Entwicklung der Ereignisse in Medjugorje geprüft. Die Bewertung der Ereignisse könne auf der Grundlage vertiefter Studien von Experten, einzig und allein von den zuständigen kirchlichen Autoritäten vorgenommen werden. In dem Kommuniqué heißt es weiter, es sollten keine offiziellen Wallfahrten nach Medjugorje organisiert werden. Das Urteil der kirchlich Verantwortlichen dürfe man nicht vorwegnehmen.

Die Entwicklung neuer Formen einer *asketischen Kultur* entscheide nach Ansicht des Bischofs von Limburg, *Franz Kamphaus,* wesentlich mit über die Zukunft unserer demokratischen Gesellschaft. In einem Vortrag (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung 15. 11. 84) meinte Kamphaus, eine zentrale Frage industrieller Gesellschaften bestehe darin, daß instrumentelle und sinnstiftende Vernunft auseinanderklafften. Fortschritt sei letztlich ambivalent: Was in ökonomisch-technischer Hinsicht eindeutig als Fortschritt qualifiziert werde, könne sich in kultureller und sozialer Hinsicht durchaus als fragwürdig erweisen. Man stünde in dieser Hinsicht in einer paradoxen Situation: Selbst asketisch geprägte Personen der Wirtschaft legten alles darauf an, sich ein antiasketisches Publikum heranzubilden.

Zu einer „Ökumenischen Versammlung der Christen in der Friedensbewegung" trafen sich vom 9. bis 11. November in Siegen rund 1000 Anhänger der *Friedensbewegung* aus beiden großen Kirchen. Zu den Veranstaltern gehörten u. a. der Bund der Deutschen Katholischen Jugend, die Katholische Landjugendbewegung, Pax Christi und die Aktion Sühnezeichen. Im Vorfeld des Treffens übte der Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Friedrich Kronenberg,* Kritik an den Zielen der Friedensbewegung. In einem Schreiben an die Veranstalter des Treffens wies Kronenberg darauf hin, daß die Friedensbewegung immer deutlicher darauf abziele, „grundlegende Entscheidungen der deutschen Politik, auf denen Freiheit, Sicherheit und Frieden für die Bundesrepublik Deutschland" ruhten, „in Frage zu stellen und unwirksam zu machen". Kronenberg bezeichnete es als unerträglich, wie in einem Grundlagenpapier zu dem Treffen (es gab allerdings nicht die Meinung aller Veranstalter wieder) mit „prophetischem Gehabe" ein bestimmtes politisches Konzept vertreten werde und sich die Veranstalter zum öffentlichen Gewissen aufwürfen.

In einem Schreiben an den Vorsitzenden der Länder-Rundfunkkommission, den rheinland-pfälzischen Ministerpräsidenten *Bernhard Vogel,* haben die evangelische und katholische Kirche gemeinsam ihre Grundpositionen bei der Neuregelung des Rundfunkwesens dargelegt. In der vom Fernsehbeauftragten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Hans-Wolfgang Heßler,* sowie dem Leiter der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, *Peter Düsterfeld,* unterzeichneten Stellungnahme sprechen sich die Kirchen für eine „funktionsfähige und kontinuierliche gesellschaftliche Kontrolle" auch privater Rundfunkprogramme aus, weil Rundfunk auch weiterhin als eine Angelegenheit der Allgemeinheit und als eine der Gesamtgesellschaft verpflichtete Aufgabe anzusehen sei. Eine Berücksichtigung aller gesellschaftlich relevanten Gruppen müsse gewährleistet sein. Die öffentliche Meinung dürfe nicht überwiegend von finanzstarken Kräften hergestellt werden.

In München verstarb im Alter von 76 Jahren der frühere evangelische (lutherische) Landesbischof von Bayern, *Hermann Dietzfelbinger.* Dietzfelbinger stand 20 Jahre lang (von 1957 bis 1975) an der Spitze der bayerischen Landeskirche, war längere Zeit leitender Bischof der VELKD und von 1967 bis 1973, in einer sehr bewegten und für den deutschen Protestantismus umbruchreichen Zeit, letzter Vorsitzender des damals noch „gesamtdeutschen" Rates der EKD. Er galt innerhalb des breiten Spektrums des deutschen Protestantismus als konservativer Lutheraner, der seiner Kirche durch Glaubensfestigkeit Halt zu vermitteln verstand. Als ökumenischer Partner der katholischen Kirche zeigte er sich aufgeschlossen. Daß während seiner Amtszeit als Ratsvorsitzender manche gemeinsame evangelisch-katholische Erklärung zustande kam, die gegenwärtig schwerer möglich wäre, und damals Widerstand im evangelischen Bereich fand, hatte außer der Ortsnähe zwischen dem Ratsvorsitzenden und dem damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Julius Döpfner,* auch mit der fränkischen Seelenverwandtschaft der damals in Deutschland „leitenden" Bischöfe zu tun.

Zum neuen Präses der evangelischen Kirche von Westfalen wählte die Landessynode am 14. November Superintendent *Hans-Martin Linnemann* (53) aus Lünen. Er wird Nachfolger von Präses Heinrich Reiß, der am 15. März kommenden Jahres in den Ruhestand tritt. Die zur EKU gehörende unierte evangelische Kirche von Westfalen ist mit ihren mehr als 3,2 Mio. Mitgliedern eine der größten Gliedkirchen der EKD.

Im jetzt vorliegenden Abschlußbericht über den nach fünf Jahren abgeschlossenen Dialog zwischen dem *Lutherischen Weltbund* und dem *Weltrat Methodistischer Kirchen* wird den beiden Kirchen empfohlen, volle Gemeinschaft in Wort und Sakrament herzustellen. Als erster Schritt schlägt die Kommission in ihrem Bericht „Die Kirchen: Gemeinschaft und Gnade" den Gemeinden vor, jeweils Pfarrer des anderen Bekenntnisses in ihren Gottesdiensten predigen zu lassen und gegenseitige Gastfreundschaft beim Abendmahl zu gewähren. Auch sollten diakonische Aufgaben in Zukunft gemeinsam übernommen werden.

Die seit Jahrzehnten wegen der dortigen politischen Verhältnisse verwaiste katholische Erzdiözese Bukarest hat wieder einen Bischof, keinen Erzbischof, aber einen Apostolischen Administrator im Bischofsrang. Es ist der vierzigjährige, zum Titularbischof ernannte Professor *Ioan Robu,* bisher Regens des Priesterseminars in Jasi. In den letzten 20 Jahren wurde die Erzdiözese von dem im November 1983 verstorbenen Prälaten *Franzise Augustin* provisorisch geleitet, der nach anfänglichem Zögern auch vom Vatikan stillschweigend als „Ordinarius" anerkannt wurde.

Nachfolger des aus Altersgründen von seinem Amt zurückgetretenen Erzbischofs von Kapstadt, Kardinal *Owen McCann,* wurde der 47jährige Inder *Stephen Naidoo,* bisher Weihbischof in Kapstadt. Naidoo ist der erste farbige Erzbischof von Kapstadt.

Beilagenhinweis
Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt der Missionsprokur der Jesuiten, Nürnberg, und des Kösel-Verlags, München, bei.

Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

Michael Albus, Die Welt ist voller Hoffnung. Ein Buch der guten Initiativen. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. 232 S. 25,80 DM.

Georg Baudler, Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen. Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen und Sakramenten. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1984. 331 S. 29,80 DM.

Hermann Boventer, Ethik des Journalismus. Zur Philosophie der Medienkultur. Universitätsverlag, Konstanz 1984. 507 S. 49,50 DM.

H.-H. Bräutigam/D. A. Grimes (Hg.), Ärztliche Aspekte des legalen Schwangerschaftsabbruchs in der Bundesrepublik Deutschland und in den USA. Ferd. Enke Verlag, Stuttgart 1984. 88 S. 35,– DM.

Ulf Claußen, Sozialstaat in der Klemme. Ausgewählte Texte zu Aufgaben, Grenzen und Möglichkeiten der sozialen Marktwirtschaft. Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, Bochum 1984. 188 S. 10,– DM.

Ralf Dahrendorf, Reisen nach innen und außen. Aspekte der Zeit. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1984. 288 S. 32,– DM.

Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese. Band 1: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. Walter-Verlag, Olten 1984. 576 S. 78,– DM.

Peter Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Band 1: von Armut bis Frieden. 431 S. 22,–; Band 2: von Frömmigkeit bis Lehramt. 386 S. 22,– DM. Kösel-Verlag, München 1984.

Adolf Exeler, Mut zur Umkehr, Einfachheit, Tugend. Schwabenverlag, Ostfildern 1984. 60 S. 8,80 DM.

Maurus Heinrichs, Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1984. 540 S. 62,– DM.

Hans Küng/Josef von Ess/Heinrich von Stietencron/Heinz Bechert, Christentum und Weltreligionen. Islam – Hinduismus – Buddhismus. Verlag Piper, München 1984. 420 S. 42,– DM.

Kurt Marti, Geduld und Revolte. Die Gedichte am Rand. Radius-Verlag, Stuttgart 1984. 94 S. 16,– DM.

Erhard Meier, Kleine Einführung in den Buddhismus. Herderbücherei Band 1158. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984. 160 S. 8,90 DM.

Hermann Meyn, Die neuen Medien – neue Chancen und Risiken. Colloquium Verlag, Berlin 1984. 112 S. 14,80 DM.

Conrad Willem Mönnich, Bürger, Ketzer, Außenseiter. Geschichte des Protestantismus in ihren Grundzügen. Chr. Kaiser Verlag, München 1984. 400 S. 56,– DM.

Peter Neuner, Kleines Handbuch der Ökumene. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1984. 184 S. 24,80 DM.

Theodor Piffl-Percević/Alfred Stirnemann (Hg.), Ökumenische Hoffnungen. Neun Pro Oriente-Symposien 1965 bis 1970. Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1984. 256 S. 48,– DM.

Susanne Plück, Das Badische Konkordat vom 12. Oktober 1932. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. 324 S. 58,– DM.

Volkmar Sigusch, Die Mystifikation des Sexuellen. Campus-Verlag, Frankfurt – New York 1984. 132 S. 18,– DM.

Jörg Splett, Zur Antwort berufen. Not und Chancen christlicher Zeugnisse heute. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1984. 112 S. 18,80 DM.

Franz Scholz, Wächter, wie tief die Nacht? Görlitzer Tagebuch 1945/46. Verlag G. A. Walter, Eltville 1984. 112 S. 10,80 DM.

Josef Schuster, Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz der natürlichen Sittlichkeit. Verlag Josef Knecht 1984. 448 S. 58,– DM.

Fulbert Steffensky, Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag. Kreuz Verlag, Stuttgart 1984. 158 S. 19,80 DM.

Karlheinz Stoll, Status confessionis. Das Bekenntnis des Glaubens zu Jesus Christus im Zeitalter der atomaren Gefahr. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1984. 220 S. 9,80 DM.

Gerd Theissen, Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht. Chr. Kaiser Verlag, München 1984. 200 S. 28,– DM.

Ken Wilber, Halbzeit der Evolution. Eine interdisziplinäre Darstellung der Entwicklung des menschlichen Geistes. Scherz-Verlag, München 1984. 414 S. 39,80 DM.

Was bringt...

STIMMEN DER ZEIT
Heft 12/84

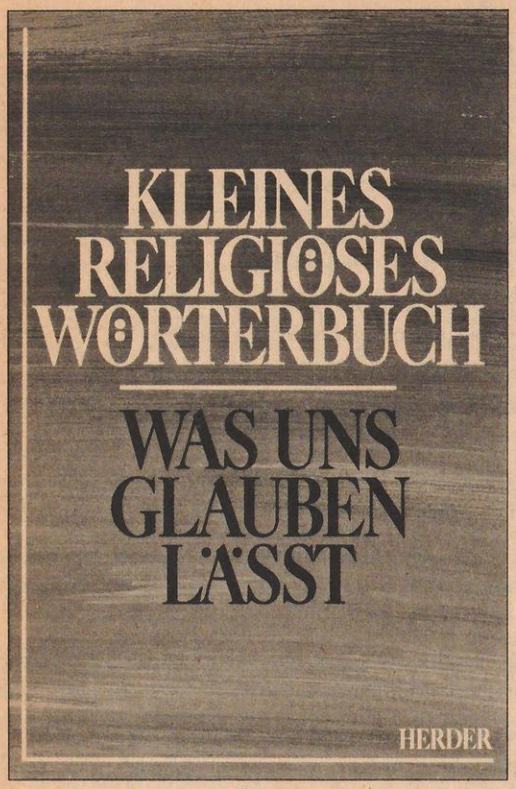
Wolfgang Seibel SJ: Die „tridentinische" Messe – *Bénézet Bujo:* Verantwortung und Solidarität. Christliche Ethik in Afrika – *Wolfhart Pannenberg:* Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität – *Jürgen Knappe:* Polens Landwirtschaft zwischen Schwächen und Chancen – *Rainald Merkert:* Der Aufbau der kindlichen Erfahrungswelt unter dem Einfluß des Fernsehens – *Hermann Boventer:* George Orwell 1984, Thomas More 1516 – *Sturmius-M. Wittschier:* „Langsame Heimkehr" zu Nietzsche? Eine Anfrage an Peter Handke

DIAKONIA
Heft 6/84

Schwerpunktthema: Wieviel Arbeit braucht der Mensch? *Norbert Greinacher:* Ist Arbeit für den Menschen wesensnotwendig? – *Werner Krämer:* Zur Diskussion um die Neubewertung der Arbeit – *Bernhard Stoeckle:* Die Arbeit der Mönche. Gedanken zum Arbeitsethos der „regula Benedicti" – *Rudolf Henning:* „Tote" Arbeit gegen „lebendige" Arbeit? Notizen zu Stand-Pauken der katholischen Soziallehre – *Othmar Schindl:* Der Priester als Seelsorger in einer Arbeiterpfarre

Verlag Herder Freiburg

KLEINES RELIGIÖSES WÖRTERBUCH
WAS UNS GLAUBEN LÄSST



352 S., Pp., ca. DM 34,80/öS 248,–
ISBN 3-210-24.763

Mit Beiträgen von:
SUSANNE HEINE
GOTTFRIED HIERZENBERGER
PETER PAUL KASPAR
PETER PAWLOWSKY

Hier stehen nicht Daten und Fakten im Vordergrund, sondern **Denkwege und Handlungsmotive,** die Menschen schon in vergangenen Zeiten bewegt haben und bis in unsere Tage lebendig und aktuell geblieben sind.

Das Buch ist kein Wörterbuch im herkömmlichen Sinn – **ein neuer Stil wurde gewählt:** jeder der vier Autoren formuliert **aus seiner persönlichen Betroffenheit heraus** und scheut sich nicht, Überkommenes auch kritisch in Frage zu stellen.

Wer in diesem Buch liest, soll sich nie festgelegt, sondern vielmehr zu einem Mit- und Weiterdenken sowie zu persönlicher Stellungnahme eingeladen fühlen.



Gottfried Vanoni
DER MANN, DER TAUBE HIESS
Mit Kindern die Bibel lesen
Das Buch Jona.

Entstehung, Bedeutung, Sprache und Symbolik eines biblischen Buches – erforscht und kommentiert von einem im Umgang mit Kindern reich erfahrenen Religionspädagogen und Alttestamentler.

So kann biblisches Geschehen Kindern auch heute noch als aktuelle Botschaft vermittelt werden.

Erschienen als 4. Band der bewährten Reihe:
Katechetische Handlungsfelder
Einfarb. Illustr. v. Lisa Bass u. Hans Escher

206 Seiten, Paperback, öS 140,–/DM 19,80
ISBN 3-210-24.783

VERLAG HERDER WIEN · FREIBURG · BASEL